HAL
open science

Les guerres sentimentales. Anthropologie morale du marché matrimonial de la Chine urbaine des années 2000.

Jean-Baptiste Pettier

To cite this version:

Jean-Baptiste Pettier. Les guerres sentimentales. Anthropologie morale du marché matrimonial de la Chine urbaine des années 2000.. Anthropologie sociale et ethnologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2015. Français. NNT : . tel-01972770

HAL Id: tel-01972770

https://hal.science/tel-01972770v1

Submitted on 7 Jan 2019

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

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

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Thèse de doctorat en vue de l'obtention du grade de docteur
en anthropologie sociale et ethnologie présentée par

Jean-Baptiste PETTIER

Les guerres sentimentales

Anthropologie morale du marché matrimonial de la Chine urbaine des années 2000

soutenue publiquement le 23 octobre 2015, à Paris.

Jury :

Michel BOZON, Directeur de recherche à l'Institut National d'Études Démographiques
Susanne BRANDTSTÄDTER, Professeure à l'Université de Cologne, rapporteure
Didier FASSIN, Professeur à l'Institute for Advanced Study, Princeton, et directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, directeur de la thèse
Isabelle THIREAU, Directrice d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales
Jeanne-Véronique PACHE HUBER, Professeure associée à l'Université de Fribourg, rapporteure
Bernard VERNIER, Professeur émérite à l'Université Lyon 2

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux

À la mémoire d'Elisabeth ALLÈS *(1952-2012),*
anthropologue, directrice du Centre Chine de l'EHESS,
et militante des droits de l'Homme au dévouement inépuisable.

Son sourire et sa bienveillance intellectuelle ont accompagné et encouragé,
des années durant, cette entreprise, qui ne serait sans doute jamais advenue
sans ses conseils, son soutien, sa gentillesse, et peut être moins encore
sans ses critiques, toujours d'une généreuse exigence.

REMERCIEMENTS

Au départ d'une thèse, il n'y a souvent qu'une idée encore imprécise, appelée à évoluer, de ce que l'on cherche, et plus encore de ce que l'on trouvera. Une chose est pourtant déjà très claire : le souhait d'avancer auprès de personnes dont le travail force en nous à la fois le respect et l'admiration. On apprécie leur recherche, mais aussi le brio de leur réflexion, et on espère en gagner une ambition qui nous poussera à approfondir de même façon la qualité de notre analyse. De la part de Didier FASSIN, ce travail compliqué d'aiguillage et de soutien fut toujours accompli à la fois avec rigueur et subtilité, franchise et tact. Au point que, malgré les presque huit années qu'il m'aura fallu pour finir un travail pour lequel j'en avais prévu trois, travailler sous sa direction n'ait pas perdu sa signification ; et que mon admiration et mon respect à son égard, loin de s'être émoussés, soient aujourd'hui plus assurés encore.

Plusieurs relecteurs ont accompli sur ce texte un travail époustouflant : Florence LÉVY, avec laquelle nos lectures de chapitres réciproques ont été un encouragement essentiel au long du travail d'écriture. Constance-Hélène HALFON-MICHEL, grande amie d'Elisabeth ALLÈS, s'est montrée après la disparition de celle-ci d'une générosité sans fin à mon égard. Si ce travail est aujourd'hui plus lisible, il le doit à ses hautes qualités d'écriture et à sa correction. Mon oncle Jean-Charles PETTIER, qui m'a offert une lecture attentive et de très efficaces recommandations, que son expérience de titulaire de deux doctorats rendait très précieuses.

Mes ami-e-s Yaping JIA, Chang LIU, Yifan SHI, et tout particulièrement Simeng WANG, ont vérifié et corrigé mes traductions de textes originaux chinois. Leur aide comme leur amitié me furent toujours indispensables.

***

Au cours des longues années nécessaires à la rédaction de ce travail, j'ai occupé plusieurs emplois académiques successifs. De 2007 à 2010, j'ai été titulaire d'un contrat doctoral ministériel à l'EHESS, qui a financé la recherche en Chine en elle-même. Après mon retour, en 2011, Béatrice DAVID m'a confié une charge d'enseignement sur l'anthropologie de l'Asie Orientale à l'Université Paris VIII, qui fut aussi passionnante à élaborer qu'à enseigner. Entre 2012 et 2014, j'ai occupé un emploi d'assistant d'enseignement et de recherche à l'Université Paris Est Créteil, où Anne DE RUGY a tout fait pour que je bénéficie des meilleures conditions de travail possibles pour continuer à progresser. En 2014, on m'a confié, à l'Université de Francfort, en Allemagne, un nouveau projet de recherche personnel, ainsi que la coordination scientifique d'une jeune équipe interdisciplinaire. L'expérience fut passionnante, et là aussi, la bienveillance de la directrice du programme, Heike HOLBIG, m'a permis de dédier une partie de l'été à la finalisation de la première version complète de la thèse. En 2015, enfin, j'ai eu l'honneur de me voir offert une position scientifique très privilégiée à l'Université de Cologne par Susanne BRANDTSTÄDTER, qui a, elle aussi, fait montre à mon égard d'une extrême compréhension. Cela m'a permis de consacrer le temps qu'il me manquait pour parachever enfin la version finale de ce travail.
Merci à chacune d'entre elles pour leur générosité.

À coté des emplois officiels, ces années furent garnies d'activités scientifiques qui ont nourri mon projet intellectuel. Grace au soutien de l'Iris, un laboratoire où les doctorants ne sont pas distingués des chercheurs, j'ai pu prendre part à plusieurs colloques en France et aux États-Unis, qui ont été un vrai tremplin dans l'apprentissage de ce métier. Je tiens en particulier à remercier Émilie JACQUEMOT, Estelle GIRARD, et Anne-Claire BARATAULT pour leur accompagnement toujours généreux et efficace. Mes années de doctorat ont également été très enrichies par la co-organisation de différents ateliers de recherche. De 2011 à 2014, un atelier sur les Économies Politiques des Sentiments, avec Mathieu TRACHMAN, Manuela SALCEDO, et Michela VILLANI, projet qui se poursuit à présent sous la forme d'un projet de publication. En 2012, un séminaire de master enseigné aux côtés de Sébastien ROUX sur la sociologie des affects. En 2014, un atelier sur le thème de l'idée de « crise morale » en Chine, avec Elisa CENCETTI. Chacun-e de ses collègues et ami-e-s, mais également les personnes que nous avons reçues dans le cadre de l'atelier EPS, ont eu sur mon travail et ma réflexion une influence indéniable. J'ai été également invité à présenter mes travaux ailleurs, et je tiens tout particulièrement à remercier Susanne BREGNBÆK et Mikkel BUNKENBORG à l'Université de Copenhague. Enfin, plusieurs chapitres de ce travail ont été présentés dans des séminaires et ateliers que je ne peux tous citer, mais qui m'ont été très utiles en me permettant de soumettre à la discussion scientifique un travail en cours. Merci à leurs auteur-e-s.

Au centre Chine, pour leur accueil et leur soutien, je veux particulièrement remercier Jacqueline NIVARD, Isabelle LANDRY-DERON, WANG Ju, Frédéric OBRINGER, et tout spécialement Caroline BODOLEC, dont la gentillesse à mon égard et l'accompagnement ont été aussi précieux que constants.

À l'Inalco, l'équipe de recherche Cour-Amour-Mariage, aura pour moi été un lieu d'échanges intellectuels très profitable. J'en remercie toute l'équipe, et en particulier Catherine CAPDEVILLE, pour sa capacité à construire l'échange par delà les désaccords. Merci beaucoup aussi à Caroline GRILLOT, pour ses multiples et précieux envois de sources et ressources intellectuelles ; tout comme à Roberta ZAVORETTI.

À ces travaux se sont ajoutés les rencontres importantes. L'invitation à l'EHESS de YAN Yunxiang par Elisabeth ALLÈS, où il arriva quelques mois après qu'elle ait disparu, et les échanges que nous avons eu à cette occasion, ont été pour moi très importants. Les multiples rencontres avec Evelyne MICOLLIER, qui a suivi avec attention mon travail de recherche depuis 2007, où je l'avais rencontrée à plusieurs reprises à Pékin, ont toujours été très rassurantes et éclairantes. Les échanges ponctuels avec Gonçalo SANTOS, Michel BOZON, Éric FASSIN, ou Jean-Michel BUTEL m'ont fourni des pistes décisives. Je dois enfin beaucoup à la générosité amicale d'Hans STEINMULLER, et à son énergie intellectuelle enthousiasmante. La simplicité de toutes ces rencontres avec des personnes dont je respectais beaucoup le travail m'a toujours beaucoup encouragé.

***

En Chine, je veux bien sûr remercier toutes les personnes dont les noms ne sont pas mentionnés et qui ne liront certainement pas ce texte, mais qui ont été avec moi d'une générosité à toutes épreuves et m'ont fait aimer passionnément les années que j'y ai vécues.

***

L'écriture d'une thèse, et les recherches qui y conduisent, prennent tant d'espace et d'années dans une vie, qu'il est parfois difficile de la séparer de sa vie tout court. Pour leur amitié tout au long de ce temps, leurs encouragements, leur regard, leurs critiques, je voudrais remercier tous ceux qui furent à mes côtés, et dont la présence et les réflexions, les mots, le soutien concret, ont sans doute eu tellement plus d'importance et d'influence qu'il ne serait possible de l'exprimer : Aviva, Ben, Cécile, Charlène, Edwin, Élisa, Florence, Gwen, Huogang, Ioan, Leila, Léo, Mariella, Mathilde, Mylène, Rémy, Sandrine, Servane, Simeng, Sylvie, Taodi, Yanyu, Yaping, Yifan…

Dans les moments difficiles comme dans les plus légers, les amitiés puissantes de Baptiste, David, Ludovic, et Rémi, furent plus qu'indispensables, elles furent le sel de la vie. Elles ont rempli les journées et les soirées de moments forts et inoubliables. Sans chacun de vous quatre, cette thèse n'existerait pas, et la vie aurait bien moins de sens. Merci.

Merci aussi à Guy et à Thierry, les deux "pères" de David, dont la mère, Martine, a été emportée par la maladie en décembre 2014. Elle avait été, depuis l'adolescence, un témoin toujours attentif et une supportrice convaincue des progrès parallèles de son fils et de moi. Je suis certain qu'elle serait venue assister à la soutenance de cette thèse. Elle y manquera.

***

Il m'est impossible de dire tout ce que je dois à ma famille. Mais je crois qu'on m'y a en particulier enseigné l'ouverture d'esprit et le courage, sans lesquels rien de cela n'aurait été possible. De près comme de loin, malgré la distance, avoir grandi dans une famille aimante est un cadeau qui ne part jamais. Un immense merci à mon père et ma mère, à mes grands-parents, à mes oncles et tantes, mes cousins et cousines, et à mes trois "petits" frères : Gabriel, Phlaurian et Thomas. J'ai été souvent loin, pourtant chacun a toujours été là pour moi, je dois tout à chacun.

***

Zu guter Letzt, je veux remercier Annegret, qui a accompagné la fin de l'épreuve de l'écriture, et qui a embelli le chemin, en faisant de chaque moment ensemble, un moment de partage apaisé.

« Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben. »
(Herman HESSE)

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Cette étude ethnographique, conduite à Pékin et à Chengdu entre 2006 et 2010, examine les transformations du marché matrimonial en Chine urbaine à travers le prisme d'une institution sociale : le *xiāngqīn*, une forme d'intermédiation traditionnelle, aujourd'hui réinventée. À travers une série de lieux (des agences matrimoniales, des réunions parentales et de célibataires), elle réexamine certains enjeux clés du vingtième siècle (l'opposition aux mariages arrangés, la place politique de l'amour, le rôle social des marieuses, l'importance des relations sociales (*guānxì*), le rôle de pensées traditionnelles comme le "confucianisme", etc.) Le phénomène est saisi dans son actualité et sa transversalité, rendant compte de ses dimensions sociales, économiques, historiques, et conférant une attention particulière à ce que je nomme "l'échelle affective" de la recherche. J'y mets au jour des "politiques sentimentales", qui aident à penser les discriminations sociales et culturelles qui s'y jouent. Le travail s'attarde sur les débats intellectuels concernant la place de l'amour dans la société chinoise, notamment dans le cadre du processus de modernisation, et sur leurs usages contemporains, dont j'opère une analyse critique. À travers eux, comme à travers les débats moraux qui occupent aujourd'hui l'actualité de ce pays, les transformations contemporaines du sujet chinois sont observées. L'étude de ce phénomène permet ainsi d'explorer les conséquences sociales et personnelles des transformations politiques, économiques, et démographiques, expérimentées par la société chinoise depuis trente ans, et la manière dont elles ont considérablement accru la pression sur les jeunes générations.

mariage, Chine, amour, modernisation, économie morale, distinction

ABSTRACT AND KEY WORDS

This ethnographic study, based on fieldwork research carried out in Beijing and Chengdu between 2006 and 2010, explores the transformation of the urban marriage market in China. It does so through the prism of one social institution : the *xiāngqīn*, a traditional form of marriage intermediation, which is presently undergoing a reinvention. Through a series of places (marriage agencies, parental and bachelors' gatherings), this study examines a number of twentieth century key issues (the opposition to arranged marriages, the political place of love, the importance of social ties (*guānxì*), the role of traditional thoughts like "confucianism", etc.) The study examines this phenomenon in its actuality and its transversality, giving accounts of its social, economic, and historical dimensions, and awarding a particular importance to what I name the "affective scope" of the research. The study reveals the "sentimental politics" behind it, as they are helpful to think the social and cultural discriminations it holds. It pays careful attention to the intellectual debates concerning the place awarded to love in the Chinese society, which have been particularly relevant through the modernization process. Furthermore, it elaborates a critical analysis of their present uses. Through them, and through the omnipresent moral debates on today's China's public stage, the transformation of the Chinese subject is observed. The study of this

phenomenon therefore allows an exploration of the social and personal consequences of the political, economic, and demographic changes experienced by Chinese society from thirty years onward and the pressure it induced on the younger generations.

marriage, China, love, modernization, moral economy, distinction

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS 3

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS 7

ABSTRACT AND KEY WORDS 7

SOMMAIRE 9

INDEX DES TABLES ET DES DOCUMENTS 11

NOTES SUR LES USAGES LINGUISTIQUES 13

INTRODUCTION GÉNÉRALE 19

Les marchés du célibat

I. L'INSTITUTION SOCIALE DU XIĀNGQĪN 22

II. ENTRE ÉCONOMIE ET SENTIMENTS : LES DIMENSIONS THÉORIQUES DE L'ÉTUDE DU XIĀNGQĪN 34

III. TERRAIN ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE 45

1. JOUTES DE POUVOIR ET MOTS D'AMOUR 59

Problématisations savantes et politiques des sentiments et de la conjugalité dans la Chine du XXème siècle

I. « LA CHINE CONNAÎT-ELLE L'AMOUR ? » 61

II. AMOUR ET MODERNITÉ 84

III. AMOUR ET RÉVOLUTIONS 105

CONCLUSION : L'AMOUR COMME THÈME HISTORIQUE ET IDÉOLOGIQUE 129

2. MARIAGE ET COMPAGNIE 135

Les marieuses modernes comme médiatrices des problématiques contemporaines

I. LE RETOUR DES MÉIRÉN 138

II. ENTRÉE EN SCÈNE DES MARIEUSES MODERNES 158

CONCLUSION : UNE INSTITUTION RÉGULATRICE 197

3. LES RÉUNIONS PARENTALES DE XIĀNGQĪN 201

Angoisses sociales, espoirs personnels, et concurrence des célibats

I. HISTOIRE ET FONCTIONNEMENT DU XIĀNGQĪN PARENTAL 204

II. L'ENJEU DU GENRE : RECHERCHES PERSONNELLES ET HÉTÉRONORMATIVITÉ DES RÉUNIONS 223

III. LE MARIAGE COMME GUERRE DE POSITIONS 247

CONCLUSION : LA DIPLOMATIQUE DU XIĀNGQĪN 262

4. LE SORT PERSONNEL.....269
Quête sentimentale et ambivalences affectives

I. LA RECHERCHE DE CONJOINT SOUS L'ANGLE PERSONNEL.....273

II. AMBIVALENCES AFFECTIVES 288

III. L'ÉCHELLE INDIVIDUELLE DE LA LUTTE 312

CONCLUSION : AU DELÀ DE LA NORME.....327

5. DU MARIAGE ARRANGÉ AU MARIAGE LIBRE ?.....333
Repenser la construction d'un discours sur le lien social

I. QUESTIONNER L'INTERMÉDIATION MATRIMONIALE 336

II. UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DES RELATIONS PERSONNELLES.....371

CONCLUSION : PENSER LA FAMILIARITÉ 412

6. LA MORALE POLITIQUE DES SENTIMENTS PERSONNELS 419
Réflexivité critique et méjugement moral : une proposition d'anatomie

I. LE BASCULEMENT SENTIMENTAL 423

II. DE L'INDIVIDUALISATION À LA SUBJECTIVATION.....450

III. LES POLITIQUES DE L'AMOUR.....490

CONCLUSION : POLITIQUE ET SENTIMENTS 527

CONCLUSION GÉNÉRALE 531
Une histoire « de billets, de bagnoles et d'appartements » ?

ANNEXE.....555

BIBLIOGRAPHIE 565

TABLE DES MATIÈRES.....611

INDEX DES TABLES ET DES DOCUMENTS

Carte de Chine avec indication des deux villes où a été conduite l'enquête 15
Affichette contemporaine dénonçant la simplification du caractère "amour" 121
Affichette contemporaine dénonçant la simplification du caractère désignant les "intimes" 122
Présentation graphique moderne de l'évolution historique du caractère "amour" 128
Prospectus de présentation de l'agence de l'Humanité Aimante 160
Première et seconde pages de la fiche d'inscription à l'agence de l'Humanité Aimante : 174
Plan du centre ville de Pékin, avec indication géographique des réunions fréquentées 209
Plan du centre ville de Chengdu, avec indication géographique des réunions fréquentées 209
Schémas explicatifs sur les mariages homogames et hypergames 241
Photographie d'une annonce de recherche d'une épouse pouvant enfanter 262
Reproduction d'une affichette de recherche matrimoniale individuelle : 276
Graphique des données statistiques de Parish & Whyte 1 (1978) 346
Graphique des données statistiques de Parish & Whyte 2 (1978) 346
Graphique des données statistiques de Shi (1989) 348
Graphique des données statistiques de Whyte 1 (1990) 348
Graphique des données statistiques de Whyte 2 (1990) 349
Graphique des données statistiques de Whyte 3 (1992) 350
Graphique des données statistiques de Xu X 1 (1998) 352
Graphique des données statistiques de Xu X 2 (1998) 352
Graphique des données statistiques de Yan 1 (2003) 353
Graphique des données statistiques de Yan 2 (2003) 354
Graphique des données statistiques de Whyte 4 (1992) 366
Graphique des données statistiques de Xu A (2003) 367
Extrait du premier épisode de la série Chinese style xiāngqīn (2010) 555

NOTES SUR LES USAGES LINGUISTIQUES

Note sur la transcription du mandarin

Toutes les transcriptions de caractères chinois présentes dans ce texte se basent sur le système *pīnyīn*, instauré depuis 1979 en Chine continentale, et qui est aujourd'hui admis comme norme internationale.

Conformément à l'usage classique, j'ai fait le choix de ne pas mettre d'accents sur les noms propres de villes, de personnes, ou de marques commerciales provenant du chinois, afin de simplifier la lecture. Le nom de la ville de 成都 est ainsi transcrit Chengdu, plutôt que *chéngdū*. Les noms de villes ou de personnes connues en français par une transcription phonétique plus ancienne sont préservés comme tels dans le texte : SUN Yatsen au lieu de SUN Zhongshan pour le nom du premier président de la République de Chine en 1912, Pékin au lieu de Beijing pour le nom de la capitale nationale, etc.

En revanche, à contrario de l'usage courant, j'ai systématiquement noté les tons sur les mots du vocabulaire commun. 爱情 (amour) sera donc retranscrit *àiqíng* et non *aiqing*. Cet ajout a pour but de rendre la lecture plus précise.

Note sur la citation des noms propres et sur l'anonymat

En mandarin, le nom de famille est habituellement placé avant le prénom. Dans MAO Zedong, la seconde partie est le prénom. L'internationalisation des intellectuels d'origine chinoise conduit aujourd'hui quelques uns d'entre eux à adopter à l'inverse l'ordre américain, en plaçant leur prénom avant leur nom. Dans certains cas, distinguer le nom du prénom n'est pas évident. Afin de simplifier la lecture, j'ai donc transcris l'intégralité des noms de familles en PETITES CAPITALES, alors que les prénoms qui les suivent ou précèdent restent en minuscules. J'ai appliqué cette règle à l'ensemble des noms de personnes quelle que soit leur origine géographique. L'adoption de cette règle simplifie la lecture, et parait utile très au delà du contexte chinois.

Suivant l'usage habituel dans un travail de sciences sociales, l'ensemble des noms de personnes citées au long de l'enquête ont été modifiés pour protéger la vie privée de mes

interlocuteurs. À l'exception des noms de personnalités publiques et d'auteurs, tous les noms présents au long du texte sont donc des pseudonymes inventés.

Note sur la citation

Il m'a paru utile de différencier la citation d'auteurs de l'usage des guillemets dérogatoires. Je place par conséquent les expressions, concepts, ou citations d'auteurs ou d'interlocuteurs entre guillemets français : « … » , et les expressions courantes (sans auteur attribué) mais dont l'usage est dérogatoire ou questionnable entre guillemets droits : "…"

Dans les citations, les coupures dans le texte original sont indiquées au moyen de crochets : […]

Note sur la traduction

L'intégralité des citations de la thèse sont présentées en français. Sauf mention contraire, les traductions vers le français sont toujours les miennes. Pour les textes en langues anglaises et chinoises, je me suis — à quelques rares exceptions près — toujours référé aux éditions originales des ouvrages. L'édition indiquée en bibliographie est celle utilisée.

Pour la traduction, j'ai fait le choix assumé de privilégier une traduction du sens à une traduction littérale, car de nombreux exemples ou proverbes chinois paraitraient autrement étranges alors qu'existent en français des expressions de signification proche ou similaire. Ainsi, « 隔着布袋买猫 », littéralement « acheter un chat enfermé dans un sac », qui ne fait pas vraiment sens chez nous puisqu'il nous arrive rarement d'acheter des chats à tâtons au marché, devient « acheter à l'aveugle », etc.

Pour les textes chinois, j'ai en règle générale maintenu la présence des deux versions successivement. En particulier pour les textes en chinois classique et les textes administratifs, dont la traduction implique souvent de faire des choix interprétatifs que seule la référence à l'original permet de retracer.

Carte de Chine avec indication des deux villes où a été conduite l'enquête

《 我不喜欢相亲,甚至极端到不相信相亲的能产生爱情的因子．但没办法,人到了后青春的年纪．在过一两年我们更会跟后青春说再见,然后一头扎进中年的深渊．我的人生从来没有什么特别的色彩．但相亲却让我一惯清淡和平凡的生活有了好多的不同和不适应．相亲也让我遇见了好多形形＊＊的女子．[…] 有一见面就说要说和我结婚的,有一见面就把我吓跑的,有因为相亲把亲戚全部得罪了滴,有说我不成熟的,有说我太大的．有一天早中晚都在和不同的人相亲的．但基本上我全部是见过一次就忘记了滴 […] 相亲的时候有人问我 :你想要什么样的人当我老婆呢？我说的很简单 :先谈恋爱在说,我不是那种可以把恋爱忽略掉然后扑通不知道深浅的就和别人结婚的人．[…]

媒人们一般情况下，在我和女孩子见面之前就会跟我说,你不管怎么样,先把别人女孩子骗到手,你有一万,你就说有两万,你有一间房子,你就说有两间．反正你要让对方第一眼就被你吸引住．我无言中,还好我从来没有这样做过．后面媒人都说我,说我的媒太难做了,都反问我 :你不说自己家环境怎么样,你至少要诚实撒．刚见面就跟别人说你家环境不好,穷成什么样了,有谁愿意跟着你啊 !我一般都是笑笑的不回答．[…] 因为我知道我相亲的最低标准 :或我自私的把爱情和相亲认定为一样的事情,就是爱情和相亲都应该于金钱无关．如果我没有钱．如果我没有长相．别人女孩子还是能看到我的优点．看到我这个人值得信赖． […]

我最好的朋友现在对我的相亲都颇有微词．甚至觉得我这人要求咋就那么多．有时候我都不知道怎么争辩．我娶的是老婆．一辈子的事情．我不喜欢见一面两面就开始结婚的,假如我精神和生活上没有追求,我当然觉得那样的老婆会更好．[…] 我一直以为我要求不高．不高,只要能聊的来．但现在看来,这个要求却是我最高的要求。

我也很痛苦,现在几乎很少有人愿意给我做媒或介绍女生了,我是改变自己适应这个小城市的生活,还是坚持自己就算是在这个小城市,还是要寻找我所想要的女生呢？我认为我不会犹豫的，但现在却犹豫了,我认为我会坚持的很多东西,在一场场的相亲大战中烟消云散了．[…] 》

匿名，网上博客，2011年2月2号

« Je n'aime pas le *xiāngqīn*[1]. J'en suis même à un stade extrême où je ne peux plus du tout envisager le *xiāngqīn* comme pouvant générer l'amour. Mais je ne peux y échapper. J'arrive à la fin de ma jeunesse[2]. Encore un an ou deux, et elle sera définitivement derrière moi. Je n'aurai alors plus qu'à plonger à pleine tête dans les abysses de l'âge moyen. Ma vie n'a jamais eu quoi que ce soit d'extraordinaire. Mais le *xiāngqīn* a rempli ma vie fade et banale de choses inhabituelles. Il m'a permis de rencontrer des filles de tous styles. [...] Des qui disent vouloir m'épouser dès qu'elles m'aperçoivent. D'autres qui me donnent juste envie de m'enfuir immédiatement. D'autres que le simple fait de rencontrer me vaut d'être couvert de reproches offensés de la part de toute ma famille. Des qui disent que je n'ai pas l'air mature. D'autres selon lesquelles je suis trop âgé. Des qui ont un rendez-vous avec une personne le matin, avec une autre à midi, et encore une autre le soir. La plupart cependant, je les oublie aussitôt vues. [...] Au cours des rencontres, on me demande parfois : quel type d'épouse recherches-tu ? Je réponds simplement : voyons d'abord si on s'aime et on en reparlera. Je ne suis pas de ceux qui peuvent laisser de coté les sentiments et se marier sans façon avec quelqu'un qu'ils connaissent à peine. [...]

Dans la plupart des cas, avant la rencontre, les marieuses me disent : peu importe, dupe ces filles pour avoir la situation en mains. Si tu as dix mille, dis que tu as vingt mille. Si tu as un appartement d'une pièce, dis que c'est un deux-pièces. Tu dois fixer l'intérêt de la personne sur toi au premier regard. J'en reste sans voix. Heureusement, je ne l'ai jamais fait. Après, les marieuses parlent de moi, elles disent que c'est trop dur de faire l'intermédiaire pour moi. Elles me rétorquent que si je ne veux pas inventer des histoires, au moins je devrais me lancer honnêtement. Si quand tu viens à peine de rencontrer quelqu'un, tu dis que tu vis dans de mauvaises conditions, que tu es misérable, qui voudrait rester avec toi ! En général, je ris simplement, sans répondre. [...] Car je sais quelle est mon exigence minimale : j'ai égoïstement la conviction que l'amour et le *xiāngqīn* doivent ne faire qu'un, et qu'ils ne doivent pas avoir de rapport avec l'argent. [...]

À présent, mes meilleurs amis ne m'adressent que des critiques à l'égard de mes histoires de *xiāngqīn*, ils disent que mes exigences sont bien trop élevées. Je ne sais parfois plus comment me défendre. C'est une épouse que je cherche. C'est pour toute la vie. Je n'aimerais pas la voir une fois, deux fois, et commencer à parler mariage. Mais si je n'avais aucune exigence sur la vie, je trouverais sans doute naturellement ce type d'épouse bien mieux. [...] J'ai toujours pensé que mes exigences n'étaient pas si hautes que ça. Pas si hautes, je voudrais juste qu'on soit en mesure de bavarder. Mais quand j'y regarde de près à présent, je vois que c'était mon exigence la plus haute.

Ça me fait souffrir. Désormais, presque plus personne ne veut jouer les intermédiaires pour moi ou me présenter de filles. Je me suis adapté à la vie dans cette petite ville[3], je dépasse sans rechigner le fait d'être ici, mais trouverais-je la femme qui me convienne ? Je pensais ne pas être capable de perdre espoir, mais dans les faits, c'est arrivé. Je sais que je suis capable de passer par-dessus beaucoup de choses. Mais je suis en train de disparaître en fumée sur le champ de bataille d'une guerre du *xiāngqīn* [...] ».

Anonyme, blog internet, 2 février 2011

---

1 Le mot se prononce « hsiang' tchin' », et désigne la recherche organisée d'un conjoint. Les pratiques qu'il désigne seront présentées dans l'introduction, et discutées tout au long des chapitres.

2 L'auteur du texte a 28 ans.

3 Après avoir vécu à Xi'an, la capitale de la province du Shanxi, l'auteur de ce texte s'est installé dans une ville secondaire, dont il ne précise pas le nom.

Introduction générale

Les marchés du célibat

Pékin, parc SUN *Yatsen,* un dimanche après-midi de janvier 2010, alors que la température est négative et que le sol est couvert de neige, des centaines de personnes — pour la plupart quinquagénaires — sont réunies et déambulent entre les allées, un carton de présentation à la main, et quelques photos dans la poche. Autour de leur rassemblement, le reste du parc est à peu près désert, du fait du froid. Sur l'écriteau qu'ils portent à la main ou accrochent en collier à leur cou, on lit, entre autres, une année de naissance, la mesure d'une taille, un niveau d'études, un montant de salaire, ou encore un statut administratif. Ces données correspondent généralement à des profils de jeunes gens nés à partir du milieu des années 1970, et plus souvent dans les années 1980. Ce ne sont à l'évidence pas les leurs. Il s'agit en fait de celles de leur enfant, généralement leur fils ou fille unique[4]. Et si les parents de ce jeune homme ou de cette jeune femme sont là, c'est parce que cet enfant, qui — à les croire — a fait de bonnes études et bénéficie d'un statut social déjà prometteur, approche à présent la trentaine d'années mais est toujours célibataire. S'ils sont là, c'est parce que son célibat prolongé les inquiète, et qu'ils cherchent à l'aider à rencontrer une personne du sexe opposé. Pour se marier.

Province du Jiangsu, un millier de kilomètres plus au sud, au mois d'avril de la même année, dans une émission télévisée de rencontres extrêmement populaire. Le principe en est simple : sur scène, une vingtaine de jeunes femmes célibataires sont installées derrière un pupitre individuel. Chaque participant masculin leur sera collectivement présenté à son tour. À chaque fois, le candidat dispose de quelques minutes pour convaincre l'une des participantes de quitter la scène avec lui, pour qu'ils tentent par la suite de construire un couple. Au fur et à mesure des échanges entre les jeunes femmes et le candidat, chacune

4 En raison de la politique de contrôle des naissances instaurée en Chine en 1979.

choisit individuellement de l'éliminer ou non, jusqu'à ce qu'il n'en reste qu'une — ou aucune — et qu'il quitte le plateau, seul ou accompagné. Ce jour là, MA Nuo, candidate Pékinoise de 22 ans, étudiante et mannequin jusqu'alors inconnue, fera date. Au cours de cette prise de connaissance initiale, elle réplique de manière cinglante à la question d'un modeste concurrent, qui venait de se présenter comme sans emploi. Alors qu'il lui propose de les imaginer tous deux se déplaçant tendrement à bicyclette pour aller faire leur marché ensemble, elle répond qu'elle préférerait plutôt « pleurer dans une BMW » que de s'amuser avec lui à vélo. Sans le savoir, celle-ci vient de gagner une célébrité immédiate, en provoquant un véritable scandale national à propos des dérives matérialistes dont on accuse sa génération. Quelques semaines plus tard, toutes les émissions de rencontre subiront un recadrage par les pouvoirs publics, qui imposent de nouvelles règles afin que la moralité des candidat-e-s y soit contrôlée avant leur participation.

Mai 2012, le mouvement n'est pas nouveau, mais il est désormais largement diffusé dans la presse chinoise comme internationale. Des clubs d'entrepreneurs fortunés organisent des concours pour sélectionner les futures épouses de leurs membres célibataires ou divorcés. Une nouvelle forme d'agence matrimoniale supplémentaire, dans un pays où celles-ci se sont multipliées depuis trente ans, alors même que toute forme d'intervention dans le mariage d'un tiers y est pourtant interdite par la loi depuis 1950. Ce sont des règles de ce "concours" que vient cette fois le débat. Des hommes à marier inscrits à l'agence, les candidates ne savent en effet rien d'autre que le montant spectaculaire des frais qu'ils ont payés pour s'inscrire, et le fait que l'agence garantisse qu'ils disposent tous d'une fortune personnelle d'au moins cent millions de yuans[5]. De leurs identités, professions, âges ou apparences, elles ignorent tout. Le profil économique de ces illustres anonymes déplace cependant les candidates en nombre, tout autant qu'il attire l'attention journalistique et enflamme les débats publics. Les organisateurs justifient l'événement par l'emploi du temps débordé de ces patrons prospères et le caractère très masculin de leur milieu professionnel. Deux aspects qui les empêcheraient de rencontrer par eux-mêmes des candidates appropriées. Ils expliquent aussi que pour eux le mariage ne saurait être uniquement un enjeu personnel, étant donné les responsabilités dont ils ont la charge, et la nécessité qu'ils ont de transmettre un capital industriel.

5 Soit environ douze millions d'euros en 2012.

Quelques-unes des images évoquées ci-dessus sont devenues relativement familières au public occidental au cours des dernières années, en même temps qu'elles devenaient banales pour celui de la Chine. Des centaines de reportages télévisés ou d'articles de presse ont couvert les réunions parentales évoquées en premier. De multiples brèves et analyses se sont emparées de l'exemple de MA Nuo pour illustrer la situation morale de la Chine contemporaine. Et nombreuses sont les personnes à pouvoir évoquer, en pouffant ou en affichant un certain mépris, l'attitude de cette jeune mannequin, devenue de fait l'incarnation vivante d'un mercantilisme asentimental et sans nuance, représentatif de la faible importance supposément accordée à l'amour dans ce pays. La recherche par quelques multi-millionnaires d'une épouse idéale par le biais de castings a aussi fourni de nombreux récits anecdotiques dans la presse internationale. Durant la même période, ces événements provoquaient dans la société chinoise de nombreux débats sur les mariages matérialistes de la "génération 1980", celle des enfants uniques, nés après la mort de MAO et le lancement des réformes économiques du pays, fustigeant l'immoralité de cette nouvelle ère.

Ces scènes valent-elles vraiment plus d'attention que ce que les brèves de la presse internationale et les reportages de télévision leur ont déjà donné ? Il faut pour répondre à ces questions relever que plus d'un point commun les relient. Toutes trois mettent en jeu la question du lien entre mariage et sentiments personnels. Toutes trois encore portent sur une recherche du conjoint qui ne passe pas par une interaction directe mais par une médiation, que celle-ci soit parentale ou médiatique. Toutes trois enfin font du mariage une institution sociale inscrite dans l'économie d'un marché très concurrentiel. À ces aspects transversaux incontournables, n'omettons pas d'ajouter encore l'attention étroite dont elles ont fait l'objet nationalement. Chacune de ces scènes a été au cœur de nombreux débats, voire de controverses, très visibles au cours de cette période — que ce soit dans la presse, sur internet, ou au sein des échanges de la vie quotidienne. Toutes ont nourri un flot de questionnements publics sur les mœurs de notre époque, sur les évolutions capitalistes en cours, et sur leur impact sur la morale de la nouvelle génération. Le débat, loin d'être resté limité à la Chine, a également passé les frontières. Ces événements n'ont pas échappé à la presse internationale, et les médias occidentaux s'en sont largement fait l'écho. S'y sont manifestées des formes

d'intérêt, d'amusement, ou de dégoût, du public des pays européens et du monde anglo-saxon à l'égard des transformations que connaissait la société chinoise sur le plan matrimonial[6].

Un point plus évident encore, cependant, attache ensemble ces scènes. Dans la langue chinoise moderne, les pratiques qui y ont cours sont désignées sous un même nom commun : le *xiāngqīn.* L'extrait de blog présenté en amont de cette introduction témoignait de la manière dont ce "*xiāngqīn*" peut être vécu humainement comme un drame personnel. C'est donc aux débats qu'engage ce terme, aux pratiques qu'il désigne, et aux discours et sentiments que celles-ci suscitent que sera consacré le présent travail.

I. L'INSTITUTION SOCIALE DU XIĀNGQĪN

La première occurrence du mot *xiāngqīn* sur mes carnets de recherche remonte à mon tout premier jour de terrain à l'été 2006, alors que je m'attablais avec un groupe de jeunes gens d'un quartier populaire, rassemblés autour d'un stand de vente de brochettes que tenait l'un d'entre eux, dans un quartier populaire de Pékin. C'étaient eux qui m'avaient invité à les rejoindre, et j'allais ensuite passer chacune des journées du mois suivant à leurs cotés, à vivre et sortir avec eux, à les écouter, principalement occupés, après leur journée de travail, à trinquer et bavarder autour de brochettes et de quelques bières, dans un quartier poussiéreux et en plein travaux du nord de la ville. Le mot figure lisiblement au milieu d'un ensemble d'expressions qu'avaient alors notées sur le carnet que j'avais dans la poche les membres de ce groupe, après que je leur ai expliqué le sujet de ma recherche. Ils entendaient sans doute ainsi déjà me donner accès à un vocabulaire que je n'avais pas encore, et que je n'avais d'ailleurs pas retenu. Ce n'est que plusieurs années plus tard, cette fois en 2009, dans une réunion parentale de la ville de Chengdu, deux mille kilomètres plus au sud-ouest, que je redécouvrirai le mot *xiāngqīn*, et entrerais directement en contact avec les pratiques qu'il désigne. Ce n'est qu'avec beaucoup de surprise que la relecture de ces premiers carnets de terrain, des années plus tard, me fit réaliser que cette institution sociale — entre temps devenue le point central de mon enquête — m'avait ainsi été d'une certaine manière "offerte" dès le premier jour de ma recherche. Ce ne fut sans doute pas la seule occasion ratée.

6 Si la présence dans la presse et les médias anglophones et francophones de ces différentes questions a été très visible, j'ignore dans quelle mesure ceux-ci ont pu être diffusés dans d'autres espaces linguistiques et culturels tels que le monde arabe, l'Asie du Sud, l'Afrique ou l'Amérique latine.

Certainement, le fait que les questions matrimoniales m'aient paru initialement beaucoup moins intéressantes que les questions sexuelles sur lesquelles je travaillais alors n'y était-il pas pour rien[7]. Car une fois que le *xiāngqīn* me fut "ré-apparu" en 2009, la question m'a semblé si omniprésente dans la Chine que je fréquentais depuis déjà plusieurs années que je me demandais de quel aveuglement j'avais pu souffrir pour ne pas m'en être aperçu jusqu'alors.

Qu'est-ce que le *xiāngqīn* ? Retenons simplement pour le moment que ce terme désigne la recherche par le biais d'intermédiaires d'une personne avec laquelle se marier. L'opération est un processus d'interconnaissance précédant le mariage qui recouvre à la fois la recherche d'un partenaire, la présentation par toutes sortes de proches de leurs connaissances pouvant correspondre à la cible envisagée, les discussions familiales au cours desquelles sont évalués les choix possibles, les rencontres entre familles et partenaires potentiels, et enfin les rendez-vous galants qui en découlent.

Si le mot *xiāngqīn* est difficilement traduisible par une expression unique en français, il renvoie cependant à une expérience qui n'a rien de propre à la Chine : la recherche d'un conjoint. Le terme englobe à la fois les critères de cette recherche — des aspects sentimentaux aux enjeux économiques — et le mode par lequel celle-ci passe : une présentation. De nombreux facteurs s'entremêlent dans cette quête du "grand amour". Ces pratiques se situent à l'interface de débats historiques et politiques autour de l'importance de l'amour dans le mariage et du libre-choix du conjoint, qui ont pris corps tout au long du dernier siècle, dans comme hors de Chine. L'objet de ce travail sera de cerner comment les questions sentimentales liées au choix d'un conjoint sont ici pensées comme inséparables des aspects concrets de l'entrée dans la vie matrimoniale. En contradiction avec la conception du sentiment romantique dominante depuis le début de l'ère moderne dans les sociétés dites "occidentales", qui sépare au contraire — au moins en principe — les questions matérielles des sentiments personnels, et en regard de laquelle le *xiāngqīn* est souvent évalué négativement. L'idée que l'amour doit être séparé des questions économiques et des influences familiales étant souvent considérée comme l'un des aspects les plus caractéristiques du "processus de modernisation", ces pratiques posent évidemment question dans une Chine

7 Mes recherches précédentes, présentées plus loin, portaient sur l'entrée dans la vie sexuelle et sur la politique de l'enfant unique.

encore en quête de sa place dans la "modernité". L'examen de ces débats nous permettra d'appréhender les réalités de cette société aujourd'hui, par les difficultés qu'y rencontrent concrètement ses habitants, loin des fantasmes de réussite économique, mais aussi contre l'idée banale voulant que cette population soit insensible et asentimentale. J'examinerai en parallèle ce que les controverses et l'attention nationale et internationale portée à ces phénomènes nous apprennent sur l'importance idéologique de la notion d' "amour", et sur la respectabilité morale qui y est associée aujourd'hui.

A) Définition et traduction du terme xiāngqīn

Lexicalement, le mot *xiāngqīn* 相亲 est généralement présenté comme la contraction de deux termes : *hù**xiāng*** 互相 et ***qīn**jìn* 亲近, qui signifient respectivement « mutuellement » et « proche/intime ». Le caractère *qīn* 亲 est parfois également vu comme la contraction de l'adjectif *qīn'ài* 亲爱, qui signifie « cher/chéri ». Cette alternative ne modifie pas l'étymologie de l'expression. Associés, les deux caractères composant le mot *xiāngqīn* qualifient une intimité réciproque, ou plus précisément le processus qui conduit vers celle-ci, et par lequel s'engage la démarche conduisant au mariage. Ce sont d'ailleurs les deux définitions de ce mot que retiennent la plupart des dictionnaires chinois contemporains. Ce consensus apparent n'a cependant rien de neutre.

Pour cerner pourquoi, observons comment l'édition 1977 du *cíhǎi* 辞海 — la *Mer de mots,* un dictionnaire de référence connu pour sa parfaite orthodoxie politique — définissait le terme :

> 1) 彼此亲爱和好。Établissement d'une affection réciproque
> 2) 旧时家长在子女议婚前，安排双方见面，称“相亲”。Autrefois, rencontres parentales planifiées en amont du mariage de leurs enfants, que l'on désignait comme « familiarisation mutuelle ».
> (辞海，1977下：p.1364).

Vingt-deux ans plus tard, en 1999, la version revue du même dictionnaire en retenait cette fois la définition suivante :

1) 彼此亲爱和好。Établissement d'une affection réciproque

2) 议婚前双方见面。Rencontre entre les deux parties avant l'ouverture des pourparlers de mariage.

(辞海，1999, vol.3, p.3471)[8].

L'évolution de cette définition raconte en partie l'histoire que va creuser cette recherche. En 1999, ces pratiques, considérablement rajeunies, ne relèvent plus « d'autrefois ». Le sujet concerné — les futurs mariés ou leurs parents ? — n'est plus non plus indiqué, le terme « les parties » sans précision (*shuāngfāng* 双方) entretenant le flou. Enfin, la distance critique qu'introduisaient l'usage des guillemets dans la première version a également disparue[9].

Le mot *xiāngqīn* est ainsi un terme ancien, qui s'emploie aussi bien à l'écrit qu'à l'oral, mais dont le sens semble disputé. Il indique l'importance des rapports sociaux engagés dans la recherche d'un conjoint en Chine, tout comme l'enjeu essentiel du pouvoir des familles, par lesquelles étaient établies traditionnellement les relations matrimoniales. En examinant la façon dont l'usage de ce terme et les pratiques qu'il désigne ont connu au cours des dernières années un important renouvellement, nous avons un angle d'approche particulièrement saillant pour saisir "au cœur" les transformations de la société chinoise contemporaine.

L'étendue des pratiques que regroupe le terme de *xiāngqīn* rend le choix d'un terme unique pour le traduire délicat, si ce n'est impossible. Si l'usage de ce mot aujourd'hui doit

---

8 Je n'ai pas été en mesure de trouver de version intermédiaire du dictionnaire pour vérifier quelle année précise cette définition avait été modifiée, dans un sens puis dans l'autre.

9 Les définitions aujourd'hui les plus courantes du terme, celles qui sont reprises notamment par la plupart des dictionnaires en ligne, se situent entre les deux versions. Elles indiquent :

1) 互相亲爱；相亲近 Affection ou chérissement mutuel.

2) 定亲前家长或本人到对方家相看婚姻对象是否合意 Phase préparatoire à l'engagement matrimonial au cours de laquelle les parents de la personne concernée, ou la personne elle-même, se rendent dans la famille de la seconde partie pour examiner si les futurs époux se conviennent

Le Grand Dictionnaire du Chinois (*Hànyǔ dà cídiǎn* 漢語大詞典), qui ajoute également quelques exemples d'usages du mot issus de la littérature classique, retient également des définitions similaires :

1) 互相亲爱；相亲近。Affection ou chérissement mutuel

2) 男女双方亲人在议婚时安排的一次会面。Une rencontre programmée entre les familles de l'homme et celle de la femme au moment des pourparlers de mariage

(汉语大词典出版社, 2001, vol. 7下, p.1162).

être pensé en relation avec les enjeux sociaux de la Chine moderne et contemporaine plus qu'en fonction des formes d'arrangement du mariage qu'il a dû désigner autrefois, il s'inscrit également dans des généalogies et discours "traditionalistes" et "modernistes" concurrents qui s'y rencontrent et opposent. En anglais, le terme de *xiāngqīn* est parfois traduit par l'expression de *blind date* (rencontre à l'aveugle), qui renvoie implicitement aux pratiques modernes de *speed dating*. Cette traduction associe le *xiāngqīn* chinois aux modes de rencontres connus ailleurs depuis le développement d'internet, et auxquels certains de ses aspects peuvent en effet être assimilés. Malgré son caractère séduisant, l'idée qu'il s'agisse de "rencontres à l'aveugle" est cependant trompeuse, car elle oblitère son aspect central, qui ne se retrouve pas dans la plupart des autres modes de rencontre médiatisés : les enquêtes familiales auxquelles se livrent explicitement les deux parties. Par ailleurs, en masquant l'ancienneté du terme, cette traduction fait disparaitre la généalogie de traditions dans laquelle le *xiāngqīn* est souvent inscrit par ses pratiquants.

Pour dépasser ce problème, on pourrait recourir à une traduction littérale, comme je l'ai fait dans la définition vue plus haut. L'étymologie du terme *xiāngqīn* permettrait en effet de le penser comme une étape de "*familiarisation mutuelle*". Il n'est cependant pas certain que cette expression clarifie le fait qu'il s'agisse de la recherche d'un conjoint. J'ai donc préféré conserver dans ce travail l'usage du terme chinois original, plutôt que d'avoir recours à une traduction métonymique, que son caractère abstrait rendait difficile à manier. Le fait de préserver ici l'usage du terme *xiāngqīn* ne doit cependant pas être interprété comme une volonté de le réifier. Et moins encore comme l'affirmation d'une différence culturelle irrémédiable et intraduisible. Au contraire, la série de chapitres qui composera ce travail se consacrera à la compréhension de la multiplicité des usages qui sont faits de ce terme, et à l'étendue des pratiques qu'il implique, afin de ne pas détacher son sens des contextes où il est employé.

B) Des usages codifiés

Plus qu'une "familiarisation mutuelle", ou que la simple quête d'une relation à venir, le *xiāngqīn* désigne une démarche de choix du conjoint en fonction de critères qui, à défaut de déterminer le résultat de la rencontre, autorisent ou non son avènement. Il désigne

l'organisation plus ou moins formelle de la démarche, une grande part de ses modalités, et fait de la recherche active et systématique d'un conjoint une démarche socialement légitime et reconnue. Du *xiāngqīn* font partie les critères de la recherche, leur mode de détermination, et surtout l'épreuve des rencontres auxquelles l'ensemble abouti. Le terme de *xiāngqīn* recouvre un ensemble de pratiques qui existent dans un contexte historique où elles sont pensées comme indissociables. Il reflète l'importance de l'enjeu matrimonial et amoureux en Chine, dont il est l'une des manifestations les plus visibles.

À travers la diversité des sociétés humaines, les problématisations historiques d'enjeux forts tels que ceux-ci prennent souvent corps dans des institutions sociales ou culturelles originales chargées de les réguler. L'anthropologue britannique Mary DOUGLAS définit par le terme d' « institution » l'intériorisation d'une idée sous la forme d'une convention collective qui fait de ce dispositif une évidence perçue comme "naturelle". La naturalisation progressive de ces théorisations implicites est un processus intellectuel, économique, et politique, qui en fait une valeur partagée au sein du groupe social concerné (DOUGLAS, 2004 [1986] : 79). Ainsi en est-il par exemple de notions aussi communes que celles de "famille", de "parenté", ou de "mariage", dont les définitions et l'extension varient au gré des lieux et des époques, mais dont on accepte généralement le caractère logique, sans penser qu'elles puissent être relatives ou discutables.

Si l'on considère le *xiāngqīn* comme une institution morale de cet ordre, celle-ci pourrait être définie dans la société chinoise actuelle par deux aspects concrets. En premier lieu, la recherche de *xiāngqīn* est celle d'un conjoint, et non pas simplement celle d'un compagnon ou d'une compagne, et encore moins celle d'un-e partenaire sexuel-le. Le mariage en est l'objectif assumé. Ceci implique qu'il soit banal en Chine de *considérer le mariage comme un but naturel pour tout individu, et comme le cadre normal de la construction de toute famille*. Ces conventions rendent à la fois socialement quasiment obligatoire de tout faire pour sortir du célibat et pour se trouver un conjoint, et à peu près impossible de vouloir le faire en dehors du cadre légitimant du mariage. Le fait que cette approche soit vécue comme une évidence conduit à ce qu'il ne soit pas simplement difficile de *faire* autrement, mais à ce qu'il soit même compliqué de *penser* différemment. Seconde caractéristique, cette recherche est définie par des critères précis, et souvent explicitement économiques. Ce second aspect introduit l'idée que la famille — et ses membres — soient *naturellement considérés*

comme compatibles avec certains types de personnes plutôt qu'avec d'autres, et donc que cette relation puisse être *prédestinée.* Mais ces critères précis et explicitement matériels renvoient aussi à une seconde "évidence" collective, celle que *le mariage implique des responsabilités étendues à l'égard de l'ensemble de la famille.* Il ne saurait dès lors apparaître comme un enjeu purement individuel, ou simplement sentimental. Le mariage y est une question collective dont les aspects personnels et sentimentaux sont des éléments parmi d'autres.

Afin de permettre de commencer à mieux cerner notre sujet, voici un extrait de l'article « *xiāngqīn* » de l'encyclopédie collaborative en ligne chinoise *Baidu Baike*, ici consultée en juillet 2011 :

《相亲前的"相亲"

你得确定，你要找个什么样的人，对他的"硬件"有什么样的要求，比如工作，收入，家庭，学历，长相等。别不好意思，大胆说出来，这就是相亲前的"相　亲"。如果你是一个苹果，你肯定要从千万个苹果中挑一个最适合你的；如果你是一个芒果，你同样要在芒果堆中挑出那个适合你的芒果来。没有人会逼着一个"苹果"去嫁给一个"芒果"，道理明摆着，"硬件"相配率太低。》

« La "familiarisation prospective" préalable au *xiāngqīn*[10]

Vous devez déterminer le type de personne que vous recherchez, vos besoins à l'égard de son "équipement", par exemple son travail, son salaire, sa famille, ses diplômes, son apparence, etc... Il ne faut pas se sentir gêné. Pour parler de manière explicite, telle est la "familiarisation prospective" préalable au *xiāngqīn*. Si vous étiez une pomme, vous voudriez bien entendu sélectionner la pomme qui s'accorde le mieux avec vous parmi les millions de pommes. Si vous étiez une mangue, vous voudriez de la même façon extraire celle qui vous convient le mieux dans la pile de mangues. Personne ne pourrait contraindre une "pomme" à épouser une "mangue". Dans les faits, les "équipements" [des époux] sont trop souvent mal-accordés ».

10 Dans la version originale de ce titre et du texte qui le suit, le terme de *xiāngqīn* est employé deux fois d'affilé. Sa première apparition (que j'ai traduite par l'expression "familiarisation prospective"') est entre guillemets, la seconde (où j'ai conservé le terme en chinois) est sans guillemet. Je traduis donc le même terme de deux manières successives différentes, afin de mieux rendre compte des champs lexicaux différents auxquels la présence ou l'absence de guillemets renvoie dans chaque cas.

Malgré le caractère fruité du discours, cette recommandation a l'avantage d'être d'une clarté sans ambages. Le *xiāngqīn*, cette étape de "familiarisation mutuelle" qui précède le mariage, et au cours de laquelle les jeunes gens à la recherche d'un époux ou d'une épouse et leurs familles respectives font connaissance, implique des choix très concrets. Il repose sur une sélection portant sur un ensemble de critères, qui sont ici qualifiés d' "équipement" de l'individu. Un équipement "solide", puisque c'est le mot qualifiant le matériel informatique *hardware* (*yìngjiàn* 硬件), qui est employé en chinois, et non pas le terme qualifiant le matériel logiciel *software* (*ruǎnjiàn* 软件). Cette métaphore n'a rien d'innocente. Cela n'est pas — au moins dans cette définition — de personnalité ou de capacités personnelles qu'il s'agit, mais bien d'aspects beaucoup plus aisément "mesurables". En bref, le diplôme plutôt que le savoir hypothétique, la fortune plutôt que le potentiel de réussite, ou même que la promesse d'un brillant avenir. Ce *xiāngqīn* implique ainsi un regard très particulier sur les partenaires envisagés comme sur soi-même, un regard capable de trier rapidement les "pommes" et les "mangues", pour reprendre la catégorisation de cet auteur anonyme. C'est par rapport à sa situation — sociologiquement objectivée — que l'individu est donc ici jugé et évalué. Les sentiments, ce que l'on appelle en chinois le *gǎnqíng* 感情, ne sont d'ailleurs jamais évoqués dans cette définition. Comme je le montrerai, cette absence apparente est en elle-même sujette à controverses. Les questions sentimentales et morales sont en permanence au cœur des discussions à propos du *xiāngqīn*, ne serait-ce que par la manière dont on en trace les contours. Ils formeront par conséquent deux axes essentiels de cette étude.

C) Les dimensions contemporaines d'un phénomène social historique

Un phénomène transversal

Nombre de développements récents marquent les transformations des figures de la recherche du conjoint traditionnelle. Parmi ceux-ci, on peut citer : 1) le développement d'un phénomène de réunions de parents d'enfants célibataires, appelées "réunions de *xiāngqīn*", dans les parcs des grandes villes de Chine ; 2) l'ouverture et la multiplication des agences matrimoniales ; 3) l'organisation d'événements massifs de rencontres entre milliers de jeunes célibataires ; 4) le développement d'une culture de la rencontre en ligne par l'apparition de

très nombreux sites de rencontres par internet et de logiciels de messageries entre inconnus ; 5) la multiplication des émissions de rencontres télévisées de *xiāngqīn*, prises dans une course féroce à l'audience, mais aussi la multiplication des séries télévisées et films sur ce thème.

Tous ces aspects permettent d'observer et de questionner les évolutions de la construction des vies intimes et des familles dans la société chinoise actuelle, par les débats médiatiques qui y ont lieu comme par les pratiques qui y sont observables. Prises dans leur ensemble, des réunions de parents aux émissions télévisuelles, en passant par les agences matrimoniales et les arrangements familiaux informels, les pratiques du *xiāngqīn* concernent, occupent, ou distraient, de manière très directe et quotidienne, l'essentiel de la population chinoise. À un degré ou un autre, c'est la quasi-totalité des célibataires de plus de vingt ans qui sont engagés — directement ou indirectement — dans des démarches d'intermédiation matrimoniale. Et c'est la situation inverse, celle de jeunes gens qui décideraient par et pour eux-mêmes de qui sera leur conjoint, sans que le point de vue de leur entourage ni aucune considération explicitement matérielle n'entre en considération à aucun stade, qui se révèle extrêmement minoritaire, quel que soit le milieu social concerné[11]. Tous n'ont pas pour autant recours à une médiation aussi formelle que celles recouvertes par le terme de *xiāngqīn* pour trouver un conjoint, loin s'en faut. Mais ces pratiques sont malgré tout constamment omniprésentes, poussant chacun au mariage, et maintenant l'importance d'obtenir l'assentiment parental. De nombreuses études statistiques ont d'ailleurs établi à quel point l'implication de l'entourage élargi dans le choix matrimonial continuait à être une variable essentielle de l'entrée en relation, malgré toutes les transformations que les modalités du choix ont connu. Ces données issues d'enquêtes sociologiques précédentes posent un certain nombre de difficultés, et j'en présenterai une analyse critique détaillée dans ce travail[12]. Elles montrent néanmoins dans leur ensemble que, jusqu'aux années 2000, le pourcentage de couples dans lesquels les conjoints avaient été présentés par un tiers, variait, selon les localités, dans une fourchette de 45 à 80%. Passer par des intermédiaires, quels qu'ils soient, et avec toutes les nuances qu'un tel rôle peut recouvrir, reste donc un mode de rencontre

---

11 De manière symptomatique est d'ailleurs apparu en Chine, depuis 2010, un courant médiatique évoquant l'émergence d'un phénomène inverse de "mariages nus" (*luǒhūn* 裸婚), c'est-à-dire sans échanges de biens ni garanties économiques. L'importance médiatique accordée à cet épiphénomène — nécessairement très restreint socialement — prolonge les enjeux du *xiāngqīn* plus qu'il ne les contredit, en soulignant leur importance par les débats systématiques auxquels de tels choix renvoient.

12 Je les examinerai en détails durant les parties I.B et I.C du cinquième chapitre.

dominant parmi les nouveaux époux en Chine. Au delà du mode de présentation lui-même, la recherche a minima d'un accord parental demeure par ailleurs quasiment universelle. Une enquête des années 1990 établissait ainsi que le taux de mariages contre ou sans l'accord des parents (hors cas des orphelins) n'atteignait pas 1,5%[13]. Clairement, la quasi totalité des couples ne se marient qu'après approbation parentale, et la capacité à rejeter une proposition qu'ont les parents n'a rien de virtuelle. Par delà les jeunes générations, le *xiāngqīn* concerne ainsi leurs ascendants, parents et grands-parents, leurs oncles et tantes, leurs ami-e-s, et même — nous le verrons — l'État, qui prend l'affaire très au sérieux.

Ce phénomène contemporain est donc largement transversal. Inscrit dans des traditions historiques, il comporte des dimensions sociales, économiques, juridiques, culturelles et politiques, toutes très contemporaines, que je décrirai précisément. Il a également des caractéristiques morphologiques, par les formes sociales qu'il crée, qui méritent elles aussi un examen attentif. Transgénérationnel, il concerne autant les célibataires que leurs parents, et représente au-delà de ceux-ci un enjeu identitaire collectif, censé incarner aussi bien les qualités que les défauts du peuple chinois dans son ensemble. Les réunions de *xiāngqīn* sont un phénomène clivant. On est pour ou contre. On les moque ou on y a recours. Et parfois on se trouve en position de devoir faire les deux à la fois. C'est donc un fait social total, au sens historique que donnait à cette expression Marcel MAUSS (1923 : 274). Et l'étude qui en découle doit rendre compte de cette ampleur.

Les enjeux globaux du xiāngqīn

L'intégration d'enjeux matériels et collectifs à la recherche d'un conjoint approprié n'est en rien spécifique à la Chine. Et les questions qu'ouvre cette pratique ne doivent pas être isolées de celles connues ailleurs. On les retrouve dans des débats théoriques généraux autour des sentiments, de l'amour, de l'alliance, qui sont indispensables à la compréhension de l'enjeu historique et politique de "modernisation" des sociétés humaines depuis le dix-huitième siècle. Ils questionnent directement ce que la perpétuation et la transformation contemporaine de ces pratiques implique. Les éléments examinés ici soulèvent ainsi toute une série de questions sur la transformation des relations de parenté, la construction des sentiments personnels, et au-delà, la place du sujet moral individuel, au travers des relations

13 L'enquête est celle de XU Anqi (1997). Elle est présentée en partie I.C du cinquième chapitre.

inter-générationnelles tout autant que des rapports de pouvoir qui les structurent dans les sociétés modernes.

Cette dimension comparative, et le regard international porté sur ces pratiques chinoises, soulignent leurs dimensions anthropologiques essentielles. Alors que le *xiāngqīn* a pris aujourd'hui sur la scène médiatique internationale la marque d'une identité chinoise, je défendrai au contraire l'idée que c'est ce traitement qui doit en lui-même faire l'objet d'une analyse. Que les différents événements cités en début d'introduction aient fait — et fassent encore régulièrement — les choux gras des brèves de la presse dite "internationale", quand ils n'ont pas été l'objet de dizaines de reportages télévisés — c'est le cas des réunions parentales — doit nous conduire à questionner ce que représentent symboliquement des pratiques comme celles du *xiāngqīn* dans le monde contemporain. Le plus souvent, ces reportages les assimilent à une forme de vénalité marchande de la société chinoise, ou les renvoient à un certain archaïsme. Ce regard négatif révèle cependant surtout combien les histoires que l'on raconte de ces pratiques débordent le cas de la Chine. L'intérêt que celles-ci suscitent souligne tout autant les processus de transformation dans lesquels les sociétés contemporaines sont inscrites que les questionnements que ces évolutions continuent d'engager dans l'univers post-colonial qui a pris corps au cours du second vingtième siècle. C'est dans le cadre des débats et controverses — anthropologiques, historiques, politiques — autour de la place de l'amour dans le mariage que ces histoires se déroulent[14], au moins autant que dans l'historicité ancienne constamment évoquée et rappelée des "traditions" de ce pays. Le cas chinois n'est ici qu'un avatar parmi d'autres de problématiques qui traversent les sociétés humaines et font que celles-ci ne sont pas indifférentes aux questions de sexualité et d'amour "ailleurs" (FASSIN É, 2010 ; HIRSCH & WARDLOW, 2006 : 21). Et c'est en fonction de logiques similaires que sont si souvent jugées les morales sentimentales et sexuelles d'autres sociétés, que ce soit parce que les femmes sont "voilées", les mariages "forcés" ou "polygames", ou parce que les filles seraient "excisées" et les garçons "circoncis". Si je place tous ces termes entre guillemets, c'est pour souligner à quel point leurs usages dans le débat public outrepasse leurs

14 Parmi les très nombreuses références possibles sur ce sujet, qui apparaitront au cours de l'étude, on peut déjà citer l'historien britannique David J. DENBY (1994) à propos de l'importance de l'amour dans les débats des dix-huitième et dix-neuvième siècle en France ; ou le travail de Stephanie COONTZ (2005) pour une perspective de plus long terme sur l'émergence historique du mariage d'amour.

significations concrètes, pour devenir l'objet de « thématisations »[15] en fonction desquelles nous classons, pensons, et établissons des barrières culturelles et morales — souvent hiérarchiques — entre les sociétés et pratiques ainsi désignées, quand ce n'est pas plus abruptement entre bien et mal, ou entre civilisation et barbarie. L'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples homosexuels en Amérique comme en Europe depuis plusieurs années a fait l'objet de thématisations similaires (FASSIN É, 2006 ; DESCOUTURES & all. (dirs), 2008), en repoussant les sociétés où celui-ci n'avait pas eu lieu hors de l'espace moral du "progrès". L'ordre du sexuel et de l'amoureux sont devenus le lieu où s'exprime le plus aisément le jugement moral, fondant parfois la base de nouveaux racismes, comme la référence à l'homophobie supposée des sociétés extra-occidentales, notamment islamiques, a tendu à le montrer en France au cours de la dernière décennie (BILLAUD & CASTRO, 2013). C'est cet ensemble de questions où le politique le dispute au trivial, et qui trouvent dans l'indignation morale et les attachements interpersonnels autant leur aboutissement que leur initiation et le mode de leur pratique, que je désignerai par la suite sous le terme de *politiques sentimentales.*

Ces controverses montrent que ces questions dites "intimes", loin d'être à l'écart du débat public, se trouvent précisément aujourd'hui en son cœur. Elles forment la base d'échanges publics nombreux et souvent virulents, en opposant les unes aux autres des "sociétés" ou des "civilisations" cristallisées, uniformisées, et désignées par quelques pratiques présentées comme en étant caractéristiques. Ce qu'Éric FASSIN qualifie de « démocratie sexuelle » (FASSIN É, 2006) se redouble ici d'une dimension *affective*, qui engage questionnements culturels et identitaires, non seulement entre nations mais également au sein de chacune d'elles, et dont l'enjeu central est la manière la plus appropriée de s'aimer et de former famille. Les questions de "l'autonomie individuelle" ou de la "liberté", face aux appels conservateurs au respect des "traditions" s'y retrouvent constamment. La Chine et ses controverses sur le mariage et l'amour s'inscrivent totalement dans ces débats, et cette étude

15 J'emprunte cette expression à Elizabeth POVINELLI, qui, l'emprunte, quant-à-elle, à Jürgen HABERMAS. Dans son ouvrage *The Empire of Love*, POVINELLI reprend la distinction que celui-ci introduit entre « thématisation » et « coercition ». Si la première n'implique pas nécessairement la seconde, elle est cependant le moyen par lequel sont classés et désignés personnes, rôles, ou objets, comme autant de catégories à partir desquelles s'organise la vie quotidienne, et par lesquelles peuvent donc être distingués les gens ou les pratiques. Ainsi, par exemple, pour qu'une discrimination en termes de "race" ou de type de "sexualité" soit possible, encore faut-il qu'ait été imposé un ordre qui conduise à ce que les personnes acceptent de s'y classer ou d'y être classées, et de s'y identifier ou au moins de s'y reconnaître (POVINELLI, 2006 : 165-174).

devrait ainsi permettre — en miroir — de mieux saisir ce que parler d'amour veut dire plus généralement dans le monde présent.

II. ENTRE ÉCONOMIE ET SENTIMENTS : LES DIMENSIONS THÉORIQUES DE L'ÉTUDE DU XIĀNGQĪN

Un questionnement transversal parcourt ce travail : le lien ténu et ambivalent qui unit économie et sentiments. Plus précisément, c'est la gestion entre les contraintes a priori opposées que représentent la nécessité de garantir sa survie matérielle et l'idéal de choisir un conjoint en fonction de ses qualités personnelles et de l'affection qu'on lui porte qui est au cœur de cette étude. Issu d'une longue tradition de recherche portant sur la relation complexe entre intimité et intérêts (ZELIZER, 2005) ou entre sentiments et raison (PACHE HUBER, 2004), ce couple fondateur ambigu est présent tout au long de mes chapitres, du premier au dernier, sous des angles bien différents. Au cœur du terrain ici exploré se trouve donc le marché. Un marché défini par ses contraintes, ses limites, ses traditions, ses mœurs, et l'ensemble des éléments qui ont un impact sur le choix — réputé décisif, car "normalement" définitif — d'un conjoint. Aux contraintes économiques fondamentales qui le définissent, ma recherche associe deux éléments incontournables. Le premier est l'importance des sentiments et affects des acteurs. Non seulement par l'importance qu'ils attachent, par exemple, à l'amour, mais également par les émotions, telles que l'angoisse, que les conditions politiques et économiques du marché dont ils sont captifs génèrent chez eux, et qui inscrivent leur quête dans une temporalité marquée par l'urgence. Le second porte sur la manière dont les individus qui y évoluent coopèrent. Le domaine qui organise la façon dont ils se pensent comme proches ou au contraire comme différents porte un nom : la morale, ici entendue comme un ensemble d'éléments non-matériels qui régissent l'espace social. Les questions de moralité, et les valeurs de probité et de confiance qui leurs sont associées sont un aspect déterminant de ce marché, de comment on s'y qualifie ou s'y disqualifie, et de l'opération d'évaluation qui y est liée. Finalement, ces trois aspects pensés ensemble questionnent ce que signifie vivre en Chine dans les conditions actuelles. La manière d'y trouver un emploi ou d'y acquérir un appartement, l'organisation de la vie quotidienne, des horaires de travail, les temps de loisirs, la façon dont on y fait connaissance, et dont on prend des décisions sur le choix de ses études

ou de son conjoint. L'ensemble de ces éléments se tiennent coude à coude. Et la question centrale vers laquelle ils nous portent est celle du lien entre sujet et société, tel qu'il se constitue par le dialogue quotidien entre personnes, mais peut-être surtout ici, en dialogue avec un État aux prétentions hégémoniques. Mon approche recoupera donc des questions de sociologie économique, d'anthropologie des émotions, et d'anthropologie morale, pour penser la vie sociale et la place des individus, et le lien entre éthique individuelle et morale collective.

Voyons à présent les grandes lignes de ces questionnements théoriques.

A) La guerre des célibataires : marché et concurrence de l'économie matrimoniale

« Je suis en train de disparaître en fumée sur le champ de bataille d'une guerre du *xiāngqīn* », écrivait le jeune homme cité en amont de cette introduction. L'expression de « *xiāngqīn dàzhàn* 相亲大战 » — la "guerre du *xiāngqīn*"[16] — qu'il emploie est apparue dans les médias chinois au printemps 2010, initialement pour qualifier la concurrence acharnée pour l'audience à laquelle se livraient différentes émissions télévisées de rencontres. L'expression a alors rapidement gagné en popularité[17]. Le succès de cette formule est significatif du ressenti vis-à vis des pratiques du *xiāngqīn,* telles qu'elles sont menées et vécues, comme de la violence sociale qu'elles incorporent. Le caractère guerrier de cette expression et de la réalité commerciale qu'elle décrit sont en tout cas symptomatiques du caractère sensible de ces questions aujourd'hui en Chine. Que ces émissions reçoivent un tel écho qu'elles peuvent être considérées comme un véritable phénomène de société peut difficilement être vu comme anodin. Qu'elles génèrent des débats publics jusqu'à provoquer une "rectification" par les autorités de contrôle de l'audiovisuel, moins encore. Et que l'expression "guerre du *xiāngqīn*" soit ensuite reprise par certains jeunes gens pour décrire la forme de concurrence illimitée pour le mariage et la "réussite" dans laquelle ils se sentent

16 Le mot *dàzhàn* 大战 pourrait alternativement être traduit par celui de "bataille". Le pluriel n'étant pas qualifié pour les noms communs en chinois, l'expression entière peut également être lue au pluriel de différentes manières : guerres du *xiāngqīn*/guerre des *xiāngqīns*, etc.

17 Le moteur de recherche internet chinois Baidu relevait, en août 2011, environ 2,6 millions de résultats, pour une requête ayant pour titre 《相亲大战》 (guerre du *xiāngqīn*). Une requête sur le terme de *xiāngqīn* seul renvoyait pour sa part alors à plus de cent millions de résultats.

emprisonnés, vraiment pas non plus… L'aspect "martial" par lequel cette recherche de conjoint est décrite permet de mieux comprendre la vie quotidienne telle que ceux-ci la ressentent.

L'expression de la vie sociale comme guerre de tous contre tous n'est pas en soi une formulation originale des rapports sociaux. C'est ce que montrent par exemple les travaux de Michel FOUCAULT au Collège de France en 1976, et son décorticage de la centralité de cette idée chez HOBBES ou BOULAINVILLIERS (FOUCAULT, 1997). Et dans le cas ici cité, la guerre parle en premier lieu de concurrence illimitée, comme dans le cas des émissions de télévision auxquelles s'appliquait initialement l'expression. Une concurrence féroce, guerrière, pour la survie et la réussite économique, donc. Généralement, l'évocation sociologique du « marché matrimonial » relève de l'abstraction, celui-ci pouvant rarement être observé autrement que par des statistiques ou de manière très fragmentée, et ladite concurrence n'est donc pas directement observable. On en repère cependant les contours par les descriptions des modes de rencontre et de l'évolution des critères d'évaluation qui y prévalent (BOZON, 2009). On observe ceux-ci par le prisme des transformations des modes et des lieux de « découverte » du conjoint (BOZON & HÉRAN, 2006) ; dans la description d'un bal de campagne où la maladresse des anciens dominants, incapables d'aborder une partenaire de danse, dévoile des transformations sociales qui les place en concurrence directe avec des concurrents autrement éduqués et plus enhardis (BOURDIEU, 2002B) ; par la transformation des modes d'approche et d'évaluation des partenaires potentiels, de la Chine rurale septentrionale (YAN, 2003) à la Grèce musulmane du Rhodope (VERNIER, 2013). Le marché en tant que tel reste cependant généralement invisible, soit qu'il se passe à l'intérieur d'espaces clos, soit qu'il soit trop distendu et éparpillé entre une multitude de lieux pour s'incarner nulle part d'une manière unifiée et visible au regard. Même si l'on peut penser que dans certains cas le bal, la discothèque, ou la rue, en tiennent lieu. Il est rare cependant qu'il se présente clairement comme tel. Un cas proche est présenté dans le travail de Véronique PACHE HUBER en Inde : les « foires de rencontres » qui se sont développées à l'intérieur de la caste indienne des Maheshwari depuis les années 1980 (PACHE HUBER, 2002). Mais le cas étudié par l'auteure révèle la création d'une institution extrêmement organisée et formellement fermée aux autres castes, qui vise à étendre la solidarité interne, notamment en apportant une assistance à ses membres les plus fragiles, en les aidant à résoudre dans un cadre relativement festif l'une de

leurs difficultés les plus importantes. C'est donc l'exact inverse de l'espace ouvert, non-organisé, et d'une concurrence qu'aucune solidarité visible n'atténue que mon propre terrain montrera en Chine contemporaine.

Dans la présente recherche, le marché matrimonial se donne donc à voir au grand jour. Sa visibilité et la virulence de la compétition qui y règne sont en même temps les ressorts de l'importance qui y est accordée aux deux éléments qui suivront et qui en sont dépendants : les sentiments et la morale. Avant cela, il requière cependant un certain nombre d'éléments de mesure factuels, qui fondent son économie. L'optimisation du choix matrimonial en fonction des conditions disponibles y est un aspect central, et avec elle la détermination et l'évaluation des critères, auxquels s'ajoute encore la crédibilité qu'on leur associe. Ce marché se présente ainsi sous un jour proche de celui de l'emprunt ou d'une opération de fusion-acquisition entre entreprises. Conduite de gré à gré, l'opération s'appuie sur des courtiers formels ou informels (des marieuses, des agences matrimoniales, des proches connaissant le partenaire envisagé), chargés d'évaluer le crédit qu'on peut attribuer au futur conjoint et à la contribution matérielle qu'il prétend pouvoir apporter à l'union. Les parties contractantes au mariage sont deux familles qui y apportent un investissement équivalent et en même temps réciproquement exorbitant : leur unique enfant, leur héritage et somme toute leur avenir. Elles cherchent donc à s'assurer par tous les moyens qu'elles ne courent pas le risque de tout perdre, et à optimiser la rentabilité de leur investissement autant qu'elles le peuvent. Nous verrons que ce discours économique analytique est parfois présent textuellement sur le terrain. Même lorsque tel n'est pas le cas, l'analyse gagne cependant à reprendre l'attitude de « dévoilement » bourdieusienne en rendant compte des rapports de force sociaux et économiques structurellement inégalitaires et discriminants que masquent les discours affectés des participants.

Si l'expression affective peut — jusqu'à un certain stade — être perçue comme l'objet d'une manipulation visant à voiler la protection d'intérêts économiques, au détriment des classes sociales dominées, et souvent au sein-même des familles au détriment des femmes, je ne suis cependant pas la piste qui consisterait soit à l'y réduire soit à l'écarter, au nom des luttes et des rapports de force qu'elle recouvrirait, et qui limiterait mon analyse à éclairer d'une lumière froide la socio-économie d'un marché implacable. Nulle part en effet, l'humain ne me parait posséder la rationalité que la théorie historique de l'*homo œconomicus* lui prêtait

autrefois arbitrairement. Et il est impossible de retranscrire l'opération du *xiāngqīn* sous la forme d'une équation dont il suffirait de retrouver les variables majeures pour en prédire les conséquences[18]. Chacune des valeurs entrant en ligne de compte peut se voir qualifier différemment en fonction de points de vue variés et très difficilement systématisables. Si des dynamiques peuvent y être repérées, et que la métaphore du marché décrit de manière pertinente ces transactions, là se trouve cependant également sa limite : l'optimisation du choix individuel se perd dans l'idiosyncrasie des échanges. Conjointement à l'examen du marché, je suivrai donc également deux autres pistes.

B) De tout leur être : penser la place des sentiments et des affects

Quels peuvent être les enjeux sentimentaux du *xiāngqīn* ? « Aucun », répondent spontanément la plupart des sinophones[19] quand on leur pose la question. La plupart, reprenant la vision de l'opération comme celle d'un marchandage cynique, insistent sur le fait que le *xiāngqīn* et les sentiments n'ont rien à voir, car il s'agit plutôt d'une question d'ambition et de responsabilités familiales et sociales. L'aversion et le rejet que provoquent couramment ces pratiques, mais aussi la responsabilité familiale et l'amour parental au nom desquels elles sont fréquemment engagées, montrent pourtant à quel point leur lien aux sentiments personnels est ténu. Le texte de blog cité en amont de cette introduction montrait par ailleurs à la fois le caractère controversé de la manière qu'avait son jeune auteur d'associer recherche du conjoint et attachement amoureux, et leur indissociabilité à ses yeux. « J'ai égoïstement la conviction que l'amour et le *xiāngqīn* doivent ne faire qu'un », écrivait-il. Pourquoi cette conviction serait-elle égoïste ? Nous voilà au cœur du sujet.

Avoir recours à un vocabulaire martial tel que celui de la guerre pour qualifier des relations matrimoniales dans un monde social a priori pacifié est symboliquement violent. En affirmant penser égoïstement que l'amour et le *xiāngqīn* devraient se confondre, ce jeune homme admettait que tel n'est pas l'enjeu pour la plupart de ses contemporains. S'il

18 Il existe cependant des tentatives de procéder à une telle approche. C'est notamment le cas dans un article économique récent portant sur l'importance des conditions du choix du conjoint et de leur effet sur le soutien accordé postérieurement par le couple à leurs parents, cf. HUANG, JIN, XU (2015).

19 Les locuteurs du mandarin, c'est-à-dire en grande majorité, des Chinois.

« disparaît en fumée sur le champ de bataille d'une guerre du *xiāngqīn* », c'est parce qu'il est confronté à la récusation sociale du sens qu'il souhaiterait donner à ses sentiments, auxquels il donne priorité. La lutte qui le fait disparaître est aussi symbolique que la disparition sociale programmée à laquelle semble le vouer son échec à trouver une compagne. Elle est inscrite dans une problématisation radicalement dramatique de l'enjeu matrimonial. La bataille qu'il décrit, la perte d'estime de soi qu'il évoque, montrent que si son corps est engagé dans une lutte, celle-ci est en large partie construite sur un mode sentimental, et s'inscrit dans un champ économique et politique qui en fait un enjeu social essentiel.

Si l'importance qu'il accorde à l'amour, si le sentiment d'injustice et la terrible angoisse qu'il exprime, parlent ici directement au lecteur, ils ne sont pourtant pas sans ambiguïté. Ceux qui lui répondent ou le critiquent pour son exigence expriment, eux, d'autres façons l'importance qu'ils accordent aux sentiments. Qui faudrait-il alors croire ? Les études anthropologiques sur l'amour, de celle de Lila ABU-LUGHOD chez des Bédouins d'Égypte (1999 [1986]) à celle de Linda-Anne REBHUN au Brésil (1999) ont établi la diversité des modes d'expression des sentiments à travers les sociétés humaines. La sensibilité personnelle du chercheur est par ailleurs, de Georges DEVEREUX (1980 [1967]) à Renato ROSALDO (1993 [1989]), tantôt appréhendée comme un outil essentiel de l'approche scientifique de la réalité sociale, tantôt sur le mode littéraire d'une compréhension engagée n'ayant pas vocation au nom de science (BEHAR, 1996). A minima, cette recherche ne pouvait faire l'économie d'une attention aux émotions exprimées par les personnes rencontrées, aux contraintes sociales qui leur pèsent et les justifient, et à la manière dont certains d'entre eux ont cherché à m'en faire part. En bref, à la manière dont ces tonalités affectives sont essentielles comme mode de compréhension et de transmission émotionnelle (DAS, 2007), sans faire abstraction pour autant du fait qu'elles sont potentiellement l'objet d'appropriations et de manipulations collectives visant à masquer des intérêts économiques moins naïfs (HOCHSCHILD, 2012 [1983] ; VERNIER, 1991). En m'inscrivant dans la prolongation des travaux conduits par l'anthropologie des émotions depuis la fin des années 1980, j'ai voulu penser ces problématiques en ne renonçant ni à une forme de compréhension sensible de mes interlocuteurs, ni à l'éclairage de dimensions historiques, socio-économiques, et politiques, et donc à faire de ce que je désignerai comme "l'échelle affective" de mon enquête un élément essentiel de l'analyse.

C) Indignations : penser la place sociale de la moralité

Le registre moral tend fréquemment à l'emporter sur les analyses sociales et politiques dans les discours médiatiques comme dans la vie quotidienne. Le traitement négatif de la société chinoise et des manières de — ne pas — s'y aimer, par la presse internationale comme par les discours les plus banals en Chine, n'a ici rien d'unique. Que ce soit autour de l'épidémie de sida et des moyens médicaux choisis pour la traiter en Afrique du Sud (FASSIN D, 2006a), autour des conséquences de l'accident nucléaire de Tchernobyl en Ukraine (PETRYNA, 2002), autour du cas d'une rumeur africaine sur des "voleurs de sexe" (BONHOMME, 2009), ou encore autour de l'amour et de la sexualité dans les banlieues françaises (CLAIR, 2008), les débats nationaux et internationaux et les clichés qu'ils véhiculent trouvent souvent leur ressort principal dans une forme d'indignation morale. Les sociologues et les anthropologues qui s'emparent de ces thèmes prennent ensuite à leur charge de re-questionner les a priori qui sous-tendent ces raisonnements. Cette prééminence frappante à notre époque du jugement en termes de sentiments moraux — constitutive de la *raison humanitaire* examinée par Didier FASSIN (2010b) — sur l'analyse contextuelle et sociologique, est la marque d'un contexte historique. Concernant la société chinoise et les questions qu'elle suscite dans la presse internationale occidentale, les questions d'immoralité (exprimées par les champs lexicaux de la corruption, de l'exploitation, du non-respect des droits de l'homme, de la colonisation, de la répression, de l'autoritarisme, de l'arbitraire, de la déloyauté, de la pollution, du plagiat, de la contrefaçon...), et en particulier leurs dimensions sexuelles (contrôle des naissances, avortements forcés, stérilisations, enlèvement d'épouses, mariages arrangés ou forcés, révolution sexuelle, exploitation sexuelle, viols, patriarcat, prostitution, féminicide...), bénéficient d'une grande visibilité publique. La plupart des reportages et des discours consacrés aux pratiques du *xiāngqīn* au cours des dernières années s'inscrit dans cette veine.

La morale qui se met en place dans ce type de reportages n'est pas neutre. Elle établit et fixe des normes en définissant de bonnes comme de mauvaises manières de penser le personnel et l'intime. Le rattachement des questions sentimentales à la morale en procède. En "problématisant" la sexualité ou l'amour chez des peuples lointains, comme on les avait auparavant analysés en fonction de leurs modèles de "parenté", on produit un artefact :

l'image de sociétés arriérées qui servent avant tout à symboliquement justifier la "normalité", la "moralité", ou la "modernité" des nôtres (MOORE H, 2011 : 98 ; POVINELLI, 2006 : 215-216). Les sociétés concernées par ces jugements n'en sont pas pour autant immunisées. Dans le cas du *xiāngqīn*, ces questionnements moraux canalisent même nombre des tensions sociales internes à la Chine. C'est bien là en effet que ces jugements émergent généralement, avant d'être repris et relayés par la presse internationale. Ils participent ainsi de la co-constitution d'un pays virtuel qui se pense comme entité cohérente et prend sa propre "moralité" pour objet et pour questionnement central. La circulation des jugements et des évaluations morales qui entoure le *xiāngqīn* est donc un enjeu essentiel.

L'un des traits les plus flagrants des discours qui s'y tiennent aujourd'hui concernant l'état moral du pays est l'évocation régulière de l'idée qu'une "crise morale » qui y serait en cours, redoublée d'une crise générale de la "confiance" (KLEINMAN & all. (eds.), 2011 ; YAN, 2009a, 2009b, 2011 ; ZHENG & PENG, 2003). En témoignerait l'impossibilité d'y prêter confiance à autrui comme aux institutions sociales. Comme le montrent régulièrement l'actualité et nombre de recherches, cet aspect y est aujourd'hui devenu une préoccupation majeure de la vie quotidienne. Cette "problématisation" que font les acteurs et les observateurs du monde chinois contemporain ne saurait être considérée comme anodine ou sans effet. Et le chercheur peut difficilement être considéré comme en position d'extériorité vis-à-vis des discussions auxquelles il est confronté, qu'il évoque, examine, ou auxquelles il prend part. Comprendre le raisonnement historique qui conduit à ces analyses est donc un enjeu primordial. Il consiste cependant moins à chercher à retracer la "vérité" d'une histoire qu'à observer, à travers la moralisation des sentiments amoureux, ce que nous pouvons comprendre de la vie en Chine à travers l'analyse de l'économie morale[20] de ce phénomène. Examiner, en situation, comment moralité et pratiques s'articulent dans des situations concrètes, en rendant compte de leur « impureté » et de leur « indétermination » (FASSIN D & EIDELIMAN, 2012 : 10), c'est se donner les moyens de saisir le poids de la morale dans le corps social.

Le présent travail sera l'occasion d'examiner le processus par lequel s'est fondé un domaine de singularité autour d'un questionnement sur "l'amour", les sentiments et les

20 Je m'appuie ici sur la définition qu'en propose Didier FASSIN, c'est-à-dire « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (FASSIN D, 2009b : 1257).

implications sociales du choix du conjoint dans la Chine des années 2000, cristallisé dans le vocable de *xiāngqīn*. Par-delà l'originalité de la synthétisation de ces questions dans un vocabulaire qui les "pense" ensemble, il s'agira également de questionner ce thème en le reliant aux phénomènes équivalents par lesquels les questions sentimentales et le mariage ont été mis en exergue comme caractéristiques du processus de "modernisation" dans nombre d'autres pays. Je questionnerai donc ici, non pas simplement des pratiques, mais la manière dont celles-ci sont envisagées comme un enjeu moral dans la Chine contemporaine, et ce que les disputes et les débats qui s'organisent autour de l'enjeu matrimonial nous apprennent sur la constitution politique d'un sujet amoureux.

D) Problématiser le xiāngqīn comme manifestation d'un lien social

Pris ensemble, l'enjeu du marché et les dimensions sentimentales et morales que j'y rattache conduisent à questionner la place de l'individu dans une société en transformation rapide. Les aspects anthropologiques de ce débat ont dans la tradition sinologique une importance ancienne. Longtemps, certaines formes d'orientalisme ont conduit à penser que l'individu était en Chine effacé par la soumission à sa famille qui lui était imposée. Il n'y aurait jamais vraiment existé, ou tout du moins pas au sens où l'entendrait l'exigence des subjectivités "modernes" européennes. Plus que de simplement procéder à un rejet convenu de ces analyses, je m'attacherai à repenser leur importance historique et politique, notamment en tant que "problématisation" ancienne productrice d'effets historiques observables. Par la suite, raccrocher ensemble les trois grands objets théoriques que sont les sentiments, la morale, et le lien entre individus et familles, me permettra ainsi de proposer une alternative. Concernant le mariage en particulier, la position sociale du sujet est souvent évaluée en fonction de la mesure de sa capacité à "choisir" son conjoint de manière indépendante, et donc à s'écarter des institutions sociales "traditionnellement" chargées d'opérer ce choix (les parents, la famille élargie, l'intermédiaire, la coutume…). En choisissant par lui-même la personne avec laquelle il souhaiterait partager sa vie, l'individu affirmerait son autonomie et sa modernité. Cet aspect fait de l'amour un enjeu central du processus de modernisation dans un grand nombre d'études théoriques et philosophiques historiquement très influentes. A contrario, la personne qui ne choisit pas seule son conjoint serait donc peu moderne car

incapable d'autonomie, et par là d'innovation. C'est à partir de ces mêmes termes que la question a été posée en Chine au début du vingtième siècle, en particulier après la première révolution chinoise (1911), dans les débats intellectuels et politiques, où l'amour et le mariage ont occupé une place centrale. Cette histoire déjà ancienne sera retracée au premier chapitre, mais la question de l'autonomie individuelle s'est prolongée bien au-delà de ces événements, particulièrement à travers les débats conduits jusqu'aujourd'hui en sciences sociales. Elle se posera donc de manière transversale tout au long de l'ouvrage. Elle reste par ailleurs un aspect toujours saillant des débats politiques contemporains, notamment lorsque la nouvelle génération urbaine née depuis le début des années 1980 se voit qualifiée d' "égoïste" (*zìsī* 自私) et de trop "individualiste" (*zìwǒ* 自我). L'un des enjeux de cette étude sera donc de proposer une analyse observant comment vie intime et vie politique se trouvent entremêlées dans la construction quotidienne des relations sociales.

De l'approche traditionnelle, je chercherai à me détacher en poussant l'analyse vers d'autres directions que celle de la pesante opposition habituelle entre tout et partie. Ce sont beaucoup plus les liens et les dynamiques qui attachent mes interlocuteurs ensemble, ou qui les détachent les uns des autres, qui m'intéresseront dans cette étude. La problématisation de ce raisonnement circule à travers mon travail, qui part du questionnement historique sur l'amour au premier chapitre pour se conclure sur les politiques du sujet qui en découlent au dernier. Les subjectivités éthiques et les sentiments personnels qui m'intéressent apparaissent comme les fruits de co-élaborations collectives, constituant une modernité chinoise qu'il est utile de chercher à saisir en dehors des habituels raisonnements dichotomiques. Il s'agit de questionner le lien qui unit les personnes plutôt que de les penser comme autant d'unités séparées. Pour échapper à l'opposition rigide entre unité individuelle et collectifs sociaux, il me parait utile d'examiner comment, « de proche en proche », se bâtit la vie quotidienne et se composent des « manières de tenir ensemble » (THIREAU, 2013 : 20). J'essaye ainsi de construire une lecture sociologique de ces discours sur l'amour, la morale et l'individu, comme autant d'éléments essentiels pour permettre une compréhension plus apaisée d'un univers social et politique compliqué et que les lectures trop radicales desservent. Récusant l'opposition habituelle entre individu et famille, j'examinerai en revanche comment à l'intersection entre marché, affects et morale, se situe la question des alliances et rapports

sociaux, et comment se transforme la construction des relations sociales dans une Chine remodelée par l'économie — comment responsabilité à l'égard de ses proches et hyper concurrence peuvent tenir ensemble. Dans le présent cas, si l'évolution des critères, des modes de rencontres, la réévaluation des rôles respectifs des différentes générations, la transformation générale des structures de la vie sociale et des valeurs socio-politiques qui y sont officiellement défendues, le bouleversement du sens du mariage par l'explosion littérale du nombre de divorces, participent à la transformation en profondeur de ce qu'Eva ILLOUZ appelle « l'architecture du choix » amoureux (ILLOUZ, 2012), celle-ci se fait pourtant sans la disparition de la référence à l'entourage. Elle doit dès-lors être examinée, et avec elle les implications politiques d'un discours sur la bonne manière d'être Chinois aujourd'hui.

La question de ce lien interindividuel comporte des dimensions politiques majeures, tant celui-ci peut être considéré comme le pivot de la possibilité de « tenir ensemble » ou comme le nœud de formes d'ententes déloyales qui sont par exemple au cœur des campagnes autour du thème de la « corruption ». Mais aussi parce que l'encadrement social et politique du choix du conjoint et des idées qui prévalent dans le mariage sont un élément décisif de la gestion par un État de sa population. À l'échelle inter-individuelle, penser la nature de ce lien signifie cependant trop souvent vouloir en faire un outil d'identification d'un type particulier de société qu'il faudrait classer parmi une série de modèles théoriques typiques, quitte à forcer quelque peu le trait en uniformisant des pratiques très diverses sous une même appellation. Je souhaite résister à cette tendance. En examinant la société chinoise, nous ne pouvons ni écarter la multitude des mouvements de résistance, de contestations, et de luttes contre l'arbitraire et la peur qui s'y rencontrent au quotidien, ni la présence de formes de corruptions systémiques, ni encore ceux qui disent — sans que nous ayons le droit de les réduire aux victimes d'une manipulation collective — se satisfaire des modes de gouvernance de leur société, voire les soutiennent. Le *xiāngqīn*, sujet très concret et véritable "fait social total", nous donne l'opportunité de mesurer la diversité et la complexité de choix quotidiens, tout en évitant les réductions arbitraires. Observer l'importance des pratiques du *xiāngqīn* ne signifie donc pas non plus écarter le fait qu'existe en Chine la possibilité, exercée par certains, de résister à la pression sociale pour décider entièrement indépendamment de l'organisation de sa vie intime. Mais c'est en même temps accepter que ceux qui résistent ne le font pas nécessairement de la

manière dont nous le penserions[21], et que la façon dont les individus habitent leurs libertés personnelles passe fréquemment par des pratiques que nous associons un peu trop rapidement aux oppressions de leur gouvernement. Il faut donc comprendre pleinement les « technologies de l'individu » (FOUCAULT, 1988) qui rattachent ces "citoyens" à leur "État", et pour le moins à la "société" dans laquelle ils vivent, et cerner comment s'aimer, se choisir ou vivre ensemble, y sont intimement reliés. Aux idées d' "obéissance" ou de "conformisme" auxquelles tendrait à renvoyer une analyse trop extérieure à la société chinoise, je privilégierai ainsi une approche dans laquelle les rapports de pouvoir, plutôt que de manifester simplement l'oppression des uns sur les autres, participent à les co-constituer et à les distribuer comme membres d'un espace commun où chacun apprend à se construire comme sujet politique, mais aussi comme membre d'une famille ou partenaire d'un couple, et à y prendre place.

III. TERRAIN ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

A) Présentation du terrain

La recherche dans laquelle est enraciné ce travail est plus ancienne que ce que la plupart des exemples qui seront repris nommément au cours de l'argumentation ne pourrait laisser penser. C'est en effet à la suite d'un terrain long et déjà très avancé que mes questionnements autour du *xiāngqīn* ont pris corps, comme j'en faisais le récit plus haut. Le terrain sur lequel est fondé ce travail remonte à un premier séjour d'études et de recherches conduit à Pékin à l'été 2006. Et c'est même à une année plus tôt que remonte leur véritable origine, lors d'un précédent séjour de deux mois dans le sud de la Chine à l'été 2005. Ce sont les rencontres que j'avais alors faites avec de jeunes touristes chinois, dans une auberge de jeunesse du nord de la province méridionale du Yunnan — où je m'étais installé provisoirement et m'étais lié d'amitié avec les jeunes propriétaires — qui avaient commencé à éveiller ma curiosité sur la manière dont se construisaient les couples dans cette société qui m'était alors totalement

21 Je pense ici notamment aux mouvements de résistance "fondés en droit" ou "légitimes" [*rightful*] étudiés par Kevin O'BRIEN & LI Lianjiang (2006), aux usages populaires de l'administration officielle des « Lettres et Visites » qu'ont analysés Isabelle THIREAU et HUA Linshan (2010), ou encore aux attentes normatives révélées par l'étude des modes de résolution ruraux des « disputes » (THIREAU & WANG (dirs.), 2001).

étrangère. La complexité que j'y décelais m'avait incité à m'intéresser à ce sujet. J'avais dès lors décidé d'en faire le thème de mes recherches pour les années suivantes. À l'été 2006, je restais donc deux premiers mois à Pékin pour commencer une recherche de master en anthropologie. J'y retournais encore six mois l'année suivante, afin de poursuivre cette recherche sur les questions de sexualité parmi des groupes de jeunes étudiants et de travailleurs, au printemps 2007. Ces premières recherches permirent de réunir les données à partir desquelles je rédigeais le mémoire de master que je validais cette année là (PETTIER, 2007), et à la suite duquel j'entrais l'année suivante en programme de doctorat en anthropologie. Au printemps 2008, je passais quatre mois dans la ville de Chengdu, capitale de la province du Sichuan, environ deux-mille kilomètres plus au sud. Malgré les conditions particulièrement compliquées de ce séjour, qui connut successivement des mouvements de révoltes au Tibet (qui entraînèrent en France des manifestations de soutien à la cause tibétaine qui ne me valurent pas beaucoup d'amitié de la part des autorités auprès desquelles je sollicitais des entretiens), puis le tremblement de terre de Wenchuan, à une centaine de kilomètres de Chengdu, qui fit près de quatre-vingt mille morts, désorganisa comme on s'en doute l'ensemble de la province, et déstabilisa évidemment également l'auteur de ses lignes, je consacrais principalement cette période à un second master que je conduisais alors en parallèle en sciences politiques. Celui-ci fut dédié à une enquête sur les modalités d'application de la politique de l'enfant unique dans cette province de quatre-vingt dix millions d'habitants (PETTIER, 2008). Poursuivant mon exploration des questions d'intimité, de sexualité, et de construction des couples, entre les villes de Pékin et Chengdu, au cours des années suivantes, je passais encore un total de près de seize mois supplémentaires (en trois séjours) dans ces deux villes entre l'automne 2008 et l'été 2010. C'est ainsi près de deux années et demie que j'ai consacrées à l'exploration des thèmes de la sexualité, des vies amoureuses, et de la reproduction, de 2006 à 2010, même si le thème du *xiāngqīn* ne devint concrètement central dans ma recherche qu'à partir de 2009. Ces séjours multiples furent par ailleurs presque toujours accompagnés de la poursuite d'un apprentissage linguistique, par des inscriptions successives à l'Université Normale de la Capitale (首都师范大学) et l'Université Centrale des Nationalités (中央民族大学), à Pékin en 2006 et 2007 ; puis à l'Université du Sichuan (四川大学) à Chengdu en 2009. Je me consacrais également à cet apprentissage à

chacun de mes retours en France dans le cadre d'une licence de chinois poursuivie à l'école des langues orientales (Inalco), où celle-ci fut validée à l'été 2009.

Si les questions du *xiāngqīn* n'ont pris que tardivement une place centrale dans mes travaux, j'y ai été conduit par l'ensemble de mes recherches précédentes. Les difficultés que m'évoquaient les jeunes gens, les critiques qu'ils me disaient subir à propos de leur célibat de la part de leurs familles, et les rejets que certains avaient à endurer de la part de leurs belles-familles potentielles, étaient suffisamment présents quotidiennement pour que je choisisse de réorienter ma thèse vers ces questions. L'enquête sur la construction des vies intimes que je réalisais m'amenait ainsi en permanence à entendre évoquées les "pressions" que les jeunes gens des deux sexes disaient recevoir de leurs parents pour qu'ils se marient rapidement et convenablement. La répétition constante de tels discours resta longtemps pour moi un motif de questionnement, les ascendants de mes interlocuteurs ne m'étant le plus souvent pas directement accessibles. Sur ce plan, l'étude conduite à partir de 2009 constitua — comme on le verra — un retournement complet de situation, puisque ce sont ces parents dont j'ai alors fait mes interlocuteurs privilégiés, en me rendant dans les lieux où certains d'entre eux se retrouvaient afin d'aider leurs enfants à trouver un conjoint et se marier.

Poursuivant la dynamique précédente, j'ai alors alterné les terrains de recherche entre les villes de Pékin et de Chengdu, en tachant de systématiser mon approche par la multiplication de mes participations à plusieurs réunions de *xiāngqīn* au centre des deux villes, et par l'exploration des terrains contigus que cette fréquentation m'ouvrait. Outre les échanges à bâtons rompus que j'avais avec mes connaissances et fréquentations régulières sur place, les recherches documentaires sur le sujet, la lecture de la presse locale que je faisais quotidiennement avec l'assistance d'étudiants locaux à Chengdu, j'ai donc ajouté à partir de l'automne 2009 la fréquentation une à deux fois par semaine de réunions parentales, de différentes agences matrimoniales, et bien entendu entre temps, les entretiens que ma participation aux réunions m'avaient éventuellement permis d'obtenir, le suivi de mes contacts auprès de nouvelles personnes rencontrées, et la très chronophage activité de rédaction de mon journal de terrain. En tout, j'ai ainsi fréquenté six réunions de *xiāngqīn*, trois dans chaque ville, mais surtout deux de chaque côté à titre principal, avec des modes de fréquentation divers en fonction des occasions, d'un simple passage à une présence sur l'intégralité de la réunion. S'est ajoutée la fréquentation de trois agences matrimoniales réelles

et d'une virtuelle, et de différents événements organisés par elles, mais à Chengdu uniquement. Une seule agence à réellement été fréquentée à de nombreuses reprises, par des visites régulières (un à deux passages par semaine, parfois deux heures, parfois la journée presque entière) sur une période de plusieurs mois. Toutes ces visites et ces fréquentations ont permis la multiplication d'entretiens formels et informels, au gré du terrain, dont une petite partie seulement apparaît dans la version finale du travail. N'ayant pas encore l'idée, au moment où je conduisais cette recherche, que ma thèse serait consacrée entièrement au *xiāngqīn*, et que débordé par l'ampleur inattendue du sujet, je laisserais de côté le reste de l'enquête, je poursuivais par ailleurs en même temps, même si selon un mode moins intensif qu'au cours des années précédentes, mon enquête auprès de jeunes gens sur la manière dont ils bâtissaient leur vie de jeunes couples, et j'ai été invité sur la même période à une poignée de mariages. J'ai dans le même temps conduit des entretiens avec des personnes divorcées qui cherchaient à se remarier. Il m'a fallu longtemps ensuite pour me résoudre à ne traiter ici que de l'intermédiation matrimoniale concernant les jeunes générations, dont le sujet méritait cependant à l'évidence plus qu'un survol.

Le long terrain précédent n'apparaît donc pas dans la présente étude. Je propose à la place une enquête sur un objet unique saisi à travers une multitude de lieux et de terrains conduits à travers deux villes, en y adjoignant des discours médiatiques et légaux, un examen de la presse, et un long parcours de recherche à travers les littératures scientifiques francophone, anglophone et sinophone. Mon étude alterne récits historiques, examen de textes de lois, de coupures de presse, de tracts commerciaux, des extraits de journaux de terrain, des discours obtenus en entretien, des données statistiques issues d'enquêtes précédentes, etc. Mon approche recoupe des géographies complémentaires, elle traverse des époques, des lieux, des raisonnements et même des approches scientifiques et idéologiques différentes, pour embrasser le phénomène de la manière la plus large et la plus nuancée possible. Je ne me suis interdit aucune donnée, espérant pouvoir ainsi plonger mes lecteurs au cœur de ma problématique, et leur faire partager une expérience intellectuelle de la vie en Chine. J'ai pris le parti, inspiré de grands prédécesseurs, de suivre le fait qui faisait question plutôt que quelques individus. Les enquêtes conduites en anthropologie sur des objets sociaux plutôt que sur tous les détails du mode de vie d'une "population" n'ont, de l'enquête sur la sorcellerie dans le bocage de Jeanne FAVRET-SAADA (1977) à celle sur les apparitions de la vierge en

Bosnie d'Elisabeth CLAVERIE (2003), depuis bien longtemps plus rien de particulièrement nouveau en anthropologie, et peuvent dès lors difficilement passer pour une innovation. En examinant la question du *xiāngqīn* à l'échelle du monde social chinois, et en le faisant à partir d'allers-retours conduits sur des terrains dans deux villes assez éloignées, Pékin et Chengdu, mon travail repose ici sur l'idée que malgré les écarts entre ces deux villes, les questionnements autour du *xiāngqīn* que j'ai rencontrés de part et d'autre doivent être envisagés comme relevant d'une même problématisation[22], qui n'est pas opérée par moi-même mais directement au sein de la société chinoise. Ils expriment quelque chose de profond sur la période que ce pays traverse. Il s'agit donc d'en examiner les modalités, sans ignorer ni la diversité prévisible des pratiques et des opinions à travers cet immense territoire, ni le fait, à l'inverse, que des individus qui rencontrent des difficultés similaires et qui regardent les mêmes émissions de télévision à quelques milliers de kilomètres les uns des autres puissent se reconnaître dans des questions proches malgré la distance qui les sépare.

B) Dimensions éthiques d'une recherche compliquée

Une recherche affectée

Travailler sur la recherche d'un conjoint de jeunes gens ayant majoritairement entre vingt-cinq et trente ans quand on a précisément le même âge génère nécessairement des ambiguïtés involontaires, quelles que soient les précautions que l'on prenne. Certaines peuvent se révéler finalement très heuristiques, comme on le verra ; d'autres sont plus

---

22 Le terme de "problématisation" auquel j'ai ici recours renvoie, dans le travail de Michel FOUCAULT, à la constitution d'un « objet pour la pensée ». Dans l'introduction générale, publiée en 1983, aux trois derniers tomes de son histoire de la sexualité qui devaient paraître l'année suivante, celui-ci proposait ainsi de réaliser :

> « une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs idéologies, mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications » (FOUCAULT, 1983 : 5).

Je m'appuie également ici sur la prolongation qu'en fait l'anthropologue Henrietta MOORE, en observant que :

> « Les problématisations ont nécessairement à faire avec les espoirs, les désirs, et les satisfactions, car ils concernent les manières par lesquelles les personnalités [*selves*] et les vies se voient conférer valeur et sens en relation à elles-mêmes et aux autres » (MOORE H, 2011 : 21).

désagréables qu'autre chose, comme je le montrerai aussi. J'ai cherché sur ce plan à être toujours absolument transparent, sur le terrain comme dans mon travail d'écriture. Je n'étais pas célibataire au cours de cette recherche, et je l'ai toujours indiqué clairement à mes interlocuteurs, qui posaient de toute façon toujours la question. Je n'étais pas non plus marié, ce qui pouvait conduire certains parents à penser qu'ils avaient encore le droit de me houspiller pour que je rencontre leur fille ; ce qui m'a obligé à plusieurs reprises à refuser des entretiens que je sollicitais pourtant en même temps pour motif scientifique. Je souhaitais en effet croiser les points de vue des jeunes gens avec ceux de leurs proches qui leur cherchaient un conjoint dans ces réunions, mais ces derniers étaient rarement empressés de faire pour moi cette demande auprès de leurs enfants, surtout s'ils ne les avaient pas informés de leur propre démarche en leur nom, ce qui n'est pas si rare. Et il suffisait que j'indique ne pas être à la recherche d'une compagne pour que certains d'entre eux se détournent. Ils étaient à évidence là pour autre chose. L'ambiguïté de ma situation m'aidait certes à engager la conversation avec les parents mais pouvait se transformer rapidement en une véritable gêne. Il est arrivé bien sûr aussi que ce fut le contraire, et que des parents peu enthousiastes à l'idée d'accueillir dans leur famille un étranger m'ignorent d'emblée pour cette raison, persuadés eux aussi que je ne pouvais pas être là pour un autre motif, ou simplement peu attirés par une conversation avec un Occidental. Que je le souhaite ou non, j'étais ainsi « pris » — suivant le vocabulaire de Jeanne FAVRET-SAADA — dans les ressorts sociaux que ma curiosité me poussait à choisir d'étudier. L'ethnologue choisit difficilement la place qui lui est assignée. Mais si je me suis souvent laissé entraîner dans des rôles qui ne me convenaient guère au cours de cette recherche et de celles qui l'ont précédé ; il n'était, ici, éthiquement, tout simplement pas envisageable de jouer ce jeu.

Avec les parents de garçons, la situation n'était malheureusement pas forcément meilleure. Soit que certains m'attribuent par défaut le rôle de concurrent. Soit tout simplement parce que la dignité de leur fils ne leur paraissait pas permettre qu'ils sollicitent un entretien avec un ethnologue pour savoir pourquoi ses parents lui cherchaient une épouse sur la place publique. Tous ces aspects représentent des limites inhérentes à mon travail, où je n'avais ni la possibilité ni l'envie de m'imposer au delà de ce que mes interlocuteurs étaient prêts à m'accorder d'eux-mêmes. Je ne pouvais que tâcher d'être subtil, pour saisir les opportunités qu'on m'offrait par amitié, sans avoir laissé croire à personne autre chose que la vraie raison

de ma présence. Le caractère heuristique de ces difficultés est cependant indéniable, et on verra tout au long de l'étude la manière dont je les ai gérées. Comme le fait que, finalement, je sois parvenu à obtenir les données que je recherchais sans avoir à me cacher ou à m'inventer un rôle problématique.

Les lieux de ma recherche de terrain n'ont pas non plus toujours été exempts de tensions. Et il est advenu que j'en sois involontairement le sujet. Un sujet pour le moins passif et respectueux, mais ne comprenant pas toujours ce qui se passait si ma présence déclenchait soudainement la fureur autour de moi, sans que j'aie été toujours en mesure d'en percevoir des signes avant coureurs. Être au cœur de disputes dont on ne comprend pas nécessairement les motifs sur un terrain où l'on s'est invité, n'est jamais très agréable. Le fait de ne pas en être responsable, ou que la majorité des participants vous y ait traité amicalement, et vous dise ensuite de ne pas tenir compte des malotrus qui s'en sont pris à vous ou se sont énervés les uns contre les autres à votre sujet, apporte en soi peu de réconfort et de certitude. À la dimension affective d'un terrain qui s'emballe parfois de manière imprévue s'ajoute alors une dimension affectée, parce qu'il est difficile de ne pas se sentir responsable, ou au moins impliqué, dans les disputes et les désespoirs qui s'expriment autour de soi. J'ai choisi d'en rendre compte et d'en faire une dimension heuristique de mon travail. Je défends l'idée qu'avoir été touché par mes interlocuteurs, c'était surtout les comprendre.

Un autre aspect, presque consubstantiel à la position de l'ethnologue européen dans l'univers post-colonial, est lié au fait d'être d'une européanité difficile à masquer dans un pays dont la population est assurément d'une grande diversité interne mais n'a cependant pas encore vraiment le caractère cosmopolite international de nos sociétés contemporaines. S'il pouvait arriver parfois, parmi des populations moins éduquées, que l'on m'imagine Ouighour ; auprès des parents des classes moyennes, personne n'a jamais imaginé en me voyant que je pus être autre chose qu'un étranger. Certains de mes interlocuteurs étaient déjà fort surpris lorsqu'ils s'apercevaient que je parlais leur langue. Et ma présence me valait souvent une sorte d'affection a priori, par des interlocuteurs touchés de mon intérêt pour leur vie ou rêvant d'établir une amitié avec quelqu'un venu d'aussi loin, que je n'étais pas toujours en mesure de retourner.

Cette position est problématique a de multiples égards. Injustifié, le piédestal sur lequel les ressortissants des pays occidentaux sont souvent placés en Chine n'a pas d'autre raison d'être que la relative rareté de notre présence, surtout lorsque l'on évite volontairement et systématiquement, comme je le faisais, les lieux fréquentés par les communautés d'expatriés. À cette rareté s'ajoute la chance — relative — de bénéficier d'a priori essentiellement positifs liés à la diffusion extraordinaire des produits culturels européens et américains. De nombreux témoignages amicaux m'ont laissé comprendre que les expatriés venus d'ailleurs n'y bénéficiaient pas toujours de ce traitement de faveur. Croire cependant que cette situation à première vue favorable serait nécessairement un avantage est une erreur. Les présomptions qui vous prêtent une fortune que vous n'avez pas, vous obligent à constamment rejeter les beaucoup trop nombreuses sollicitations que vous recevez, à décrypter les malentendus que votre situation provoque, ou les clichés répétés à votre propos, peuvent rapidement se révéler extrêmement chronophages, si ce n'est attristantes. C'est peut-être un problème assez paradoxal lorsque l'on est précisément venu pour rencontrer de nouvelles personnes et chercher à comprendre leur vie, mais cela peut pourtant devenir une source de difficultés quasi constantes. À cet égard, l'enquête que je conduisais précédemment en suivant quelques interlocuteurs particuliers était plus facile, le temps long d'une fréquentation amicale régulière permettant de rompre avec les stéréotypes et de mieux se comprendre. Une fois franchis les premiers pas, évidemment, les choses se simplifient. Les interlocuteurs réguliers permettent de passer ce cap, d'approfondir les conversations, de revenir sur les détails. Il leur permet éventuellement de se renier, de changer d'avis, d'avouer de manière inattendue ne pas avoir dit la vérité sur un point ou un autre une fois précédente, etc. La fréquentation de réunions réunissant des centaines de personnes dont le public se renouvelle par définition constamment, même si l'on croise aussi certains participants de nombreuses fois, rendait cependant parfois extrêmement difficile d'échapper à la première position. L'âge plus avancé des personnes que j'y rencontrais, et leur maturité, compensait heureusement en partie cette problématique indéniable du terrain auprès des populations plus jeunes.

Diversité et généralisation

Dernier objet "éthique" de ce travail : rendre compte de paroles multiples et de points de vues différents. En tachant de faire justice à la complexité du monde social chinois

contemporain, il s'agit pour moi de sortir des impasses culturalistes et des explications téléologiques, fussent-elles appuyées sur l'histoire. L'idée au cœur de cette étude n'est donc pas d'examiner "l'idéologie" d'une "société" pensée comme intrinsèquement cohérente. Observer un faisceau d'événements convergents, de pratiques proches, et de prises de positions morales ressemblantes, examiner l'incorporation de l'histoire qui s'y révèle, ou les conséquences concrètes de choix économiques et politiques, et l'évolution des schémas moraux qui structurent l'espace intellectuel d'une société, n'implique pas de réduire les acteurs aux pièces d'une mécanique déjà écrite. Il s'agit ici de tenter de rendre compte de la complexité d'un univers social, et de penser les questions sentimentales et morales comme en faisant pleinement part. Plus que de culture, c'est d'habitudes morales, de contexte historique et de situations individuelles et collectives que parlera ce travail. Dans l'aller-retour entre l'individu et les situations historiques qui l'imprègnent, on voit certes des schémas récurrents, des positions prévisibles, mais pas d'individus défaits de leur réflexivité, fut-elle inscrite dans un contexte dont le poids est indéniable. Surtout, en mettant en évidence les contextes sociaux dans lesquels nos interlocuteurs prennent leurs décisions quotidiennes, et en rendant compte de leurs réflexions et de leurs analyses, l'un des objets de la recherche ethnographique est de défaire l'idée qu'ils nous seraient incompréhensibles. Le fait qu'ils soient Chinois ne m'a paru rendre inaccessibles les logiques procédant aux choix de vies d'aucun de mes interlocuteurs.

Dès lors, la position que je souhaite porter ici est celle d'une forme équilibrée de relativisme, dans laquelle le raisonnement ne soit pas détaché de l'expérience sociale du monde où il s'est élaboré, sans jamais pourtant prendre la tournure plus rigide d'une analyse culturaliste. On ne trouvera donc nulle-part dans ce travail de réponse à ce que serait "la Chine", ni de tentative de donner le fin mot de ce que représenterait cet avatar abstrait de l'ailleurs oriental que serait la "pensée chinoise". Plus qu'à une pensée univoque, les scènes auxquelles mon terrain donne accès sont remplies d'accords mais aussi de désaccords, d'écarts, de disputes, de plis, d'événements, de troubles et de mésententes. À défaut d'apporter une réponse à ce que serait "la Chine", laisser la possibilité aux personnes rencontrées de discuter de ce qu'est leur vie et d'en débattre devant nous, et avec "nous", ou contre le "nous" imaginaire que certains choisissent de projeter sur l'abstraction occidentale fixée dans le corps de l'anthropologue "français" de passage, permet en revanche de mieux cerner ce qui se joue dans la "re"-construction d'une idée de soi et des autres. L'histoire que mes interlocuteurs

racontent, leur mobilisation très modernisée de références anciennes, relativisent ainsi largement le caractère intemporel ou uniforme de leur approche pour y donner à lire des enjeux très concrets de micro-politiques du sensible. Les "je", les "nous" et les "vous" de leurs discours y changent alors parfois brusquement de sens.

Prendre la Chine comme "contexte", comme le notait Camille SALGUES (2009), signifie ici rendre compte de questionnements qui ne relèvent ni de sa littérature plurimillénaire, ni d'une ethnographie présentiste qui ignorerait l'ampleur de l'histoire du monde chinois. C'est s'engager volontairement dans les questions quotidiennes que se posent nos contemporains, sans en faire la répétition éternelle d'un pays qui n'aurait jamais changé depuis ses premiers grands sages — Confucius, Mencius, Lao Tzi... — dont la citation chez nous semble parfois juste servir à donner une consonance exotique aux propos les plus triviaux. En cela, ce sont aussi à des récits chinois contemporains qu'il nous faut nous confronter. Car la Chine d'aujourd'hui, celle du capitalisme et des fortunes vite bâties, est — paradoxalement — dépourvue de version commune de son histoire récente. Les violences et les échecs de l'ère maoïste y sont largement censurés, les personnes avec lesquelles mes recherches m'ont mis en relation tiennent souvent à propos de leur pays des récits vagues, auto-orientalistes, et donnant du grain à moudre aux hiérarques de la répétition constante d'une Chine éternelle. Souvent, les deux situations se cumulent. Entre une histoire récente indicible et une histoire ancienne mythifiée, le passé du pays paraît brisé de manière nette et franche. L'enjeu temporel de l'histoire dans laquelle il faut inscrire les pratiques du *xiāngqīn* n'a donc rien d'anodin. Et c'est pourquoi il faut nous confronter concrètement à ces passés multiples et aux discours divers auxquels ils donnent lieu, pour mieux saisir leurs usages et leurs sens. C'est aussi en ce sens qu'il m'a paru nécessaire que mon approche ne soit fermée à aucun matériel, pour tenter d'offrir la vision la plus approfondie possible. C'est la raison pour laquelle ma démarche anthropologique repose sur une ethnographie multi-sites et se nourrit tout autant de sociologie que de sciences politiques et d'histoire.

C) Composition de l'ouvrage

L'ampleur du phénomène du *xiāngqīn* interdisait de prétendre offrir une description de l'ensemble de ses déclinaisons possibles. J'ai notamment écarté l'idée de travailler sur les

rencontres en ligne, qui pourtant se sont développées durant ces même années à très grande vitesse, comme partout ailleurs, mais dont l'appartenance ou non au phénomène du *xiāngqīn* est, quoi qu'il en soit, sujet à débat. Je consacrerai en revanche largement mes chapitres à l'examen des échanges sociaux directs que le phénomène engage, et à celui des lieux où on les rencontre.

Six chapitres composent ce volume. Ils ont pour double but de nous permettre d'explorer les dimensions majeures du phénomène social dont je fais l'analyse, et d'en proposer une vue d'ensemble. Cette vision volontairement ambitieuse, et je l'espère, complète et convaincante, ouvre toute une série de pistes complémentaires.

Le premier chapitre établira les fondements, théoriques et historiques, de la problématisation politique du thème amoureux telle qu'elle s'est inscrite au cœur de la société chinoise et à sa périphérie, et dont le repérage est indispensable à la compréhension de l'actualité intellectuelle et nationale de ce pays. J'examine cette thématisation centrale suivant trois grandes pistes successives. La première rappelle comment l'amour a depuis longtemps été considéré dans les travaux intellectuels portant sur la Chine comme en dehors du champ des motifs prévalant au mariage. Et je montre l'influence essentielle que cette exclusion de l'amour en Chine a eue sur les analyses des sciences sociales de manière plus générale, en permettant— à propos des sociétés extra-occidentales — le développement de formes d'analyses systémiques de la parenté. Je montre également comment cette question a été débattue, et plus récemment remise en cause. Après cette première partie, je suis une seconde piste en recherchant l'origine de ce thème amoureux dans la littérature à propos de la modernité, en examinant son importance dans les discours coloniaux, et — élément essentiel — la manière fascinante dont le jugement émis sur la Chine comme dépourvue d'amour a circulé à travers l'Asie Orientale jusqu'à revenir dans la société concernée. La troisième partie du chapitre suit une troisième piste, en offrant une étude approfondie du traitement de ce thème depuis la première révolution chinoise. J'y rappelle des éléments déjà connus et y ajoute de nouveaux faits plus récents jamais examinés, ils montrent la place politique de ce thème dans l'histoire des révolutions chinoises du vingtième siècle et leur étonnant héritage légal et idéologique aujourd'hui.

Mon second chapitre est dédié à une institution sociale, extrêmement dynamique bien qu'interdite, celle des agences matrimoniales qui y ont fleuri depuis les années 1980. Pour

comprendre comment s'est mis en place ce développement surprenant, je rappelle tout d'abord l'histoire de l'institution ancienne à laquelle elles sont rhétoriquement rattachées : les marieuses. Et je montre comment celles-ci sont devenues, de fait et depuis très longtemps, indispensables. Je retrace leur parcours, de leur interdiction politique en 1950 à leur large tolérance actuelle, et l'évolution que leur position sociale traduit. Ces présentations historiques faites, j'invite alors le lecteur dans une agence matrimoniale de Chengdu, où je suis l'activité concrète des marieuses, et montre les problématiques commerciales qui déterminent le succès de leur entreprise. Décrivant aussi bien les relations avec les parents que leurs activités de prospection, mon travail s'attache à comprendre les problématiques ambigües que la fonction sociale des marieuses s'emploie à résoudre, entre économie et sentiments, mais aussi entre "tradition" et "modernité".

Le troisième chapitre examine concrètement le phénomène des réunions de parents de jeunes célibataires qui s'est développé et répandu à travers les grandes villes de l'ensemble du pays au cours des années 2000. J'en retrace d'abord l'histoire et en détaille le fonctionnement concret, comme les critères de sélection qui y président. Après cela, une seconde partie est dédiée à l'enjeu le plus stratégique et sensible de ces réunions : la reproduction. Autour des identités sexuées et de l'hétéronormativité qui y règne, l'enjeu reproductif surdétermine l'ensemble de la démarche en s'organisant entièrement autour de logiques et d'intérêts déterminés en fonction de la place des individus dans la reproduction biologique. Cet aspect est le nœud central. Il justifie en effet une structure sociale inégalitaire et les problèmes a priori insurmontables auxquels les parents se voient confrontés du fait de la faible présence d'hommes dans ces réunions. Des hommes auxquels l'ensemble de l'organisation sociale confère la priorité. Autour de ce fait central s'articulent alors des questions sociales, qui font de ces réunions un territoire de luttes, auxquelles la dernière partie du chapitre donne corps. On y voit s'incarner concrètement, au milieu du marché et des enjeux économiques qui le déterminent visiblement, les aspects affectifs et moraux, que de saisissantes disputes permettent d'examiner, et avec eux l'expression critique de la pensée sociale très réflexive des participants.

Le quatrième chapitre déplace le questionnement, en suivant cette fois non plus des parents, comme dans les chapitres précédents, mais directement des jeunes célibataires concernés par la recherche d'un conjoint. Il est dédié aux recherches individuelles conduites

par les jeunes gens, à leurs rencontres, et à la place qu'ils disent accorder aux sentiments personnels. Il retrace donc l'ambivalence de leurs positions, et les ambiguïtés dans lesquelles ceux-ci se trouvent pris. Loin d'offrir un paysage unifié, les cas présentés montrent qu'il existe de très différentes manières d'aborder la complexe relation entre intérêts économiques et importance accordée à l'idéal amoureux. Ces ambivalences affectives sont reflétées par des jeunes femmes et par des jeunes hommes qui sont tous confrontés aux mêmes difficultés, mais les résolvent par des choix parfois radicalement opposés. Je montre enfin combien le contexte qui leur impose de se soumettre aux contraintes du mariage et de la reproduction est parfois présent de manière plus complexe que sous la simple forme d'une norme, déterminant en profondeur leurs espoirs et leurs idéaux, jusqu'à rendre pour eux parfois très difficile de parvenir à une solution satisfaisante quelle qu'elle soit.

Le cinquième chapitre propose un réexamen approfondi des grandes études sociologiques conduites avant celle-ci sur le sujet du mariage en Chine, pour essayer à travers elles de cerner comment l'idéologie moderniste qui y dominait jusqu'alors a, à mes yeux, retardé la découverte de l'élément central que ma propre étude souligne : le caractère consensuel de ces décisions. En reprenant ces enquêtes une à une mais en m'écartant des raisonnements qui y opposaient les places relatives de l'individu et du groupe social, notamment à partir des modalités concrètes du choix du conjoint, je cherche à mettre au jour une autre mesure possible du phénomène d'intermédiation très vivace que mon terrain a montré. Une fois cette première série d'enquêtes examinée, j'en reprends une seconde qui a elle, à l'opposé, placée la relation sociale au cœur du raisonnement, mais en le restreignant à une spécificité de la culture chinoise. J'essaie au contraire de cerner comment la manière dont les relations se donnent à voir dans le cadre de la société chinoise d'aujourd'hui devraient nous permettre de penser le lien social d'une manière moins déterminée par une histoire intemporelle que par les conditions socio-économiques d'une société en profond renouvellement.

Le sixième et dernier chapitre s'appuie sur les controverses médiatiques autour du *xiāngqīn* pour examiner la teneur de l'élaboration morale des individus au cœur du phénomène, en particulier à travers leurs dimensions politiques. Je pars pour cela d'un débat public intense et marquant qui animait la vie collective chinoise à l'époque où je conduisais ce terrain. En retraçant les contours d'une controverse très moraliste, les oppositions qu'elle

crée et le vocabulaire qu'elle convoque, je propose de penser une forme de politique de moralité publique dont je souligne le caractère hautement discriminant. Élargissant le propos, j'examine alors dans une seconde partie le vocabulaire en fonction duquel les nouvelles générations et leurs efforts paraissent constamment disqualifiées dans ces discours, et j'établis le lien avec le thème de la place de l'initiative individuelle que les controverses sur la place de l'amour au début du vingtième siècle avaient déjà soulignée. La dernière partie du chapitre propose une analyse des politiques sociales que ces controverses dessinent, et comment les usages observés tout au long de l'étude peuvent à mes yeux nous conduire à repenser la place des affects et notre manière de travailler avec eux.

Ma conclusion, conjuguant l'ensemble, s'essaye à répondre aux enjeux théoriques soulevés dans cette introduction, et à envisager comment la nouvelle compréhension de l'intermédiation matrimoniale en Chine que je propose peut nous aider à penser au delà de ce cas.

1. Joutes de pouvoir et mots d'amour

Problématisations savantes et politiques des sentiments et de la conjugalité dans la Chine du XXème siècle

> « Nous pensons qu'en assignant au mot "amour" une telle multiplicité de significations, le langage a opéré une synthèse pleinement justifiée et que nous ne saurions mieux faire qu'en mettant cette synthèse à la base de nos considérations et explications scientifiques. »
>
> Sigmund FREUD,
> *Psychologie collective et analyse du moi*
> 1962 [1921] : 37.

« Je ne sais pas ce qu'est l'amour », « en Chine, l'amour n'a pas assez d'importance », ou encore « ici, le mariage n'est qu'une question d'argent »… Combien de fois ai-je entendu de telles remarques durant les années que j'ai passées en Chine ? Je l'ignore, mais ce sont indéniablement celles-ci qui m'ont conduites à me pencher sur le sujet. Je ne comprenais en effet pas pourquoi ce thème sur lequel je ne questionnais pas nécessairement mes interlocuteurs revenait si souvent, généralement sous forme de dénonciation mélancolique, sur le ton des regrets, ou celui des reproches. Je le comprenais d'autant moins que le romantisme m'y paraissait omniprésent, que les chansons d'amour ou les amoureux qui s'échangeaient des poèmes ou prenaient visiblement très soin de leur partenaire étaient très nombreux, que les jeunes gens qui me confiaient rêver à une personne qu'ils n'osaient aborder étaient bien présents autour de moi, et que je voyais même des jeune couples se rendant au marché ensemble avec visiblement beaucoup de complicité affective me déclarer qu'eux non plus n'étaient pas vraiment romantiques. Les personnes que je rencontrais parlaient finalement énormément d'amour, le plus souvent pour m'informer que malheureusement, dans leur pays, celui-ci était déconsidéré et ne se voyait pas accordé suffisamment d'importance. Le fait que je vienne de France, pays ayant en Chine la réputation d'être un pays "romantique", comme

n'importe quel Français de passage se l'entendra inlassablement répéter (DREYER, 2007 ; LIU C, 2010), accentuait sans doute encore le phénomène, en encourageant les personnes que je rencontrais à déprécier leurs propres expériences. Mais cela ne justifiait pas l'importance de ces remarques, ni leur répétition.

Le thème central autour duquel s'organise ce premier chapitre sera donc l'amour, car il m'a fallu commencer par chercher à comprendre d'où venait la répétition aussi constante qu'étonnante de ce questionnement. Pourtant, on verra très vite que, d'amour, il sera ici très peu question. Je n'y proposerai nulle part de définition du terme, ni du sentiment qu'il décrirait, pas plus que je n'y raconterai d'histoires d'amour chinoises. Ce que ce chapitre propose en fait, c'est une enquête sur la manière dont l'amour (ou plutôt son absence) a été constamment convoqué, depuis la fin du dix-neuvième siècle, à chaque fois qu'il a s'agit d'évoquer la difficile modernisation de la Chine. J'ai cherché ainsi à retracer ce qui pouvait expliquer la répétition de ce thème, et par là à mieux saisir ce que voulait dire le fait de s'inquiéter de la place de l'amour dans cette société. On peut le voir comme une forme d'investigation sur la manière dont parler des problèmes de la Chine a, depuis plus d'un siècle, presque constamment impliqué de parler de problèmes d'amour, et de la manière dont ce sentiment y serait — mal — traité. Plutôt que de définir ce que serait "l'amour", j'examinerai donc ici les discussions autour de ce terme qui concernent la société chinoise, et ce sont donc les questions posées sur le sujet par nombre d'auteurs précédents qui constitueront le cœur de l'analyse. Ce que je propose ici, c'est finalement l'examen de la mise en place d'une problématisation historique, dont je montrerai également qu'elle dépasse en réalité de très loin ce pays. Ce que cette histoire d'une Chine qui ne saurait pas aimer évoque en effet, c'est moins la Chine elle-même que des discours appliqués à son propos sur ce que serait ou ce que devrait être la "modernité".

Un autre aspect découlant de ce choix doit être immédiatement explicité. Du fait de ce questionnement thématique, les citations que je fais de différents auteurs pourraient parfois apparaître comme partiales, puisqu'elles ne se réfèrent qu'à leurs discussions à propos de l'amour, et ce même si — comme c'est la plupart du temps le cas — ce thème n'apparait dans leurs travaux que de manière certes symptomatique, mais souvent marginale. Ce chapitre ne prétend cependant pas offrir une discussion générale de toutes les théories qui y apparaissent. Mais il propose d'observer la mise en place d'une certaine forme de questionnement récurrent

sur "l'amour" présente dans de nombreuses recherches, qui sont caractéristiquement considérées comme allant de soi et prouvant la valeur de la démonstration. Ce caractère redondant apparaissait justifier une analyse en soi, et c'est celle-ci que je défends ici.

Pour conduire cette démarche, j'ai procédé par étapes. J'examine en premier lieu la manière dont des observateurs extérieurs à la Chine ont questionné la présence de l'amour dans ce pays à partir du dix-neuvième siècle. Et je consacre une attention particulière à l'usage théorique qui a été fait de ces idées dans la construction de modèles d'analyse socio-anthropologiques généraux. J'étudie ensuite comment ces questions ont été reprises et utilisées en Chine-même, mais également comment ces questions posées à propos de la Chine ont pris sens dans les bouleversements géo-politiques des sociétés d'Asie orientale de l'époque, où le rôle central du modèle impérial chinois était alors remis en cause. Enfin, j'examine une troisième histoire des questionnements sur l'amour dans ce pays, celle de la Chine maoïste, puis celle dites des "réformes", à partir des années 1980. Après la traversée de cette succession d'étapes, nous serons mieux en mesure de cerner les mouvements du *xiāngqīn* contemporain que ce travail explore.

I. « LA CHINE CONNAÎT-ELLE L'AMOUR ? »

> « Un Juif n'a-t-il pas des yeux ? un Juif n'a-t-il pas des mains, des organes, des proportions, des sens, des affections, des passions ? ne se nourrit-il pas des mêmes aliments ? n'est-il pas blessé des mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes remèdes, réchauffé par le même été et glacé par le même hiver qu'un Chrétien ? »
>
> SHAKESPEARE,
> *Le marchand de Venise* (1596), Acte III scène 1[23].

23 Je remercie Anne CHENG pour m'avoir évoqué ce passage.

A) La Chine sans sentiment

Un consensus historique

En 1894, le missionnaire américain Arthur SMITH, qui avait alors déjà passé une vingtaine d'années dans une Chine où il allait en tout passer une cinquantaine d'années de sa vie, publiait un ouvrage intitulé *Chinese Characteristics*, qui allait rencontrer rapidement un très important succès d'édition. Dans celui-ci, il synthétisait sa perception peu amène du peuple chinois, qualifiant ses membres de sans « nerf », sans « sincérité » et sans « solidarité », notamment à l'égard des plus faibles. Et à propos des familles chinoises, il écrivait :

> « La vie de famille des Chinois tout entière illustre leur manque de solidarité [*sympathy*]. [...] il est facile d'observer que la plupart des maisons chinoises que l'on peut voir ne sont en rien des maisons heureuses. Il leur serait impossible de l'être pour la raison qu'elles sont dépourvues de cette unité de sentiments qui pour nous est tellement essentielle à une vraie vie de famille. Une famille chinoise est généralement une association d'individus qui sont indissociablement liés les uns aux autres, qui partagent nombre d'intérêts communs, mais aussi beaucoup d'intérêts divergents. Le résultat ne correspond en rien à notre idée d'une famille, et ce n'est pas de la solidarité » (SMITH, 1894 : 199).

Une dizaine d'années plus tard, le sinologue français Fernand FARJENEL, professeur au Collège Libre des Sciences Sociales, à Paris, observait pour sa part dans un ouvrage intitulé *La morale chinoise* qu'à contrario de l'enseignement christique, celui de Confucius n'avait pas initié à rendre le bien pour le mal — « tendre l'autre joue » — mais simplement à faire montre d'équité. C'était pour lui ce qui expliquait que la Chine :

> « ne put atteindre qu'à la connaissance de la justice naturelle, connaissance grande et belle, sans doute, autant que nécessaire, mais froide, et qu'[elle] ne put trouver en [elle]-même la flamme qui inspire une doctrine d'amour, seule capable d'emporter l'homme dans les régions morales supérieures, où la nature humaine semble divinement se transfigurer » (FARJENEL, 1906 : 109).

Ces questionnements sur la place des sentiments d'amour dans ce pays occupaient ainsi déjà une place importante dans les sciences sociales du début du vingtième siècle. On en

trouve à nouveau la trace dans le travail du plus célèbre spécialiste de la Chine de l'époque, Marcel GRANET. Son ouvrage sur la *polygynie sororale*, paru en 1920, était introduit ainsi :

> « On sait que les mariages se font en Chine sans que les fiancés se soient choisis ou même qu'on leur ait donné l'occasion de se connaître un peu ; entrés en ménage, maris et femmes se voient à peine ; il n'y a point entre eux une intimité conjugale comparable à celle qui unit un couple de chez nous : c'est une question de savoir si l'affection entre époux chinois peut être nommée de l'amour. […] Comme j'essayais de m'informer, il me fut une fois répondu que les époux chinois s'aimaient assurément de la même manière que les nôtres ; à titre de preuve une histoire me fut contée : c'était celle d'un mari à tel point amoureux de sa femme que, lorsqu'il la perdit, il demanda tout aussitôt à en épouser la sœur. D'une autre manière qu'il ne pensait, mon informateur répondait à la question : il me montrait que les qualités que les Chinois apprécient le plus dans une épouse, ce ne sont pas celles qui sont individuelles, mais impersonnelles et familiales » (GRANET, 1920 : 1).

D'autres écrits proches, notamment d'auteurs chinois que je traiterai à part plus loin, ont prolongé ce questionnement tout au long du vingtième siècle et jusqu'à aujourd'hui. Mais dans les travaux anthropologiques occidentaux récents portant sur la Chine, un exemple particulièrement notable fut celui, soixante-dix ans après GRANET et un siècle après SMITH, de Sulamith Heins POTTER et Jack POTTER. Dans un ouvrage ethnographique sur la vie de paysans chinois de la région cantonnaise, paru en 1990, ils observaient que les émotions n'avaient aucune place dans les relations sociales qu'ils étudiaient. Concernant l'amour, la situation était même selon eux encore pire, car celui-ci n'y était pas considéré comme simplement anodin, mais comme dangereux :

> « en tant qu'expérience émotionnelle, l'amour possède la capacité intrinsèque de conférer de l'importance à une relation, que celle-ci soit structurellement signifiante ou non. À partir du moment où le modèle structurel pré-existant est d'une importance primordiale dans les relations sociales chinoises, l'amour apparaît comme le rival ou l'ennemi potentiel de la structure. Plutôt que d'affirmer la structure, l'amour est pensé comme mettant en risque celle-ci. C'est donc l'émotion qui menace le plus l'ordre social » (POTTER & POTTER, 1990 : 190).

Quel sens prêter à cette continuité de raisonnement vertigineuse ? Que faut-il penser de l'importance de l'amour en Chine ? Dans cette série d'analyses ainsi que dans de nombreuses autres qui en sont proches, un aspect essentiel revenait constamment : les sentiments

personnels y seraient toujours soumis aux relations et aux conventions sociales. Les structures collectives pré-existantes leur prévaudraient systématiquement. En bref, l'individualité y serait écrasée par des responsabilités collectives. C'est ce qu'indique Marcel GRANET à propos des « qualités familiales » en fonction desquelles l'épouse serait choisie, et qui limite à ses yeux le fait de pouvoir y lire un véritable amour. Dans ce cadre contraint, le sentiment amoureux — parce qu'il serait par définition incontrôlable, mais aussi parce que les penseurs de la Chine ancienne auraient privilégié l'ordre à la solidarité — serait trop dangereux et donc rejeté. Derrière ce phénomène étonnant, un nom chargé de l'expliquer revient dans ses analyses à la manière d'un leitmotiv : le "confucianisme"[24]. À propos de celui-ci, l'anthropologue et psychanalyste Walter SLOTE écrivait encore à la fin du vingtième siècle qu'il imposait aux membres de la famille chinoise la suppression de toute émotion personnelle, car il reposait sur la peur de l'autorité. Une peur culturelle dont le mode d'expression positif se trouvait d'après lui dans cette vertu cardinale des sociétés de culture confucéennes que serait la "piété filiale". Sa conclusion était cependant claire :

> « les trois processus psychologiques prédominants qui dérivent de l'autoritarisme confucianiste sont la peur, la dépendance, et l'hostilité » (SLOTE, 1998 : 46).

Les relations d'amour ne sauraient donc trouver place en Chine, ni dans le choix du conjoint, ni dans la vie quotidienne des familles ; elles y sont interdites par le respect dû aux structures sociales. Telle était tout du moins la conclusion commune à ces auteurs, dont la question pouvait se résumer ainsi : la Chine sait-elle ce qu'est l'amour ? Et à l'évidence, leur réponse était négative. À chaque fois s'y retrouvait cet ensemble d'idées : l'amour y est étranger car la famille y est une simple association fonctionnelle, le couple un arrangement de circonstances fondé sur des intérêts biens compris, et que la structure sociale l'emporte définitivement sur l'individu, soumis à la hiérarchie familiale et à la répression confucianiste des affects. Les Chinois, écrasés sous le poids de leur pensée holiste ne peuvent aller que mal, et l'amour leur est inaccessible. Ils ne sont pas pleinement des individus.

Ces interprétations scientifiques du cas "chinois" renvoyaient à une vision "traditionnelle" d'une famille confucéenne intemporelle, conçue comme dogmatique, et au

24 L'enjeu du "confucianisme" et des théorisations qui y sont rattachées seront examinées plus en détails au cinquième chapitre.

centre de laquelle se trouvait placée la hiérarchie des générations. Plus d'un siècle après l'ouvrage du pasteur Arthur SMITH, on peut cependant écrire que l'analyse consistant à voir l'amour comme d'ordre secondaire dans une Chine entre temps pourtant profondément transformée connait toujours un indéniable succès, et continue à marquer la manière dont est pensé ce pays, même si l'importance des transformations intervenues entre temps en ont renouvelé la forme. Il est donc essentiel de prendre en compte l'histoire de ce raisonnement, mais également d'examiner la façon dont il a fait et continue à faire l'histoire, si l'on souhaite mieux saisir l'actualité des débats sur l'importance des sentiments dans le choix du conjoint comme dans la vie chinoise quotidienne.

Deux aspects sont essentiels pour comprendre ce phénomène historique : en premier lieu, l'émergence de ces représentations est à inscrire dans le contexte colonial de l'expansion européenne du dix-neuvième siècle ; en second lieu, elles s'inscrivent dans une logique mettant constamment en butte la pensée confucianiste et la pensée chrétienne[25]. Ce que racontent ainsi indirectement ces grands ancêtres intellectuels déjà porteurs de représentations aujourd'hui largement diffusées à propos de l'absence d'amour et de solidarité en Chine, c'est qu'entre la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième, à l'aube des sciences sociales modernes et dans le contexte d'une domination technologique et politique occidentale indéniable, s'est formée une interrogation à la fois historiquement, socialement, et culturellement située, sur la propension limitée à l'affection que connaitrait la société chinoise.

Disputes sur l'amour en Chine

Plus d'un siècle s'est écoulé depuis la publication de *Chinese Characteristics* par Arthur SMITH. Comme on l'imagine, le renouvellement des sciences sociales aidant, de nombreux spécialistes de la société chinoise ont mis explicitement en question ce raisonnement au cours des dernières décennies. Cela a été tout particulièrement le cas en anthropologie, où l'analyse publiée par les POTTER en 1990 a généré une contestation assez vive. Leur interprétation de la place des émotions dans la société rurale chinoise était ainsi critiquée dès 1991 par Joan et Arthur KLEINMAN, qui montraient que celle-ci s'appuyait sur un récit abstrait opposant un

25 Si les exemples de Fernand FARJENEL et d'Arthur SMITH parlent sur ce plan d'eux-mêmes, c'est également l'approche du sujet que fait Marcel GRANET. Ainsi relatait-il, dès le paragraphe suivant celui cité, avoir obtenu une autre explication sur l'amour en Chine par un informateur auquel il essayait pour sa part d'expliquer le principe de… transsubstantiation, alors qu'il rentrait d'une messe de Noël célébrée à l'église de Pékin.

individualisme supposément américain à un sociocentrisme supposément chinois, selon une figure bien connue de l'orientalisme (SAÏD, 2003 [1978]). Dénonçant cette abstraction intellectuelle comparatiste qui conduisait à imaginer que la société chinoise puisse être privée de sentiments, ils arguaient que :

> « Pour faire de telles comparaisons, il faut tendre, c'est même indispensable, à *ne pas* insister sur les expériences réelles de souffrances ou sur les récits de misères personnelles ; ceux-ci sont trop puissamment humains ; leurs détails concrets — toujours originaux et émouvants, et généralement suffisamment pluriels et équivoques pour ne pas être remis en cause — désintègrent les dichotomies abstraites ; ils tachent la prose froide de l'analyse sociale avec les larmes amères des sentiments moraux » (KLEINMAN & KLEINMAN, 1991 : 286).

La critique des KLEINMAN opposait donc à la froideur d'une analyse systémique la nécessité de rendre compte des expériences émotionnelles individuelles, qui auraient rendu impossible la caractérisation d'une société entière comme rétive aux émotions. Cette analyse marquait également un virage réflexif des sciences sociales, soulignant désormais l'importance de rendre compte de la position du chercheur pour se préserver de conceptualisations générales trop éloignées des relations humaines qu'elles sont censées décrire. Même l'adoption d'une approche systémique n'imposait cependant pas d'aboutir aux conclusions auxquelles les POTTER étaient parvenues, comme allaient le montrer d'autres critiques ultérieures.

Ainsi, en 1997, dans un ouvrage sur les réseaux de relations sociales, les *guānxì* 关系, en Chine, dont l'importance structurelle était considérée par les POTTER comme expliquant le caractère anti-sentimental de la société chinoise, l'anthropologue australien Andrew KIPNIS mettait lui aussi en cause leur interprétation. Dans sa propre recherche, conduite en milieu rural dans la province du Shandong, il considérait au contraire que le partage d'émotions (*gǎnqíng* 感情) collectives était l'enjeu central de l'expression des *guānxì*. À ses yeux, leur expression publique avait pour enjeu le renforcement des relations sociales entre toutes les personnes concernées et leurs proches. L'expression d'émotions était donc pour lui le véritable cœur du système. Observant ensuite le très grand sentimentalisme des héros de la culture populaire chinoise, qui resteraient toujours fidèles à leur première et unique passion amoureuse, quelles que soient les épreuves et barrières que la vie et la société placeraient entre eux, il notait :

> « En incorporant de puissantes émotions, les personnages de fiction [chinois] démontrent la force de leur engagement afin de rendre la relation (*guānxì*) socialement légitime. [...] Quelle que soit la complexité de leurs situations, l'engagement monogame impliqué par leur passion inébranlable rendait légitimes leurs sentiments (*gǎnqíng*) »[26] (KIPNIS, 1997 : 109).

Encore en 2003, un ouvrage sur la vie intime dans un village de la Chine septentrionale d'un autre anthropologue, YAN Yunxiang, revenait sur cette question. Celui-ci renvoyait cette fois-ci les analyses des POTTER et d'Andrew KIPNIS dos à dos. D'après lui, leurs deux analyses, bien qu'opposées :

> « reposent sur une manière statique, immuable, et unique qu'auraient les Chinois de gérer leurs émotions [...]. Cette approche sous-estime le grand potentiel des Chinois ruraux à faire avec des changements sociaux rapides dans le contexte social au sens large. Ma recherche [...] montre que les jeunes Chinois d'aujourd'hui sont devenus plus oraux et ouverts dans l'expression de leurs sentiments les plus intimes. Le mot magique *amour* (*ài* 爱) est apparu dans leurs conversations sentimentales et privées, et les jeunes gens intègrent [à présent] la capacité à exprimer l'affection à l'égard du sexe opposé comme un nouveau standard du partenaire idéal » (YAN, 2003 : 83).

Par delà le rejet des explications systémiques, YAN Yunxiang soulignait ici une donnée fondamentale : la possibilité que les modalités d'expression de l'amour aient une histoire, sans que cela ne signifie pour autant que ce sentiment n'ait pas existé à d'autres époques. Plutôt que de réduire l'analyse à une alternative radicale entre un amour présent ou absent, libéré ou réprimé, il observait que les modalités d'expression de celui-ci connaissaient des transformations historiques. On aurait tord, en effet, de penser ces débats scientifiques comme limités au cercle restreint des anthropologues spécialistes de la Chine, et comme ne concernant pas les Chinois eux-mêmes. Car si la place de l'amour et de ses modalités d'expression réapparaissent à titre régulier dans les débats anthropologiques portant sur le monde chinois, c'est moins en raison d'enjeux internes à la discipline — où le thème de l'amour reste largement secondaire — que du caractère politique qui lui a été associé dans les théories de la modernisation. Et ce non seulement dans le monde académique et intellectuel

---

26 On pourra trouver un exemple symptomatique de ce type de relation dans un ouvrage de ZHANG Jie, *L'amour est inoubliable* (爱，是不能忘记的), paru en 1980, et souvent considéré comme le premier grand ouvrage littéraire publié en Chine sur le thème de l'amour après la fin de la Révolution Culturelle.

occidental, mais surtout dans les discours politiques internes à la Chine. Comprendre le rôle théorique qu'a pu jouer l'idée que l'amour n'existait qu'en Europe est donc essentiel pour saisir la manière dont se perçoit la société chinoise.

B) Amour, alliance, et stratégies

L'amour face à l'alliance

La longue disparition historique de l'amour des théories de sciences sociales jusqu'à récemment peut difficilement être lue comme un phénomène neutre. Malgré la grande discrétion des questions sentimentales dans les théories anthropologiques, ces réflexions sur l'amour y ont connu une importance centrale, en sous-tendant une grande part du raisonnement à la base des études sur la parenté et l'alliance. Les questions sentimentales représentaient en quelque sorte la face cachée de ces objets d'études dédiés à la compréhension systémique du tabou de l'inceste et de l'échange sexuel entre groupes, dans les sociétés où l'inclination personnelle n'était pas pensée comme pouvant être le critère central. Le thème de la parenté reposait sur l'a priori rarement discuté que les sentiments interpersonnels ne soient pas un élément de l'équation là où l'on considérait l'alliance matrimoniale comme un échange formel et prescrit, sans lequel une théorisation systémique se serait avérée impossible. Très au-delà du cas de la Chine, cette approche a pris corps dans des interrogations transversales à propos des sociétés où le mariage était décrit comme "arrangé", ou comme déterminé par un cadre formel ou traditionnel. L'opposition entre mariage d'amour — "moderne" — et mariage arrangé — "archaïque" —, depuis longtemps questionnée[27] mais malgré tout fréquemment reprise, pouvait également paraitre indirectement découper le monde des sentiments en deux parts : celle où les sentiments prédominaient dans le choix — nécessairement libre — du conjoint, et celles où la question ne se posait tout simplement pas. Ce raisonnement regroupait la plupart des sociétés humaines extra-occidentales dont l'anthropologie a longtemps fait l'objet privilégié de ses recherches.

---

27 On trouve de nombreuses références critiques à propos des usages problématiques du terme de mariage arrangé et de la complexité que recouvre une telle catégorisation dans différents contextes ethnographiques. On peut consulter sur ce plan DE MUNCK (1998) à propos du Sri Lanka ; EDWARDS (1989) à propos du Japon, KENDALL (1997) à propos de la Corée ; BAAS (2007), FULLER & NARASHIMAN (2008), ou PACHE-HUBER (2004), à propos de l'Inde ; ou encore TEKÇE (2004) et HART (2006) pour la Turquie.

Or, c'est dans l'approche du modèle "chinois" de catégorisations matrimoniales fondé par Marcel GRANET (2007 [1939]), qui reposait dès le départ sur la mise en doute de l'existence d'amour en Chine, que cette approche trouve ses origines. Son travail sur le sujet ayant fait autorité, l'absence d'importance des sentiments en Chine a par la suite été considérée comme un fait entendu. L'exemple le plus symptomatique de cette influence se trouve dans le travail de Claude LÉVI-STRAUSS. Cinq chapitres des *Structures élémentaires de la parenté* étaient consacrés au « système chinois », et — bien que ceux-ci figurent en fin d'ouvrage et que l'auteur y prenne un ton critique — il admit souvent par la suite que c'était le travail de GRANET qui avait été sa source d'inspiration première, à l'origine de l'ensemble de sa conception des systèmes de parenté[28]. Par-delà cet exemple, l'étude de la parenté chinoise en tant que système cohérent isolé, telle que l'avait initiée GRANET, a par la suite été prolongée, jusqu'à progressivement constituer un véritable sous-domaine spécialisé (BAKER, 1979 ; BRANDTSTÄDTER & SANTOS (eds.), 2009 ; COHEN, 2005 ; DAVIS & HARELL (eds), 1993 ; FREEDMAN (ed.), 1970 ; GALLIN, 1960 ; SLOTE & DE VOS (eds.), 1998 ; WATSON & EBREY (eds.), 1991).

Cette approche isolant la Chine des autres domaines culturels avait assurément un certain nombre de motifs scientifiques légitimes. Pour des raisons politiques, le terrain chinois continental est longtemps resté inaccessible aux chercheurs internationaux, rendant toute enquête sur des pratiques concrètes impossible jusqu'aux années 1980. La longue histoire du pays et l'érudition que l'examen de sa littérature ancienne requérait en réservait par ailleurs l'étude à une poignée de spécialistes. Tout concourait donc à ce que le "système chinois" restât traité de manière autonome, en tant que cas très spécifique, sans la fluidité ni le dynamisme qu'il n'était pas possible d'y observer[29]. Dans les pratiques chinoises était cherchée la trace d'une pensée archaïque servant d'illustration à un modèle général, plutôt que les modalités concrètes — bien vivantes mais hors de vue — de relations interpersonnelles quotidiennes. C'est ce biais ayant conduit à écarter les affects dans les analyses de la société

28 Sur le travail de GRANET et son influence sur l'œuvre de LÉVI-STRAUSS, on peut se reporter aux deux chapitres qu'y a consacré François HÉRAN dans son ouvrage dédié aux *Figures de la parenté* (HÉRAN, 2009 : 395-482), ainsi qu'à l'article d'Yves GOUDINEAU dans le numéro des *Cahiers de l'Herne* consacré à LÉVI-STRAUSS paru en 2004. Sur l'influence historique de GRANET, à la croisée de l'ensemble des sciences sociales de son époque, cf. également HIRSCH T, 2011.

29 On peut se reporter à cet égard aux critiques déjà établies par Charles STAFFORD (2000), et Susanne BRANDTSTÄDTER & Gonçalo SANTOS (2009).

chinoise, et à construire des modèles de parentés génériques pour pouvoir comparer ensemble des réalités trop complexes, dont on aura compris qu'il m'intéresse ici.

La rationalisation mathématique des modèles structuralistes de parenté évacuait de fait de l'analyse une sentimentalité qui restait dans le même temps à l'inverse primordiale dans les sociétés d'origine des anthropologues, où leur négation aurait paru inacceptable. LÉVI-STRAUSS excluait d'ailleurs formellement de la soumission des sentiments personnels aux structures « élémentaires » de parenté le cas particulier de l'Europe. Pour celui-ci, il introduisait un « élément arbitraire », désignation élégamment euphémique du cas de l'amour, qu'il n'évoquait pas nommément. En laissant les Européens en dehors des systèmes élémentaires, LÉVI-STRAUSS écartait pour le moins le risque de voir son travail contesté à la manière dont l'avait été celui de FREUD, accusé en son temps de pan-sexualisme pour avoir réduit l'amour à une résolution des fixations sexuelles infantiles (FREUD, 2005 [1969] : 50, et 1962 : 36-9). Nos propres structures de parenté étaient dès-lors déclarées « complexes » (LÉVI-STRAUSS, 1967 [1949] : 545-7[30]), c'est-à-dire sans « détermination positive du type de conjoint préféré » (LÉVI-STRAUSS, 1967 [1949] : 534). Concrètement :

> « On entre dans le domaine des structures complexes quand la raison de la préférence ou de la prescription [d'une union matrimoniale] relève d'autres considérations. Par exemple, si elle s'explique du fait que l'épouse souhaitée est blonde, ou mince, ou intelligente, ou parce qu'elle appartient à une famille riche ou puissante. Dans ce dernier cas, il s'agit sans doute d'un critère social, mais dont l'appréciation reste relative et que le système ne définit pas structuralement » (LÉVI-STRAUSS, 1967 [1949] : xxi).

Contrairement au reste de la planète, l'Occident était donc bien libre d'aimer dans le modèle structuraliste, tel était même son principe. À l'inverse, l'appréciation du choix du conjoint ailleurs n'était pas pensée comme relative, mais comme prescrite par des règles fixes. La soumission aux aînés connue en Chine, et la suppression des sentiments qu'elle imposait au sujet chinois était expliquée par leur situation au cœur du système. À partir de celle-ci pouvait se penser la pensée collective holiste attribuée aux sociétés orientales. Cette forme de théorisation procédait à un découpage géographique du monde qui admettait la répression des

30 cf. également l'analyse de ce passage par BENSA, 2006 : 244-6.

sentiments personnels comme dominante parmi la majorité des populations humaines, sans aller jusqu'à soumettre la parenté européenne à ce modèle général.

La remise en cause de la centralité du thème de la parenté en anthropologie est déjà ancienne, et son réinvestissement par de nouvelles questions réactualisées comme celle du genre ou des émotions n'est lui aussi déjà plus un phénomène récent. Plusieurs auteurs avaient souligné dès les années 1970 que la catégorisation des relations sociales en termes de parenté était problématique. Parmi les conséquences sous-jacentes de ce choix théorique ont été notées la tendance à concevoir les sociétés comme suivant des stades de développement temporels sur une échelle mesurant leur niveau de "modernité" (FABIAN, 2006 [1983] : 136), à établir une ligne de partage entre la civilisation des Lumières et ses "Autres" (POVINELLI, 2006 : 200), ou encore à ignorer la diversité des formes de socialisation des sentiments recouvertes par une acception comme celle de "mariage arrangé" (DE MUNCK, 1998). Bernard VERNIER reprochait également à la théorie lévi-straussienne d'avoir limité l'analyse de la parenté à la seule dimension de l'échange. Il notait :

> « on ne peut prétendre comprendre les mariages sans tenir compte de l'ensemble des intérêts en jeu et des rapports de force économiques, symboliques et affectifs qui contribuent à les expliquer, notamment en structurant l'inconscient des décideurs, que ces derniers soient d'ailleurs les principaux intéressés eux-mêmes, ou les responsables parentaux des stratégies matrimoniales » (VERNIER, 1991 : 301).

C'est justement en réaction à cet escamotage des sentiments personnels qu'allaient par ailleurs émerger quelques-unes des critiques les plus précoces de l'approche de LÉVI-STRAUSS. Ce fut le cas dans l'anthropologie anglo-saxonne dès 1955, par la publication d'un court ouvrage de George HOMANS et David SCHNEIDER intitulé *Marriage, Authority, and Final Causes*. Les deux auteurs y proposaient une théorie à contrepied de la sienne. Ils y rejetaient en particulier l'idée que des sociétés aient adopté certaines règles d'union préférentielle car elles auraient pu en anticiper les avantages systémiques en termes de « solidarité organique ». Ils repoussaient ainsi toute explication des règles de mariages en termes de « causes finales » (inconscientes), pour leur préférer la recherche de « causes efficientes ». D'après eux, les formes de « mariages préférentiels » observées dans différentes cultures s'expliquaient avant tout par la manière dont était organisée la vie sociale, et les

relations affectives qui en découlaient, plutôt que par des obligations coutumières au caractère obligatoire :

> « Nous trouvons dans les structures des relations interpersonnelles les motivations individuelles, ou causes efficientes, justifiant l'adoption de chaque forme particulière de mariage unilatéral entre cousins croisés. Ces motivations peuvent prendre des formes variées et complexes, mais elles sont toutes déterminées par la nature des liens [entre les personnes]. S'il rend fréquemment visite à son oncle maternel, Ego aura de nombreuses occasions de connaitre la fille de celui-ci : le contact sera établi. S'il apprécie particulièrement son oncle maternel, et que le système patrilinéaire — ou le complexe d'Œdipe si vous préférez — fait que cet oncle et sa fille sont eux-mêmes très attachés l'un à l'autre, il tendra à s'attacher à cette fille. Leur mariage sera sentimentalement approprié, cela cèlera la relation. Ou bien, dans le cas où les femmes soient peu nombreuses et valorisées, et qu'Ego ne sache comment en trouver une, il aura sans doute la sagesse de demander conseil à son oncle maternel, auquel il est déjà très attaché affectivement » (HOMANS & SCHNEIDER, 1955 : 23).

Cette production sociale banalement quotidienne des sentiments fournissait une explication alternative très simple à la fréquence importante de certains types d'unions dans des sociétés dites "traditionnelles", sans escamoter pour autant l'existence de sentiments personnels, ni donner à ces relations un caractère automatique. Elle dévalorisait par conséquent grandement les analyses structurales beaucoup plus complexes, qui n'apportaient à leurs yeux pas d'explication valide à ces phénomènes de répétition de certaines unions. Cette remise en cause ne resta pas sans réponse. En 1962, un jeune anthropologue britannique, Rodney NEEDHAM, publiait *Structure & Sentiment*, un ouvrage en défense de la théorie levi-straussienne. Il y rejetait explicitement les analyses « psychologisantes » d'HOMANS & SCHNEIDER, et notait :

> « Nous sommes à présent contraints de nous demander si toute cette insistance sur les sentiments a finalement la moindre importance. Quel est le facteur qui apparait comme le plus probablement décisif lors de la contraction d'une union entre deux groupe lignagiers — les sentiments [personnels] ou l'autorité [traditionnelle] ? Que l'on soit sociologue, juriste, ou simplement hommes de bon sens, nous devrions être en mesure de conclure fermement pour le second choix. De tels types d'unions ne sont, on le sait bien, jamais le simple rassemblement de deux personnes s'appréciant, auquel cas (comme en Europe ou aux États-Unis) les sentiments pourraient jouer un rôle primordial. C'est généralement une alliance entre deux groupes d'hommes autonomes, inaugurée

par des fiançailles et se poursuivant aussi longtemps que dure l'union » (NEEDHAM R, 1962 : 43).

Le structuralisme orthodoxe alors défendu par Rodney NEEDHAM impliquait qu'il soit possible d'établir une coupure absolue entre deux sphères hypothétiquement imperméables : les "sentiments", d'une part ; et les "intérêts", de l'autre. Cette séparation théorique particulièrement douteuse est en fait, comme on le verra, l'un des aspects les plus cruciaux du problème. Il faut cependant, pour être tout à fait honnête à l'égard de cet auteur, noter par ailleurs avec quelle originalité la rigueur de sa pensée le conduisit par la suite à récuser publiquement les présomptions scientifiques qu'il avait eues dans cet ouvrage alors qu'il défendait ardemment les thèses de LÉVI-STRAUSS. Revenant en arrière, il produisit ainsi au cours de la décennie suivante l'une des critiques les plus abouties et précises des théorisations de la "parenté" (cf. NEEDHAM R, 1977 [1971] & 1974), dont il s'attacher à démontrer le caractère fictionnel.

L'amour stratège

Dans la tradition sociologique française, un vocabulaire — critique et concurrent de ceux de la parenté et de l'alliance — s'est progressivement imposé pour essayer de penser ces questions différemment, celui des « stratégies matrimoniales ». Inscrit dans une généalogie ancienne que Francis ZIMMERMANN a retracée (1993 : 94-5), l'expression s'est définitivement imposée à partir des années 1970 par l'intermédiaire de Pierre BOURDIEU, qui entendait se démarquer explicitement de l'approche structuraliste de Claude LÉVI-STRAUSS, d'abord dans ses travaux sur le mariage en pays kabyle, puis dans ceux conduits en Béarn. La plus importante des différences entre les notions de « structures élémentaires de parenté » et celle de « stratégies matrimoniales », était que la seconde cherche à montrer comment les « règles du jeu » définissaient moins les pratiques individuelles que les pratiques elles-mêmes ne déterminaient les "règles". C'étaient les choix opérés par les individus en fonction de l'intérêt qu'ils y trouvaient et de leur connaissance incorporée de leur environnement qui justifiaient aux yeux de BOURDIEU les régularités sociologiques dans les choix personnels du conjoint, et non une hypothétique règle inconsciente ancestrale qui aurait régit les attitudes des individus. Par l'expression de « stratégies matrimoniales », il entendait :

> « poser que le mariage n'est pas le produit de l'obéissance à une règle idéale, mais l'aboutissement d'une stratégie, qui, mettant en œuvre les principes profondément intériorisés d'une tradition particulière, peut reproduire, plus inconsciemment que consciemment, telle ou telle des solutions typiques que nomme explicitement cette tradition » (BOURDIEU, 2002b : 173).

Si une « logique immanente » (BOURDIEU, 1985 : 5) émergeait de l'observation des pratiques individuelles, c'était parce que les choix individuels s'inscrivaient dans un contexte dont ils avaient incorporé le fonctionnement, ce qui ne signifiait pas qu'ils ne soient pas en mesure de transformer la règle si un choix plus intéressant se présentait à eux. Plus qu'une structure anhistorique, la « stratégie matrimoniale » intégrait donc la possibilité de sa propre transformation, tout en résolvant le problème de l'existence statistiquement repérable de types particuliers d'unions visiblement privilégiés. Cette approche permettait de comprendre la manière dont les régularités observables en pratique s'établissaient par le biais du corps même de chacun de leurs pratiquants. Cette incorporation individuelle des caractéristiques de l'environnement social, désignée par BOURDIEU sous le terme d'« habitus », pouvait dès-lors être vue comme :

> « au principe d'enchainements de « coups » qui sont objectivement organisés comme des stratégies sans être aucunement le produit d'une véritable intention stratégique (ce qui supposerait par exemple qu'ils soient appréhendés comme une stratégie parmi d'autres possibles) » (BOURDIEU, 2000 : 257).

Ou encore,

> « les réponses de l'habitus […] se définissent d'abord par rapport à un champ de potentialités objectives, immédiatement inscrites dans le présent, choses à faire ou à ne pas faire, à dire ou à ne pas dire, par rapport à un *à venir* qui […] se propose avec une urgence et une prétention excluant la délibération. » (BOURDIEU, 2000 : 257-258).

D'une manière proche de ce que nous verrons plus tard dans les réunions matrimoniales de Pékin ou de Chengdu, Pierre BOURDIEU montrait dans *le bal des célibataires* que dans le Béarn rural qui faisait l'objet de son étude, « l'économie régit les échanges matrimoniaux, les mariages tendant à se faire entre familles de même rang au point de vue économique » (BOURDIEU, 2002b : 177). Il désignait ainsi les enjeux familiaux auxquels

devaient se soumettre les riches héritiers agricoles sous la formule élégante de « Raison d'État domestique »[31] (BOURDIEU, 2002b : 231), et montrait la manière dont des stratégies anciennes faisaient sens pour leurs pratiquants actuels tout en limitant leurs possibilités d'action.

Si, donc, le sociologue expliquait vouloir « rompre […] avec le juridisme qui hante encore aujourd'hui toute la tradition ethnologique et qui tend à traiter toute pratique comme *exécution* » de règles pré-établies, conscientes ou inconscientes (BOURDIEU, 2002b : 169), le vocabulaire de la « stratégie » qu'il employait n'impliquait pourtant pas qu'une large autonomie soit laissée aux acteurs, ni une importante reconnaissance de l'impact éventuel de leurs sentiments. Il expliquait :

> « que les agents ne peuvent que reproduire, c'est-à-dire réinventer inconsciemment ou imiter consciemment, comme allant de soi ou comme plus convenables ou simplement plus commodes, les stratégies déjà éprouvées qui, parce qu'elles ont régi les pratiques de tous temps […], paraissent inscrites dans la nature des choses » (BOURDIEU, 2002b : 171).

En faisant appel à des "stratégies", il n'impliquait donc ni que les pratiques concrètes ne relèvent de l'application directe d'une règle contraignante invisible, ni qu'elles n'émergent d'un choix libre guidé par une inclinaison réellement personnelle. Les « stratégies matrimoniales » résolvaient avant tout pour lui des problématiques et des raisonnements dont elles définissaient tout à la fois la forme et la logique.

La théorisation en termes de "stratégies" proposée par Pierre BOURDIEU a rencontré un succès inégal auprès des anthropologues ayant travaillé sur la parenté. Elle est cependant défendue par les promoteurs d'une théorisation au plus proche des acteurs comme Alban BENSA (2003 & 2010), qui note que la leçon que l'on peut tirer du travail de BOURDIEU est :

> « Que le mariage soit iroquois, crowomaha ou arabo-berbère, il participe, comme dans le Béarn et ailleurs, d'un travail social par lequel les acteurs organisent la reproduction de leurs groupes tout en leur assurant, autant que possible, une place digne et forte sur la place publique. » (BENSA, 2003 : 26).

À l'inverse, des théoriciens plus proches d'une perspective structurale comme Laurent BARRY reprochent à BOURDIEU la plasticité de sa théorie, observant que « sa capacité à nous

31 Dans un vocabulaire proche, Jean-Louis FLANDRIN parlait pour sa part de « raison familiale » (1993 : 74).

parler de faits avérés dans des contextes très divers lui [interdit] dans le même temps d'en caractériser aucun » (BARRY, 2008 : 157). Chez ce dernier auteur, les "stratégies", quand elles existent, « se greffent *toujours* sur un substrat idéologique sous-jacent — celui de la « parenté » — et [...] ce sont partout les groupes prenant appui sur ce socle principiel premier qui assumeront la régulation des unions » (BARRY, 2008 : 212)[32]. Pour ce défenseur d'un concept de « parenté » autonome, les règles outrepassent toujours l'usage subversif que les acteurs en font, qui tendrait plutôt à établir l'importance qu'elles ont pour eux. En sous-entendant que les stratégies matrimoniales pourraient *ne pas exister* dans les contrées où le "principe de parenté" local ne le permettrait pas, Laurent BARRY induit cependant sans en apporter la preuve qu'il pourrait exister des sociétés où le conjoint puisse être absolument prescrit par la règle, un cas pour le moins douteux. L'aspect le plus surprenant de cette critique est cependant qu'on pourrait légitimement faire le procès de dénier aux acteurs toute autonomie à… Pierre BOURDIEU. Car si, pris au mot, le concept de « stratégie matrimoniale » que BARRY lui reproche pourrait paraitre reconnaitre des capacités d'autonomie et d'initiative aux acteurs, que les tenants d'une règle sous-jacente considèrent pour leur part comme marginale ; le lire ainsi serait prêter à BOURDIEU une intention qu'il n'a pas, comme le montrent les citations que j'ai faites plus haut. Celles-ci montrent combien cette autonomie repose avant tout sur la réplication de « coups » prédéfinis dans le cadre d'un jeu qui reste peu ouvert, et qui limite grandement le caractère créatif et la nouveauté potentielle des choix « stratégiques » individuels. Le concept d'habitus entendait d'ailleurs explicitement résoudre l'opposition entre objectivisme et subjectivisme, en montrant la manière dont les choix individuels s'inscrivaient dans un cadre sociologique totalement incorporé. Comme chez

---

32 Dans le travail de Laurent BARRY, le refus de considérer les relations affectives induites par la parenté et l'alliance comme une variable valide est relativement explicite. Ce refus semble au moins triple. Tout d'abord, par l'inscription de sa théorie dans l'héritage de celle de GRANET, qui constitue malgré les critiques qu'il lui adresse le corps central de son raisonnement sur la Chine, puisqu'il se reporte largement aux mêmes sources historiques ; ensuite par la volonté explicite de l'auteur de se concentrer sur un concept de parenté resserré par rapport aux théorisations plus anciennes, et donc à souligner l'autonomie de celui-ci à l'égard des questions de l'alliance et de la filiation (BARRY, 2008 : 22-3) ; enfin par sa récusation de l'attention aux enjeux stratégiques individuels, mis en valeur par Pierre BOURDIEU (BARRY, 2008 : 155-9). L'auteur ne récuse pas la possibilité d'évolutions historiques, mais considère cependant ces variations comme moins importantes que la prolongation de principes généraux qu'il repère, et qui fondent le premier postulat de sa théorie, selon lequel :

> « dans toute société la reconnaissance de liens de parentés suppose la formation de "groupes de parenté" dont les propriétés sont invariables et indépendantes du contexte social local » (BARRY, 2008 : 168).

Par ailleurs, comme chez LÉVI-STRAUSS, l'idée et le vocabulaire de l'amour n'apparaissent dans le travail de Laurent BARRY que de manière incidente, et pour illustrer des exemples concernant l'Europe uniquement (BARRY, 2008 : 127, 214, 487-90, 497, 571, 622).

LÉVI-STRAUSS, l'explication bourdieuxienne se veut systémique, les sentiments individuels étant simplement intégrés au système analytique, même si avec une certaine efficacité. Le ressenti individuel y est cependant fondamentalement prédéfini par l'histoire du groupe d'appartenance sociologique à travers l'habitus. "L'amour" lui-même apparaissait dans *la distinction* comme un :

> « repérage de l'habitus par l'habitus […] au principe des affinités immédiates qui orientent les rencontres sociales, décourageant les rencontres socialement discordantes, encourageant les relations assorties, sans que ces opérations aient jamais à se formuler autrement que dans le langage socialement innocent de la sympathie ou de l'antipathie » (BOURDIEU, 1979 : 270).

S'il est vrai que les régulations lévi-straussiennes et bourdieuxiennes reposent sur des principes fondamentalement différents, le travail de BOURDIEU, qui s'inscrit dans une discussion avec celui de LÉVI-STRAUSS (BENSA, 2003), conservait donc à la "parenté" une certaine validité, que d'autres anthropologues tels que David SCHNEIDER (1984) et Rodney NEEDHAM (1974) ont pour leur part contesté bien plus vivement. Surtout, l'amour ne trouve pas non plus vraiment de place dans cette analyse alternative, puisque sa compréhension y reste limitée à une mécanique de reproduction sociale.

Pierre BOURDIEU a pourtant plus tard consacré quelques pages bien différentes à ce thème. À la fin de *La domination masculine*, dans une courte partie de cinq pages intitulée « Post-scriptum sur la domination et l'amour », il faisait appel à une vision très idéale de ce sentiment, en le faisant apparaitre comme la seule échappatoire possible aux contraintes de l'inégalité des sexes, et sans soumettre la notion d'amour à l'analyse serrée qu'il avait consacré le reste de l'ouvrage à produire à propos des relations de genre. Certes, le sociologue évoquait bien « l'amour [comme] domination acceptée », et ne déniait pas que cet amour puisse alors prendre :

> « la forme de l'amour du destin, *amor fati*, dans l'une ou l'autre de ses variantes, qu'il s'agisse par exemple de l'adhésion à l'inévitable qui conduisait nombre de femmes […] (ainsi que l'attestent les statistiques de l'homogamie), à trouver aimable et à aimer celui que le destin social leur assignait » (BOURDIEU, 2002a : 148).

Cependant, sans dénier cet aspect qui aurait pu faire l'objet d'un développement plus important, Pierre BOURDIEU déclarait refuser de « s'abandonner au "plaisir de désillusionner" », selon une formule reprise à Virginia WOOLF. Évoquant l'« univers enchanté des relations amoureuses », il faisait en quelque sorte un pas de coté, préférant assumer :

> « la possibilité même de la mise en suspens de la force et des rapports de force qui semble constitutive de l'expérience de l'amour ou de l'amitié. [...] [Une] sorte de trêve miraculeuse où la domination semble dominée ou, mieux, annulée, et la violence virile apaisée » (BOURDIEU, 2002a : 149).

En notant que le "mariage d'amour" est une invention historique récente, Pierre BOURDIEU reprenait l'analyse conduite par nombre d'historiens sur le sujet. Il écartait cependant provisoirement du même coup l'analyse sociologique en plaçant la source de celui-ci dans :

> « un travail de tous les instants, sans cesse recommencé, [qui permet que soit] arrachée aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt "l'île enchantée" de l'amour, ce monde clos et parfaitement autarcique qui est le lieu d'une série continuée de miracles [...] » (BOURDIEU, 2002a : 149-150)[33].

L'amour fut-il un travail, celui-ci était donc pour lui cette fois intime plus que social. Cette analyse avait cependant des conséquences morales que son auteur n'évoquait pas. En particulier celle d'impliquer l'existence d'une "nature humaine" dont les caractères seraient sexués conformément à leurs stéréotypes, c'est-à-dire « la violence virile », d'une part, et son apaisement par "l'amour" apporté par "les femmes", d'autre part. Mais aussi la réintroduction subreptice d'une fracture entre deux formes d' « amour ». D'un coté, un bel amour idéal, celui de la tradition platonicienne et d'un « monde clos et parfaitement autarcique », dégagé des contraintes de la vie sociale ; et ailleurs, celui des autres, des victimes d'un *amor fati*, que le destin social leur impose, mais auquel la bienveillance intellectuelle interdirait d'ôter cette ultime illusion.

Le travail de Pierre BOURDIEU a donc lui aussi — paradoxalement — écarté le sujet de l'amour, d'un double mouvement : d'une part en le réduisant à la mécanique sociologique de

33 cf. également l'analyse de cet extrait que propose Michel BOZON (2005).

l'habitus, de l'autre en le magnifiant dans une forme idéale difficilement mobilisable dans une analyse socio-anthropologique. Le trait commun aux approches historiquement opposées de l'union et de la stratégie matrimoniale est finalement d'avoir écarté toutes deux la possibilité de penser un marché général des unions, qui ne soit ni réduit aux rigidités d'une formule systémique de mode de détermination du conjoint (comme dans le cas des structures élémentaires de parenté), ni à la simple application individuelle d'un habitus sociologique rigidifié. Dans les deux approches, le choix restait très encadré, inscrit dans un champ souvent clos, et l'amour restait un idéal indéterminé implicitement réservé à une élite capable d'échapper aux contraintes imposées à la majorité de la population humaine.

Vers une vision dynamique de la parenté chinoise

Que l'on considère ou non comme pertinentes les théorisations systémiques en sciences sociales, toute analyse cherchant à proposer un modèle général n'est possible qu'à la condition d'accorder une prééminence théorique aux caractéristiques collectives sur l'idiosyncrasie des comportements sentimentaux individuels. Pour la compréhension générale de sociétés géographiquement éloignées des nôtres comme l'est la Chine, ces approches entraînent néanmoins quasi-mécaniquement toute une série de conséquences néfastes, en risquant de redoubler les clichés les plus prégnants à leur égard plus que de les dissiper. Elles préviennent en particulier la possibilité d'y penser les transformations qu'y connaissent aujourd'hui à la fois le sujet affectif et le marché matrimonial. Pour comprendre la société chinoise, on privilégie encore trop souvent la référence à des textes anciens et souvent très abstraits à l'étude des pratiques, tout en passant trop rapidement sur le fait que ces textes sont sujets à des interprétations diverses, et ne peuvent quoi qu'il en soit avant tout rendre compte que des élites qui les ont rédigé. On s'y concentre sur l'étude de types de relations statistiquement minoritaires (le mariage des cousins), dans le but de repérer une organisation systémique des relations de parenté, mais en laissant de coté la large majorité des unions, qui n'y correspondent pas. On rattache enfin ensemble des populations diverses (celles du "monde chinois" en général, très au-delà de la Chine continentale) parce qu'elles sont considérées comme porteuses d'un même schéma culturel en raison de leurs origines communes, ce qui revient en même temps à nier leurs histoires postérieures respectives. Au final, l'approche par la parenté ignore souvent une évidence pourtant incontournable : les populations décrites par

ces littératures se marient généralement en exprimant des motifs personnels. Ceux-ci restent cependant encore trop souvent en dehors du cadre théorique de la parenté, ce qui contribue à en propager de l'union dans ces populations une image non-affective, puisque d'essence principalement systémique.

Au cours des dernières décennies, la réouverture du terrain chinois a cependant permis l'émergence de travaux renouvelant la compréhension des questions de parenté dans ce pays, notamment en remettant en cause le modèle lignagier rigide et androcentrique qui avait largement prédominé dans les théories jusqu'alors (cf. BRANDTSTÄDTER & SANTOS, 2009 ; STAFFORD, 2000 ; WATSON, 1982 ; YAN, 2009b). Cette évolution est très sensible dans un ouvrage collectif édité récemment par Susanne BRANDTSTÄDTER et Gonçalo SANTOS (2009), dans lequel les auteurs proposent une approche matérialiste et dynamique de la parenté chinoise, dans laquelle le changement social serait pensé comme un trait central plutôt que comme un aspect marginal. S'appuyant sur la proposition de Maurice GODELIER selon laquelle la parenté n'est jamais en rien le fondement d'aucune société, et ce pas même en Chine (GODELIER, 2004 : 515-9), mais aussi sur la ré-articulation des théories de la parenté par Janet CARSTEN autour du concept de relationalité (CARSTEN (ed.), 2000), ces recherches montrent l'adaptation constante de la parenté à des conditions changeantes. À propos du modèle jusqu'alors dominant, les auteurs notent :

> « L'examen de la parenté chinoise en tant que "chose" (statique, traditionnelle ou locale) a été attenante à la compréhension de la Chine comme culture (politiquement verrouillée). Examiner plutôt les transformations implique alors également de penser la "Chine" comme un terrain culturel évolutif et historiquement construit de relations, où la parenté se voit [aujourd'hui] de plus en plus engagée dans la complexité de marchés globaux et la formation d'un État moderne » (BRANDTSTÄDTER & SANTOS, 2009 : 3).

Dans ce cadre théorique renouvelé, on comprend que la "parenté chinoise" ne puisse continuer à occuper la place réifiée que tant de théories comparatives tendaient à lui attribuer. Mais aussi que les principes de la "parenté" ou de "l'union" perdent leur place de concepts explicatifs génériques, pour plutôt se voir réinscrits au cœur de phénomènes sociaux et historiques dynamiques, pensés en regard d'enjeux largement économiques et politiques. Si ces concepts y perdent à l'évidence en autonomie sur le plan théorique, notre compréhension

des dynamiques sociales inscrites dans le « fait social total » du mariage et de l'appariement s'y renforce en revanche grandement.

La réintégration de l'affectivité, mais aussi de la construction des genres, dans le giron du domaine historique des études sur la parenté, tend ainsi à disqualifier toute vision schématique impliquant l'existence de structures générales de refoulement des affects ou de l'amour, telles qu'on tendait auparavant à les rencontrer dans des analyses conduites à des échelles continentales. Elles permettent surtout de questionner des représentations de la Chine comme asentimentale, qui sont vieilles d'un siècle. Les travaux consacrés par Gonçalo SANTOS au partage de "riz" et d'autres ressources comme une manière de réactiver en permanence les relations dans le sud de la Chine (SANTOS, 2009), tout comme la théorisation par Charles STAFFORD de cycles d'échanges affectifs continus suffisamment importants pour créer ou rompre des relations de parenté lignagières traditionnelles (STAFFORD, 2000), répondent sans doute particulièrement efficacement à la théorisation d'une Chine où les sentiments personnels seraient sans importance. Ces exemples conservent cependant malheureusement pour le moment encore une influence plus restreinte que ceux qui les ont précédé. Et la disparition prolongée de la question de l'amour ou des sentiments de l'horizon analytique tend à impliquer leur prolongation sous la forme de clichés génériques qui justifient indirectement ces approches traditionnelles. Nonobstant ces évolutions théoriques récentes et encourageantes, on ne peut qu'observer que l'enjeu théorique des sentiments continue à difficilement trouver sa place dans les analyses portant sur la parenté comme dans celles portant sur l'union, et dans les sciences sociales d'une manière plus générale, où leur ambivalence les rend difficile à traiter. Tel risque d'être le cas tant que sera privilégié l'examen de modèles conçus à partir de principes et d'idéaux culturels schématiquement reconstitués, aux affects qui lient les individus les uns aux autres[34]. Le risque est alors que la construction de "grands modèles" l'emporte sur l'inter-compréhension engagée par la rencontre ethnographique, et l'irréductible complexité qu'elle produit.

34 C'est notamment une ambiguïté difficilement surmontable des schémas-types des études de parenté, dont nul ne sait vraiment s'ils représentent des relations existantes ou des principes hypothétiques dénués de tout lien avec le monde réel (HÉRAN, 2009 : 2-3).

L'amour, une variable utile pour penser le marché matrimonial

La question de l'amour, réduite à une mécanique sociale ou à un idéal, n'a pas jusqu'à récemment connu l'attention qu'elle aurait pu recevoir en tant que thème idéologique et politique. Observer que deux scientifiques aussi incontournables que LÉVI-STRAUSS ou BOURDIEU en sont tous deux restés — même si d'une manière très différente — à une définition de l'amour qui l'attachait à une nature idéale, oblige à reprendre la question. Si l'on passe de la nature à la culture avec « l'échange des femmes » chez le premier, et si le second voit dans le mariage des aînés et celui des cadets de son Béarn natal les modalités d'une reproduction sociale, c'est bien qu'à défaut d'avoir accordé à ce sentiment une attention théorique explicite, tous deux avaient situé très près de lui des fonctions sociologiques et culturelles essentielles. Maintenir l'amour hors de l'équation signifierait par ailleurs paraitre prolonger indéfiniment l'idée selon laquelle celui-ci serait "autre chose" que ce qu'examinent habituellement les sciences sociales, un objet a-social en quelque sorte, quand il ne serait pas lu comme absolument anti-social, et réduit à la psychologie individuelle (ILLOUZ, 2012). Concernant les sociétés extra-européennes, le contrepoint principal serait également de laisser perdurer l'idée qu'il n'aurait tout simplement pas sa place dans le choix du conjoint dans des pays comme la Chine. Car dans le même temps, les historiens de l'Europe antique et médiévale discutent pour leur part depuis longtemps de la présence ou non de l'amour aux époques qu'ils étudient, renforçant ainsi un contraste observable au cœur même des travaux des anthropologues et sociologues, puisque ceux-ci les lisent et les citent en se référant à l'amour lorsqu'ils examinent les cas euro-américains. Les travaux sociologiques sur l'amour ont par ailleurs significativement augmentés au cours des dernières décennies dans les pays occidentaux (ILLOUZ, 1997 & 2012). Mais à propos de la Chine et d'autres pays où les modalités de choix du conjoint ne correspondent pas exactement à celles auxquelles nous sommes habitués, la question ne réapparait cependant souvent dans le débat que sous le jour de l'absence, nous empêchant ainsi de développer une compréhension vraiment sensible des évolutions et des débats qui y ont cours.

Si les historiens et sociologues de l'Europe font ce travail alors que les anthropologues n'en parlent généralement pas sur leurs propres terrains, on pourrait penser que la raison soit tout simplement que les lieux de leurs recherches respectives en porteraient ou non les traits.

On considérerait alors que sous l'œil inflexible de la science, "l'amour" — pour autant que l'on soit en mesure de donner une définition objective au contenu de ce terme — apparaitrait là où il est, tout simplement. Cette idée n'est pas soutenable. Les nombreuses controverses qui ont fait rage au cours des dernières décennies parmi les historiens, pour savoir où et quand l'amour aurait bien pu originellement apparaitre[35], montrent explicitement que l'histoire d'une idée dépend autant de la définition qu'on en donne que de la manière dont on l'applique. À propos de la Chine, l'idée que son absence supposée par quelques observateurs refléterait son absence réelle dans cette société prêterait même plutôt à sourire, tant les histoires et poèmes au romantisme à fleur de peau y sont nombreux, et ce depuis des temps anciens, comme s'était attaché à le rappeler Jack GOODY (1998), et comme le montre aussi l'omniprésent thème de la sentimentalité, que les chinois appellent le *qíng* 情 (CHEUNG, 1999 ; HUANG, 1998) au cours des derniers siècles. En bref, il semble que ce soit d'une affirmation plus explicite du sujet que nous manquions encore, si nous voulons améliorer sensiblement la compréhension des sociétés extra-européennes. Il ne s'agit cependant pas pour autant de dénier les difficultés de définition et de traduction qu'ont rencontrées les auteurs ayant abordé cette question en anthropologie, qui sont équivalentes à celles que le recul historique impose aux historiens (LUTZ, 1988). S'il n'est sans doute pas possible de définir objectivement les limites de ce que l'on désigne comme relevant de "l'affection", ou l'étendue des relations que l'on qualifie comme étant de "l'amour", il est en revanche nécessaire d'examiner la manière dont on en parle et les effets politiques de ces discours.

Comprendre l'importance sociale du thème amoureux dans les débats à propos de la société chinoise implique d'en développer une approche plus sensible, attentive à l'histoire comme à l'évolution des usages, et donnant crédit à la parole des enquêtés sans pour autant limiter l'approche du sujet à l'étude de discours idéaux. Je crois possible de le faire en abordant la question à partir des pratiques, par l'étude de choix matrimoniaux pris dans le contexte inégalitaire de la société contemporaine, sans en écarter donc ni les mouvements ni les luttes. Il s'agit de rendre à l'amour ses dimensions politiques, et au marché matrimonial chinois, une complexité qui en rende compte.

---

35 Pour s'en faire une idée, on peut regarder les interprétations concurrentes de Lawrence STONE (1977), Alan MACFARLANE, (1979, 1986, 1987), et John GILLIS (1985, 1988).

II. AMOUR ET MODERNITÉ

> « C'est la destinée objective, aussi bien que le devoir moral, d'entrer dans l'état de mariage. La nature du point de départ est essentiellement contingente et dépend en particulier de la culture de la réflexion. Il y a ici deux extrêmes : l'un, c'est que les arrangements des parents bien intentionnés soient le commencement et que l'inclination naisse chez les personnes destinées à l'union réciproque de l'amour, du fait qu'elles prennent conscience d'y être destinées. […] Dans l'autre extrême, c'est la singularité infinie qui fait valoir ses prétentions et qui est en accord avec le principe subjectif du monde moderne ».
>
> HEGEL,
> *Principes de la philosophie du droit*, 1940, §162 : 187.

Deux lignes d'enjeux moraux et politiques se croisent en permanence dans les débats sur l'amour en Chine et ailleurs que j'ai commencé à retracer. Celles-ci en fondent pour une large part le caractère souvent conflictuel. La première — que l'on pourrait pour simplifier qualifier d' "universaliste" — voit dans l'amour un enjeu de reconnaissance de la dignité et de l'humanité égale et entière de tous les peuples. Reconnaître sa présence dans l'ensemble des sociétés humaines apparait ici comme un impératif de moralité, celui-ci étant vu comme un élément fondamental commun, que seul un ethnocentrisme patent permettrait d'ignorer dans d'autres sociétés. C'était l'approche défendue par Joan et Arthur KLEINMAN dans leur critique des POTTER citée dans la partie précédente. Mais c'est aussi une position observable dans les travaux d'auteurs tels que Jack GOODY (1998 & 2010 [2006]) et William JANKOWIAK (1993 & 1995), qui reposent tous deux sur une indignation assez vive quant à la dénégation des sentiments dans les sociétés extra-occidentales. De manière particulièrement symptomatique, le cas de la société chinoise est à chaque fois au cœur des travaux portant sur cette question, démontrant ainsi à quel point le cas chinois s'est trouvé au cœur des théorisations les plus importantes et les plus clivantes de nos disciplines au siècle dernier. L'une des limites de cette position est en revanche qu'elle suppose l'existence d'une nature aimante de l'humanité, ou au moins d'une capacité universelle à "l'amour" — à défaut d'impliquer nécessairement que

l'amour signifie partout historiquement exactement la même chose —, qui reste elle en dehors de la démonstration.

À l'intemporalité de ce premier axe répond un second — que l'on pourrait qualifier cette fois d' "humaniste" — et qui pose le problème de manière inverse. L'amour apparait cette fois comme une dignité politique temporellement située. On n'y défend plus l'égalité des sentiments, on promeut leur développement. L'amour — et tout particulièrement l'amour conjugal — est ici pensé comme un événement historique intrinsèquement relié à la modernité, dont le but doit être poursuivi. Il est en un mot une caractéristique du "progrès". Atteindre le niveau de développement individuel qu'il serait supposé révéler apparaît alors comme un objectif à la fois personnel et culturel. Dans ce second cadre, l'amour est un projet de civilisation, qui peut être adossé à une vision eschatologique ou à une téléologie politique particulières, mais qui représente surtout souvent une caractéristique attendue de la transition entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes (la modernité en question étant ici pensée d'un point de vue "occidental" contemporain, c'est-à-dire ouest-européen ou nord-américain), par l'autonomisation affective des individus par rapport aux structures familiales qu'elle autoriserait. Les travaux — comme ceux des POTTER — dans lesquels l'amour apparait comme l'horizon instable et inquiétant d'une sociabilité individualiste et égoïste, en un mot *infiliale*, et à la dangerosité pour le groupe dès lors indéniable, prenne en quelque sorte le contrepied de cette position, en faisant de ce projet moderniste une lecture inquiétante pour la cohésion collective, menacée d'effritement.

Cette vision de l'amour comme "anti-social" et comme sentiment particulièrement malvenu dans une société pensée comme très fortement structurée n'est pas spécifique aux travaux portant sur la Chine, loin s'en faut. On la retrouve dans une large part de la littérature scientifique portant sur les sociétés extra-européennes, et elle est théoriquement liée à une coupure historique entre les sociétés dites "individualistes" et celles dites "holistes". L'amour marquerait le point de transition du collectif à l'individu, ou des formes de solidarités "traditionnelles" à l'individualisme des "modernes". Par défaut, son "absence", sa "censure", sa "suppression" ou sa "répression" — en fonction des théories (HSU, 1949 : 223-242) — seraient donc la marque des sociétés de structures traditionnelles.

L'influence historique très importante de cette représentation est liée à son inscription dans le champ politique par ENGELS dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de*

l'État (1884), qui s'appuyait lui-même sur les théories évolutionnistes de l'anthropologue américain Lewis Henry MORGAN (1877). L'influence majeure des Lumières, du mouvement romantique, puis celle du marxisme expliquent que cet enjeu ait été dans de nombreux pays l'objet de débats politiques importants tout au long du vingtième siècle, à la fois comme caractéristique de la modernité pour des pays en transition, et comme stade ultime de la société à venir pour les partis communistes. Indépendamment du marxisme, on ne peut par ailleurs pas ignorer que ce thème très discriminant — puisqu'il est vu comme le marqueur d'un niveau de progrès social — n'a pas disparu aujourd'hui, comme le montrent d'une certaine façon ses prolongations dans l'émergence de nouvelles formes de « politiques sexuelles » (et amoureuses, pourrait-on ajouter) nationalistes passant par l'affirmation d'une tolérance sentimentale et sexuelle supérieure des sociétés européennes (FASSIN É, 2010). L'amour devient ainsi un enjeu de luttes sociales, culturelles, et politiques, et l'importance qui lui est accordée est interprétée en termes de "progrès" ou de « régression".

Je montrerai dans cette partie que c'est largement en fonction de cette ligne "humaniste" que le débat sur l'amour a concerné et concerne encore la Chine, et ce autant en tant que débat interne à la société chinoise qu'en tant que débat externe à propos de ce qu'elle serait, ou devrait devenir. Là où la représentation de l'amour en tant que nature universelle et intemporelle des humains trouve sa limite dans la difficulté à justifier théoriquement cet enjeu moral, cette vision de l'amour comme figure de la modernité trouve cette fois sa limite dans la construction théorique et historique à laquelle elle renvoie. Celle-ci autorise en effet un nombre conséquent de théorisations concurrentes, interrogeant à la fois la polysémie et la pluralité des "modernités" possibles, mais aussi le caractère ethnocentrique qu'il y a à mesurer l'évolution de l'ensemble des sociétés humaines en fonction des idées européennes développées à partir des Lumières.

A) Amour, Lumières, et colonialisme

Penser la parenté et l'union sans les affects qui lient un à un les individus entre eux n'est pas une opération intellectuelle anodine. Pour écarter les affects du raisonnement, il faut

auparavant opérer une coupure théorique entre intérêts et sentiments (comme nous l'avons vu dans la citation de NEEDHAM), et donc entre le corps et l'esprit (cf. CSORDAS, 1990 & 1994 ; SCHEPPER-HUGHES & LOCK, 1987) : deux opérations intellectuelles intrinsèquement reliées l'une à l'autre et inscrites dans un contexte historique spécifique, celui des « Lumières », et avant ceux-ci dans la pensée de DESCARTES. La philosophie des Lumières, telle qu'elle s'est développée au dix-huitième siècle en Europe, a conféré à l'autonomie et à la rationalité des individus une importance primordiale. Celle-ci impliquait la reconnaissance des dimensions personnelles de l'individualité, dont les émotions et la sensibilité étaient vues comme constitutives. Avec la rationalisation s'affirmait donc la figure d'un individu autonome, affirmant son indépendance et sa raison par la reconnaissance de sentiments personnels propres et en tant que tels incontestables. Les courants des Lumières et du Romantisme, qui se suivent et se répondent historiquement, s'associent dans ce mouvement (FABRE, 1980). La manière par laquelle l'amour a été progressivement élaboré au cœur des théories humanistes comme le marqueur central de la modernité dans l'Europe des Lumières a été soulignée par de nombreuses recherches. Ainsi, d'après Antonio NEGRI et Michael HARDT :

> « Cet amour que les humanistes considéraient comme la forme suprême d'expression de l'intelligence [a été] posé par SPINOZA comme le seul fondement possible de la libération des individualités et comme le ciment éthique de la vie collective. "Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet Amour intellectuel ou qui puisse l'enlever." Par ce crescendo intellectuel, Spinoza attestait la continuité ininterrompue du programme révolutionnaire de l'humanisme, dans le cours du XVIIe siècle » (HARDT & NEGRI, 2000 : 111).

Au siècle suivant, chez HEGEL, cette fois d'après Douglas JARVIS :

> « Contrairement aux familles claniques de l'antiquité et de la féodalité, au sein desquelles le mariage était instauré en fonction de contrats entre différents groupes familiaux qui développaient ainsi leurs affaires ou des arrangements politiques par le biais de la reproduction et des terres dont elles étaient propriétaires, HEGEL affirme que la rationalité de la vie moderne est réalisée par la construction de familles nucléaires établies par le biais du mariage consenti. Ce nouveau développement de la moralité sexuelle correspond au besoin d'affection entre individus du monde moderne, et à son affirmation d'une vie subjective. Cela marque un contraste important avec les liens économiques et politiques caractéristiques des familles claniques des sociétés anciennes et médiévales. L'idée de besoins subjectifs qui trouveraient leur accomplissement par [le partage d'] une affection érotique avec une personne d'une pure altérité devient le

fondement du maintien d'un ordre politique totalement inclusif. Cet ordre moderne est établi par la nature objective de l'État dans son inclusion absolue de tous ses membres dans l'État de Droit » (JARVIS, 2011 : 451-452).

On retrouve bien entendu par la suite l'influence de la perspective hegelienne dans le travail sur la famille et le mariage de MARX et d'ENGELS, qui sera décisive pour la Chine communiste. Cette construction, particulièrement visible en France, d'un discours sentimental marquant idéologiquement l'opposition de l'amour — émotion conçue comme avant tout individuelle — aux structures et conventions sociales est historiquement très observable. David DENBY, auteur d'une étude sur l'importance de la sentimentalité dans le projet qui sous-tend la philosophie des Lumières aux dix-huitième et dix-neuvième siècles en France, observe que :

> « L'amour sentimental, ou romantique […] tel qu'il est présenté continuellement et répétitivement dans la fiction sentimentale du dix-huitième siècle, est systématiquement défini en opposition aux conventions sociales. Afin de faire un récit intéressant, l'amour doit toujours se trouver confronté aux barrières sociales, et la forme la plus fréquente que prennent ces obstacles est l'opposition des parents, fréquemment qualifiés de "dénaturés", dont la préoccupation est de faire un mariage conventionnel au sein du bon groupe social. [...] L'amour sentimental apparaît comme une figure de la démocratie : il ne doit avoir de lien qu'avec ce que l'individu ressent ; les critères de jugement et de choix qu'il applique sont entièrement individualisés et intériorisés » (DENBY, 1994 : 97).

Durant le dix-neuvième siècle, la raison scientifique individualiste promue par la philosophie des Lumières du siècle précédent jouera un rôle central dans les justifications politiques au processus de colonisation. Les raffinements de l'amour et du mariage libre, fondés sur l'idée d'un caractère individuel des sentiments, sont censés témoigner de la supériorité des Occidentaux sur les contrées plus barbares où ils vont professer leurs bienfaits. Cette approche n'est d'ailleurs pas limitée aux questions portant sur l'amour. Elle recoupe plus généralement la manière dont ont été envisagées les émotions dans les sociétés extra-occidentales. Comme le note Catherine LUTZ,

> « [les sociétés] extra-occidentales ont été construites en regard de la représentation occidentale des émotions, comme opposées de l'Occident, ou comme émotionnellement déficiantes par rapport aux notions occidentales de la normalité émotionnelle » (LUTZ, 1988 : 218).

La "mission civilisatrice" des conquérants consiste ainsi également à réformer les institutions locales — dites "coutumières" — du mariage pour les conduire à se rapprocher de représentations chrétiennes et "modernes"[36]. Le discours sur l'amour chez les peuples lointains n'est cependant pas univoque, mais plutôt partagé entre description de mœurs barbares et imagination de pays paradisiaques, comme Tahiti, supposés avoir su préserver un amour "naturel", que la civilisation européenne aurait pour sa part perturbé (TURNSTALL, 2009).

La colonisation s'accompagne ainsi d'une démultiplication des discours européens sexués et racialisés sur les peuples colonisés. Par leur biais s'articule une justification à leur domination, au nom de la supériorité supposée de la "civilisation" et de la "race" occidentale (STOLER, 1995 ; TUNSTALL, 2009), y compris sur le plan sentimental. Divers ouvrages scientifiques de l'époque témoignent de cette compréhension découpée de l'humanité, que celle-ci s'appuie sur le dégoût ou sur la fascination. *L'amour aux colonies*, publié en 1893 par un médecin et anthropologue français, Louis JACOLLIOT, qui signe sous le pseudonyme de "Dr Jacobus X...", représente par exemple très bien cette tendance. C'est également le cas du livre *L'amour dans l'humanité. Essai d'une ethnologie de l'amour* qui est publié en 1886 par l'italien Paolo MANTEGAZZA, « professeur d'anthropologie et sénateur du royaume d'Italie ». Ces récits et travaux seront poursuivis et repris au début du vingtième siècle par d'autres auteurs comme Jean HERVEZ, qui les complètent d'autres témoignages de seconde main dans un ouvrage intitulé *Baisers d'Orient*, paru en 1922.

Les récits qui apparaissent dans ces travaux à prétention scientifique sont particulièrement édifiants par leur description des mœurs sexuelles et amoureuses des différents peuples soumis à la colonisation. Là où Paolo MANTEGAZZA fait plutôt montre d'une fascination respectueuse pour la diversité de l'amour à travers l'humanité, le "Dr Jacobus X" offre une vision plus mécanique de cette diversité. Médecin voyageant à travers l'empire français, il en profite pour procéder à toutes les mesures et examens intimes qu'il souhaite sur les autochtones des contrées variées qu'il traverse (Du Tonkin et de l'Annam à la Guyane, en passant par le Sénégal, la Nouvelle Calédonie, le Cambodge, la Martinique, le Maghreb, etc.), et en rend compte dans ses publications avec force de détails, au nom d'une science qu'il ne publie cependant prudemment que de manière anonyme. La liste de ses

36 On trouve un cas particulièrement exemplaire de ce type de discours dans le compte rendu élogieux établi en 1968 dans la *Revue internationale de droit comparée* par un certain Gilles MANGIN — futur membre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer de Belgique — à propos d'une étude sur le "mariage coutumier" au Ruanda réalisée par l'abbé belge Stanislas BUSHAYIJA.

nombreux ouvrages montre d'ailleurs que, comme d'autres auteurs de son époque (Gustave LEBON par exemple), "Jacobus X" inscrit son travail à la croisée des sciences sociales naissantes, entre anthropologie physique, anthropologie sexuelle, psychologie sociale et psychanalyse. Ces ouvrages — aujourd'hui oubliés — remplissent désormais "l'enfer" des bibliothèques publiques. Ils paraissent cependant d'une importance primordiale pour l'histoire des sciences sociales, et notamment pour l'anthropologie, dont ces différents auteurs se réclamaient, et qui émerge alors en tant que science au croisement entre réflexion savante et philosophique sur "l'Autre", et collection de mesures et d'objets issus des expéditions coloniales[37].

Rien d'étonnant dès lors à ce que ces enjeux prennent en retour une ampleur considérable dans nombre des sociétés confrontées à la domination européenne coloniale de cette époque. La remise en cause rapide des institutions sociales coutumières et des modes de gestion des sentiments est ainsi frappante parmi les élites de nombre de ces pays. Et la volonté de généraliser les modèles de la "famille nucléaire" (pour le cas chinois, cf. GLOSSER, 2003) et du "mariage libre", toujours très importante dans nombre de politiques nationales contemporaines, trouve notamment là l'une de ses sources de questionnement[38]. Le contexte "semi-colonial" que connait alors la Chine ne fait pas exception. La chercheuse LEE Haiyan note ainsi qu'en Chine :

> « le projet des Lumières a engagé une transformation ravageuse des imaginaires sociaux, qui a largement été articulée dans le registre des sentiments et débattue comme un problème d'amour » (LEE H, 2007 : 16).

L'étude des sentiments et de l'amour par l'anthropologie a donc une histoire ancienne, que son occultation par les théorisations de la parenté du vingtième siècle ne doit pas nous faire effacer. Réintégrer la question des sentiments et émotions n'implique en effet pas automatiquement de parvenir à sortir des dichotomies développées dans le cadre de la pensée

---

37 L'impressionnant catalogue de la collection "Les Maîtres de l'Amour" édité à la "Bibliothèque des curieux" et présenté à la fin de l'ouvrage d'HERVEZ (1922), porte également témoignage de la curiosité érotico-scientifique de cette époque à l'égard des mœurs des différents peuples du monde comme à travers l'histoire. La liste comprend notamment une série de quatre volumes sur l'amour "en Orient". On trouvera également d'autres exemples de cet intérêt général du dix-neuvième siècle pour l'amour et la sexualité chez les peuples lointains dans plusieurs chapitres de l'ouvrage *Zoos humains* (BANCEL & all., 2004 [2002]).

38 On trouve un cas particulièrement intéressant et représentatif de cette dynamique dans la société zambienne, dont la perspective historique au vingtième siècle a été retracée par James FERGUSON au cinquième chapitre de son ouvrage *Expectations of Modernity* (1999).

des Lumières, qui ont entre temps été largement naturalisées dans la pensée scientifique occidentale. Il faut inventer de nouveaux modèles d'analyse. Lorsque les sentiments réapparaissent de nos jours dans la théorisation, c'est encore souvent sous la forme de structures finalement assez similaires à celles par lesquelles la théorie structuraliste pensait les phénomènes de parenté. Dans ces analyses, des types différents de sociétés produisent et privilégient certaines formes d'expression émotionnelle à d'autres. Les structures sentimentales deviennent alors tout aussi culturellement définies et comparables entre elles que ne l'étaient les modèles théoriques de parenté qui leur avaient précédés. C'est notamment ce que nous avons vu dans le récit de la présentation de la société chinoise comme "supprimant" les émotions de ses membres. Observant ce problème, Lila ABU-LUGHOD, a avec pertinence souligné le risque d'un retour des études associant "culture et personnalité" (cf. ABU-LUGHOD, 1990 : 27). Cette difficulté questionne en tous cas l'usage qu'il est possible de faire de modèles théoriques génériques, et des risques d'uniformisations abstraites que leur mobilisation engage. Autrement dit, la réouverture des questions affectives génère des débats théoriques essentiels.

On ne peut cependant pour le moment que noter l'importance d'une prise en compte de cette dimension trop longtemps écartée des études ethnographiques, et ce alors que la sociologie a jusqu'à récemment essentiellement laissé le sujet romantique en dehors de l'analyse critique, et que nombre d'études historiques se sont attachées à chercher la naissance de l'amour en Europe, souvent dans le Languedoc du douzième siècle (DE ROUGEMONT, 1972 [1938]). Questionner ces travaux sur les sentiments et sur le contexte historique de leur élaboration implique sans doute aussi de réinterroger la relation entre idéologie amoureuse, famille nucléaire, et émergence du capitalisme. Un ensemble de thèmes ayant jusqu'alors surtout préoccupés des historiens et anthropologues anglais, que ceux-ci fassent naitre l'amour tel que nous le connaissons dans l'Angleterre du dix-huitième siècle (STONE, 1977), qu'ils le voient comme bien plus ancien mais s'étant simplement généralisé à partir de l'Angleterre au cours du dix-septième (MACFARLANE, 1979, 1986, 1987), ou qu'ils rejettent de tels découpages comme le fait John GILLIS (1985 & 1988). Dans ces débats, les anthropologues travaillant hors d'Europe se sont peu exprimés. Le partage du monde des disciplines paraissait ainsi recouper la division géographique supposée des sentiments et des civilisations.

La question de la place des sentiments a en tous cas été au cœur des débats et enjeux de la construction d'une nation chinoise "moderne", laissant transparaître que ce problème ne préoccupait pas que des observateurs extérieurs au monde chinois. Au milieu de ces interrogations nationales, la place de "l'amour" dans la société chinoise joua incontestablement les premiers rôles, c'est donc vers ces débats que je vais à présent me tourner.

B) Promouvoir l'amour comme signe de "modernité" en Asie orientale

Se consacrer à l'importance de l'enjeu amoureux durant la phase dite de "modernisation" en Chine ne doit pas conduire à imaginer que les débats autour de l'importance et de la nature des sentiments y seraient brusquement apparus à la suite de confrontations avec les États européens, et que la Chine ne serait que le réceptacle vide de projections théoriques occidentales. Dans les faits, la question des sentiments, en chinois du *qíng* 情, y était sensible bien avant les confrontations du dix-neuvième siècle entre l'empire chinois et les puissances de l'Europe coloniale. Les spécialistes de l'histoire impériale chinoise évoquent avec constance l'importance centrale de ce "*qíng*" durant les deux dernières dynasties de l'empire, les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1911) (BISETTO, 2012 ; EPSTEIN, 2009 ; HUANG M, 1998 ; LEE H, 1997 & 2007 ; LEE L, 1973 ; MCMAHON, 2010). Je ne m'attarderai pas ici sur cet aspect, qui nous emmènerait trop loin historiquement et théoriquement. Mais on peut en retenir que la société chinoise connaissait des débats intellectuels récurrents autour de l'importance des sentiments bien avant la période de "modernisation", ce qui permet dès lors d'écarter l'idée selon laquelle la Chine n'aurait auparavant accordé aucune importance aux enjeux sentimentaux. Sur ce plan, les débats de la "modernité" ont sans doute plutôt déplacé les questionnements — notamment par l'import de concepts européens — qu'ils n'ont vraiment ouvert un nouveau champ.

Cependant, la succession d'échecs militaires et diplomatiques rencontrés par la Chine tout au long du dix-neuvième siècle face aux puissances occidentales, puis face à un Japon en voie d'émergence, vont faire de la nécessité de réformes sociales et politiques un enjeu impérieux pour ses gouvernants comme pour ses élites. Les questionnements en termes

d'importance de l'amour deviennent alors un sujet intellectuel central de la modernisation de la société, par l'affirmation progressive d'une volonté de transformation de la place qui y serait accordée au sujet individuel et à sa capacité d'initiative. Mariage, amour et sexualité deviennent ainsi des questions politiques essentielles dès la fin de l'empire chinois et le basculement vers l'ère républicaine. Sur ce plan, la trajectoire de la Chine n'a cependant rien d'unique au plan mondial.

À l'échelle régionale, dans les sociétés d'Asie Orientale, qui — à l'exception du Việt Nam — échappent à la colonisation, mais pas aux confrontations armées avec les puissances européennes, l'inégalité du rapport de forces se manifeste par l'obtention de concessions territoriales, l'ouverture de comptoirs commerciaux, et l'établissement d'accords économiques profitables aux Occidentaux. Même si les gouvernants locaux tentent d'en maîtriser les contenus, et de tirer avantage de la concurrence politique entre les différentes nations auxquelles ils sont confrontés, la domination technique de leurs adversaires est indéniable. La Chine, qui représentait jusqu'alors la puissance dominante et le modèle politique principal de la région, voit alors son emprise locale profondément remise en cause. Les sociétés du monde dit « sinisé » — c'est à dire la Chine, la Corée, le Japon, et le Việt Nam (VANDERMEERSCH, 1986) — qui ont longtemps eu en commun l'usage de l'écriture chinoise traditionnelle comme sorte de "latin" régional, et partagent des références politiques et philosophiques fondées sur leurs relations historiques[39], vont alors entrer dans une intense phase de réformes politiques.

Comme dans d'autres régions du monde, cette confrontation entre les États d'Asie Orientale et les puissances coloniales européennes provoque des questionnements structurels sur la place de l'individu dans la société, puisque de sa capacité d'initiative dépendrait le progrès à venir. Alors que les pays de la région étaient jusqu'alors dans la sphère d'influence culturelle et politique historique de l'empire chinois, la question pour les élites réformatrices de l'époque va désormais être de trouver le moyen de s'en émanciper techniquement, en inventant de nouveaux modèles nationaux et en mettant à leur service certains concepts et certaines techniques empruntés aux puissances occidentales. Les débats qui en découlent et s'engagent alors vont largement s'articuler autour de la notion d'amour. L'importance des

39 Est généralement désigné par l'expression « monde sinisé » l'ensemble des sociétés d'Extrême Orient dont l'écriture a pour origine historique les caractères d'écriture dits « chinois », et au sein desquelles les écoles de pensée dites « confucianiste » ou « néo-confucianiste » ont joué un rôle dans la formation de l'État.

sentiments dans la construction des couples se voit engagée dans une fièvre de débats moraux, politiques et littéraires qui portent sur le mode de choix du conjoint, le mariage, ou le statut des femmes, et qui vont traverser les quatre pays entre la fin du dix-neuvième siècle et les années 1930.

Cette voie réformatrice, c'est le Japon qui l'étrenne, en engageant le premier des réformes, dont l'élaboration d'un Code civil inspiré du Code Napoléon et du droit allemand est l'un des symboles. Depuis le seizième siècle, l'établissement d'alliances militaires entre familles Samurai était concrétisé par des relations matrimoniales (EDWARDS, 1989 : 38-39). Ces alliances avaient permis une certaine stabilité du pouvoir aristocratique au sein du Shogunat Tokugawa (1603-1868), et cette pratique de mariages arrangés — socialement très structurante — s'était généralisée parmi les élites urbaines tout au long de l'ère Edo, qui correspond à la domination politique des Tokugawa. Elle ne concernait cependant que les élites et n'atteignait pas les campagnes, où les mariages restaient beaucoup moins formels (EDWARDS, 1989 : 39-40). L'existence de « mariages de fait » (*naïen* 内縁), qui poseront ensuite des problèmes juridiques spécifiques, est notamment l'un des signes de cette diversité de situations à travers l'archipel (SEIZELET, 2001). En 1868, le Shogunat Tokugawa prend cependant fin suite à son échec à résister aux canons américains du Commodore Perry. S'engage alors la restauration impériale de l'ère Meiji (c'est-à-dire, en japonais 明治, les *Lumières*), qui engage la voie vers le développement d'un impérialisme colonialiste japonais qui culminera au siècle suivant dans la mise en place de la « sphère de coprospérité asiatique », et précipitera la région dans la seconde guerre mondiale.

Les questionnements sur la place et la forme de la famille sont dès l'ouverture de l'ère Meiji extrêmement nombreux dans les débats littéraires, intellectuels et juridiques. Les enquêtes lancées rapidement à travers l'archipel par les réformateurs modernistes recherchent une tradition pouvant servir de base au Code civil national alors en cours d'élaboration, mais reviennent bredouille, étant donné l'absence de toute tradition culturelle unifiée (GALAN & LOZERAND (dirs.), 2011 : 40 ; SEIZELET, 2011 : 93-96 ; BOURGON, 2001 : 129-130). Malgré les revendications libérales qui émergent au cours de cette période de débat intense, ce sont finalement les forces conservatrices qui l'emportent, en imposant le système du mariage Samurai comme modèle national (GALAN & LOZERAND (dirs.), 2011 : 46-53 ; HENDRY,

1981 : 14-16 ; BUTEL, 2011b : 376-378 ; DE VOS, 1998a : 114-115). La diversité des usages populaires est ainsi rejetée, et seuls sont considérées comme valorisables ceux des classes des élites et guerriers, qui représenteront désormais la figure « traditionnelle » d'une japonéité en construction (SEIZELET, 2011 : 96 ; KONUMA, 2011 : 137). Ces évolutions idéologiques jouent également sur les rôles sociaux attribués aux hommes et aux femmes, et sur la séparation sociale des sexes. Un resserrement des liens affectifs entre les conjoints comme entre les générations au sein du foyer est ainsi progressivement inculqué par les manuels de morale au tournant du vingtième siècle (GALAN & LOZERAND (dirs.), 2011 : 61-63 ; GALAN, 2011 : 147-165). Les questions de vocabulaire n'y sont pas non plus anodines. Les termes par lesquels on désigne le sentiment amoureux sont ainsi objets d'âpres échanges, provoquant même une certaine fièvre politique et littéraire (SAUCIER, 2011). Les débats autour de l'idée d'amour au Japon traduisent bien la complexité du phénomène (BUTEL, 2007 & 2011a ; SUZUKI, 2010 ; RYANG, 2006). Lorsque, à la fin des années 1880, ce sont finalement les idées conservatrices qui l'emportent et imposent leur version de la modernité à venir, ce n'est pas sans avoir intégré, au moins partiellement, ces discussions (MORTON, 1997). Un renouvellement du vocabulaire de l'amour prend ainsi corps, qui s'intègre à la doctrine familiale du nouvel empire japonais en voie d'invention.

Au cœur des controverses sur le modèle national de mariage, la place de la famille et le choix du conjoint, la problématisation du sentiment amoureux et de son importance sociale est particulièrement significative pour la présente recherche. L'étude conduite par Jean-Michel BUTEL autour de l'emploi du caractère *ai* 愛 (amour), et de l'invention du néologisme japonais *ren'ai* 恋愛 (amour-passion), relate ainsi les difficultés de traduction rencontrées par les traducteurs de la Bible pour introduire le concept de l'amour biblique en japonais. Le trouble moral engagé par la nécessité impérieuse de moderniser la nation japonaise en y donnant une nouvelle place aux individus et une nouvelle importance au couple conjugal font du mystère que comporte le sens du mot anglais qu'il s'agit de traduire une énigme attrayante. Après de multiples tentatives, le mot *ren'ai* 恋愛, association d'un terme ancien, *koi* 恋, désignant un amour à la fois charnel et spirituel, et du mot *ai* 愛 dont le sens est au passage transformé, est formé et adopté pour désigner la passion amoureuse (BUTEL, 2011a : 340). Pour ceux qui découvrent alors ce nouveau terme, son étymologie paraît cependant initialement particulièrement étrange et allogène à la culture japonaise, au point que — malgré

l'incontestable succès historique rencontré par ce néologisme — son applicabilité à la société japonaise puisse y être encore aujourd'hui fortement contestée (BUTEL, 2007). Pourtant, comme de nombreux autres termes et concepts scientifiques ou techniques traduits à cette époque au Japon (BOURGON, 2001 : 127-128 ; CHENG, 2007), il est repris par la suite dans le vocabulaire chinois (le *ren'ai* 恋愛 japonais devenant le *liàn'ài* 恋愛 chinois), où il devient ensuite d'usage courant. Le terme qui désignera désormais l'amour au sein du couple, et qui sera au cœur de tant de polémiques tout au long du vingtième siècle en Chine, est ainsi une construction linguistique de la fin du dix-neuvième siècle issue de problématiques passées par le Japon et apparues dans le cadre d'une traduction de la Bible.

L'influence de ce modèle doctrinal et du rôle qu'y joue l'amour sont essentiels, et ont un impact sur toute la région. C'est en effet ensuite le Japon qui colonise la Corée, que n'avaient pu atteindre aucune des puissances rivales européennes. La société coréenne est alors à son tour confrontée à une problématique similaire à celle subie par son colonisateur trente ans plus tôt. Il lui faut se transformer pour mieux se défendre, choisir comment se moderniser tout en parvenant à résister aux formes culturelles et au vocabulaire imposés par la puissance dominante. Une certaine libéralisation du domaine matrimonial commence à être réclamée par les élites masculines au début du vingtième siècle. Elle inquiète les familles, qui se voient menacées de perdre la maitrise d'un domaine qui dépendait jusqu'alors essentiellement d'elles (KENDALL, 1996). La notion d' "amour" joue ici un rôle ambigu, prise entre volonté japonaise d'asseoir une domination culturelle et moyen pour les jeunes Coréens de s'affirmer pour se défendre et résister. Dans ce contexte très particulier, l'anthropologue coréano-américain Choon Soon KIM cite une ritournelle éducative coréenne du début du vingtième siècle, dont le contenu traduit bien la violence symbolique que représente, au plan politique, cette transformation des modalités du mariage et des rapports de pouvoir au sein des familles. L'auteur indique simplement à son propos qu'elle a été enseignée dogmatiquement à des milliers de jeunes Coréens pour leur faire accepter le principe du mariage arrangé. Mais la ritournelle donne un aperçu particulièrement frappant du caractère alors si controversé du thème amoureux :

> « Je n'ai jamais su ce qu'était l'amour,
> Je ne sais pas ce qu'est l'amour,

Je me moque de ce qu'est l'amour,
Je n'ai pas envie qu'on me dise ce qu'est l'amour.

Se marier ?

L'amour ne conduit pas au mariage. Seul le mariage conduit à l'amour. Si tant est qu'une chose telle que "l'amour" existe. »
(KIM, 1974 : 575)

Comme on le voit, le caractère politique de l'amour ne fait alors en Corée pas de doute. Et résister au Japon peut donc tout aussi bien impliquer de résister à "l'amour". Tout du moins sous sa forme de produit idéologique d'importation en provenance du Japon, pays qui avait affronté le même problème quelques décennies plus tôt à peine. Ces débats intellectuels et les mouvements sociaux qu'ils génèrent gagnent ensuite la Chine ; nous en verrons le détail de manière approfondie dans la partie suivante. À la même époque enfin, au Việt Nam, c'est à dire sous la colonisation française engagée depuis 1865, la consultation des futurs époux en amont du mariage commence à se développer (BÉLANGER, 1997 : 35-36 ; NGUYỄN V, 1995 : 273). Dans les années 1920 et 1930, le pays connaît à son tour un mouvement littéraire anti-confucianiste appelant à la modernisation du pays, remettant en cause la morale familiale traditionnelle, et appelant au développement de l'autonomie individuelle, particulièrement en regard du choix du conjoint (NGUYEN, 1998 : 100 ; PHINNEY, 2008 : 333-335). La place sociale des femmes se trouve ainsi au cœur des débats politiques, avec la publication de centaines d'ouvrages et de pamphlets sur le sujet (MARR, 1981 : 191). Dès la proclamation d'indépendance par HỒ Chí Minh, soit dès 1946, la constitution de la nouvelle République Démocratique du Việt Nam (communiste) encourage les mariages basés sur « l'amour » plutôt que ceux arrangés par les parents (JAYAKODY & VU, 2009 : 207 ; PHINNEY, 2008 : 339). L'influence des lettrés confucianistes, vus comme des rivaux politiques, est par ailleurs attaquée, et ceux-ci arrêtés. En 1959, soit quatre ans après la fin de la guerre contre le colonisateur français, est promulguée la première loi sur le mariage, qui fait de l'amour la base légale de celui-ci (PHINNEY, 2008 : 340), condamne le mariage arrangé par les parents, et fait de « l'anéantissement du mariage traditionnel (...) un cheval de bataille de l'État socialiste pour la construction d'une société nouvelle » (BÉLANGER, 1997 : 36). Là encore, ces controverses ont clairement pour enjeu la modernisation de la société et la résistance à la colonisation.

Avec le Việt Nam s'achève ainsi la dynamique lancée au Japon dans les débats littéraires et législatifs du début de l'ère Meiji, et prolongée ensuite en Corée et en Chine par les mouvements sociaux, littéraires et politiques des premières décennies du vingtième siècle. En l'espace d'un demi-siècle, toute la région aura été embrasée de débats sur l'amour, le mariage, et la place de l'individu, dont l'enjeu est en réalité la capacité de ces sociétés à réaffirmer leur autonomie et leur position sur les scènes politiques régionale et internationale. Ils apparaissent dans le cadre d'une confrontation avec des puissances européennes, en lien avec un discours philosophique sur l'individu qui est alors très largement encore en gestation en Europe également, et s'imposent au même moment ailleurs dans de nombreuses autres sociétés encore plus directement confrontées à la colonisation, comme la Zambie (FERGUSON, 1999), ou l'Inde (MAJUMDAR, 2009). Dans le contexte régional extrême-oriental, ils ont cependant un impact d'autant plus retentissant qu'ils remettent en cause la capacité à la modernisation de toutes les sociétés qui suivraient le modèle de l'ancienne puissance dominante de la région : la Chine. Les représentations occidentales de cette société comme "froide" et asentimentale, que j'ai rappelées en première partie, vont alors connaître une très grande influence. La biographie de quelques intellectuels de l'époque va nous permettre de retracer la géographie internationale de ce mouvement d'idées, et des questions qu'il pose.

C) Parcours d'intellectuels et circulation de l'idée d'une Chine sans amour

Pour balayer l'ampleur et la trajectoire de ces débats, il est utile de suivre plus particulièrement le parcours d'un ouvrage qui en est exemplaire : *Chinese Characteristics*, du pasteur américain Arthur SMITH. Publié aux États-Unis en 1894, cet ouvrage a été traduit au cours des décennies suivantes en de nombreuses langues, dont le japonais — très rapidement, dès 1896 — , l'allemand, ou le français. Il a longtemps servi de référence pour comprendre la société chinoise, non seulement aux Occidentaux s'intéressant à ce pays, mais également à travers l'Asie ; et même de manière réflexive en Chine, où son influence perdure, puisqu'il y a encore connu deux nouvelles traductions durant la décennie 1990. Étendue sur un siècle, la portée et l'influence de ce livre auront donc été, et demeurent, considérables. Comme je le

relatais précédemment, Arthur SMITH décrivait les Chinois comme manquant de solidarité et maltraitant les plus faibles. Leur absence d'amour du prochain expliquait pour lui la faiblesse de leur peuple, et par là — pour les élites réformatrices chinoises — de leur nation[40]. À une époque où la volonté de la Chine parait compter pour quantité négligeable au plan international, et où ses élites s'interrogent sur la manière de sortir de cet état de fait, on comprend l'influence qu'a pu rencontrer un tel jugement.

Pour mieux cerner l'influence de cet ouvrage, il faut examiner ce que son parcours raconte de cette époque. La très rapide traduction japonaise de l'ouvrage est lue dans ce pays par le jeune LU Xun 鲁迅, le futur grand écrivain de la Chine moderne, alors qu'il cherche sa voie en y étudiant la médecine, une dizaine d'années plus tard. Lui, dont l'influence intellectuelle fera le seul auteur intouchable de l'ère maoïste, va faire à son retour des idées insipides véhiculées par *Chinese Characteristics* une représentation heuristique pour penser les difficultés de son pays (LEE H, 2007 : 231 ; LIU L, 1995). Relevant bien les limites de l'ouvrage, LU Xun y voit pourtant une référence opportune pour comprendre les faiblesses de la nation chinoise, le citant comme tel à de nombreuses reprises. Par ce transfert, c'est également l'idée — qui trouve son origine dans la notion de *Volksgeist* (l'esprit d'un peuple) issue du romantisme allemand — qu'il existe des traits de personnalité spécifiques aux différentes sociétés, qui franchit les kilomètres et la barrière des langues (LIU L, 1995 : 47-8). Ainsi, la représentation générique des Chinois d'un pasteur américain, traduite dans la langue d'un pays cherchant à se moderniser en se démarquant justement du modèle chinois, se voit transmise en retour en Chine par un jeune auteur brillant parti étudier au Japon dans l'espoir de pouvoir aider au progrès de son pays. Une étrange boucle est bouclée, faisant de la représentation de la "personnalité nationale" des Chinois une co-construction collective et très internationale, pleinement inscrite dans le mouvement de réformes alors en cours, mais qui a perduré jusqu'à nous et continue de déterminer très largement le cadre de la réflexion. Lydia LIU parle à ce propos de « *co-authorship* » du "caractère national"[41].

---

40 cf. la discussion de Haiyan LEE (2007 : 224), et celle de Lydia LIU (1995) sur le sujet.

41 Sur l'impact des généralisations et textes produits en Occident à propos de l'Orient, on peut également consulter HOBART, 1990 : 313-314. Cet anthropologue anglais spécialiste du Japon y analyse notamment l'importance du célèbre ouvrage de Ruth BENEDICT, *Le chrysanthème et le sabre* (1995 [1946]), dont l'influence perdure jusqu'à aujourd'hui. J'ai pu moi-même constater celle-ci. Cet ouvrage m'a en effet été cité à Chengdu en 2009 par un étudiant coréen qui l'avait lu dans sa langue et m'en recommandait la lecture. Pour ce dernier, inscrit avec moi dans les niveaux avancés d'apprentissage du chinois à l'Université du Sichuan, l'ouvrage proposait une compréhension particulièrement brillante de la société japonaise.

Ce parcours intellectuel majeur est particulièrement représentatif de la dynamique qui s'est alors instaurée, et dans laquelle le Japon, qui a engagé une modernisation à marche forcée pour devenir une nation équivalente aux puissances européennes de l'époque, joue un rôle central. Par le parcours de LU Xun, comme par celui précédemment examiné d'un néologisme japonais traduisant la notion d'"amour" biblique, on repère aisément la manière dont la mise en cause de la société chinoise comme rétive au sentiment personnel se construit et diffuse. L'idée véhiculée par Arthur SMITH voulant que ce soit de solidarité, ou de compassion, plus que de technologie, que manquait le peuple chinois, devient progressivement centrale. Le développement d'un sentiment de solidarité nationale est vu comme une nécessité. Et l'idéologie nationaliste qui émerge au Japon avant d'être reprise en Chine fera désormais « de l'amour une stratégie culturelle », à la base d'un nouveau « nationalisme affectif » (LEE H, 2007 : 227). Les questionnements autour de l'hypocrisie supposée de la culture chinoise et de ses traditions, de leur absence de sincérité, de l'inhumanité des mariages traditionnels, et de l'incompréhension chinoise de l'amour traversent ainsi toute la littérature de la première moitié du vingtième siècle (LEE H, 2007 : 221-254). À partir de là, le cadre des débats sur le mariage et la famille qui prendront corps au cours de la période républicaine (1912-1949), et se poursuivront de l'instauration du régime communiste à aujourd'hui, est établi[42].

D'autres parcours exemplaires, que je ne peux évoquer ici que superficiellement, mais qui sont tout aussi incontournables, témoignent de la dimension internationale des questionnements sur l'amour et le lien social alors au cœur du débat public en Chine. Ainsi en est-il de ZHANG Jingsheng 张竞生, qui soutient une thèse de doctorat sur l'œuvre de Rousseau à Lyon en 1919, et qui — devenu ensuite professeur de philosophie dans la prestigieuse Université de Pékin — se fait le promoteur explicite du courant romantique dans son pays. Dans les années 1920 et 1930, ZHANG Jingsheng publie une série de travaux sur l'amour, et s'engage dans différentes controverses, allant jusqu'à proposer une théorisation des principes de ce sentiment auquel il considère que la société chinoise « ne comprend rien ». Il conduira notamment la première enquête chinoise de sociologie qualitative portant sur la sexualité, à

42 cf. LEE H, 2007 ; LEE L, 1973 ; LIU L, 1995 ; LIU J, 2003 ; et GLOSSER, 2003, pour la période républicaine. Et YANG, 1984 [1959] ; EVANS, 1997 ; DIAMANT, 2000 ; ou encore DOMENACH & HUA, 1987, pour la période communiste.

partir de récits de vie recueillis à Pékin, travail très précieux dont la publication en 1926 provoque le scandale. Il se fait également le promoteur précoce d'une planification des naissances[43].

Un autre parcours célèbre est celui du romancier BA Jin 巴金 qui étudie deux années en France dans les années 1920, et à son retour en Chine, consacre ses nouvelles — dont la plus connue *Jiā* 家 (Famille) paraît en 1933 — à la dénonciation du système familial traditionnel "confucéen". L'importance historique de ce livre est attestée par l'importance des mises à jour imposées ensuite au texte original au long de ces nombreuses rééditions, afin qu'il corresponde toujours aux nouvelles lignes idéologiques du moment (FISAC, 2012).

Un dernier cas, essentiel pour l'anthropologie en Chine, est enfin celui du célèbre anthropologue chinois FEI Xiaotong 费孝通. Celui-ci se forme à la London School of Economics dans les années 1930, où il soutient une thèse sous la direction de Raymond FIRTH, et est très influencé par Bronislaw MALINOWSKI. Il consacre par la suite un ouvrage théorique à l' "institution reproductive" (*shēngyù zhìdù* 生育制度, 1947)[44], et un autre à la société rurale chinoise (*xiāngtǔ Zhōngguó* 乡土中国, 1948). Ses analyses s'inscrivent tout à fait dans les théories de la parenté et de l'alliance de son époque, discutant notamment les principes du patrilignage, de l'exogamie et de l'endogamie. Il consacre plusieurs paragraphes à l'importance des affects entre époux, reprenant l'idée que l'intimité du couple serait moins valorisée en Chine que dans les familles occidentales, et donne en démonstration son terrain auprès de familles rurales, dont il note qu'elles accomplissaient leurs tâches quotidiennes sans

43 Les textes qu'il consacre au sujet de l'amour sont réunis dans le premier des deux volumes de ses œuvres complètes, publiées à Canton en 1998. Son enquête sur la sexualité (*xìng shǐ* 性史, 1923) est présente dans le second volume (ZHANG J, 1998). L'analyse faite par Haiyan LEE des débats sur l'amour dans lesquels s'engage ZHANG Jingsheng est très éclairante (LEE H, 2007 : 142-151).

44 Ne connaissant aucune traduction française précédente du titre de cet ouvrage, je propose celle d'*Institution reproductive*, qui n'est cependant pas sans défaut. La traduction littérale du titre original serait "le système-naissance(s)", que l'on pourrait mieux rendre par le "système des naissances" ou le "système nataliste", mais le sens est au choix peu clair ou ambigu. En anglais, l'ouvrage a pour titre "the Reproductive System", impossible en français puisque le "système reproducteur" y désigne l'appareil génital.

échanger verbalement leurs sentiments mutuels[45]. D'après lui, l'expression des affects serait réservée en Chine rurale aux relations homogames (à l'intérieur d'une même classe d'âge ou entre amis du même sexe). Il évoque l'idée d'une "élimination" (*páichì* 排斥) des sentiments, et évoque même celle d'une "indifférence" (*dànmò* 淡漠) entre les époux. D'après lui, la famille chinoise est une sphère professionnelle, où chaque membre se conforme à des règles précises plus qu'il n'exprime quoi que ce soit de personnel. Reprenant l'idée de "caractère national", il conclut que :

> "在中国的家庭里有家法，在夫妇间得相敬，女子有着三从四得的标准，亲子间讲究负责和服从。这些都是事业社群里的特色。[…]
>
> 夫妇间合作顺利，各人好好的按着应做的事做各的。做得好，没事，也没话；合作得不对劲，闹一场，动手动脚，说不上亲热。[…]
>
> 中国人在感情上，尤其是在两性间的矜特和保留，不肯象西洋人一般的在表面上流露，也是在这种社会圜局中养成的性格。"
>
> « À l'intérieur des familles chinoises, il y a des règles. Dans le respect réciproque entre époux, les filles sont soumises à une norme de "trois liens de

45 La question de la verbalisation des affects et sentiments est centrale dans la problématisation historique de la présence de l'amour en Chine. Cette absence de verbalisation de l'amour par les générations anciennes est présente aussi bien dans le travail de FEI Xiaotong que dans celui des POTTER, ou encore dans celui de YAN Yunxiang, qui note cependant une évolution importante parmi les jeunes générations rurales dans les années 1990. Deux types d'erreurs possibles semblent à éviter lorsque l'on évoque cette question. La première consiste à généraliser exagérément le mode d'expression des affects dans les familles occidentales. Et une bonne réponse à celle-ci me semble être de complexifier le débat en rappelant l'existence dans les pays occidentaux de populations rurales que des discours urbains qualifient par exemple en France de "taiseuses", c'est-à-dire verbalisant peu leurs émotions, sentiments et opinions. La seconde erreur — c'est à mon avis celle des POTTER — consiste à confondre expression des affects et importance accordée à ceux-ci. Sur ce plan, YAN Yunxiang avait déjà fait la démonstration de l'importance des sentiments dans des couples ruraux anciens (YAN, 2003 : 58-9). Le niveau de verbalisation des sentiments semble être une indication bien trop faible pour juger de la présence ou non d'amour entre les époux.

soumission et quatre devoirs"[46]. Entre parents et enfants, on parle en termes de responsabilité et d'obéissance. On y trouve toutes les caractéristiques d'une communauté professionnelle. [...]

Les époux entre eux agissent de manière efficace, chacun vaque à sa tâche. Si tout marche, tout va bien, mais on ne se parle pas. Quand quelque chose ne va pas, on s'agite un moment, on fait des pieds et des mains, [mais] ça n'a rien d'affectif. [...]

À l'égard des sentiments, particulièrement en ce qui concerne la préservation de l'attachement entre les deux sexes, les Chinois ne sauraient être aussi expressifs que la plupart des Occidentaux. C'est aussi l'un des effets sur le caractère qui découle d'une éducation dans ce type de cercle social » (FEI, 1998 [1948] : 41-2).

Dans son essai théorique général à propos de l' "institution reproductive" — c'est à dire l'ensemble constitué par les institutions sociales de la famille, du couple, et de la parenté — au sein des sociétés humaines, FEI produit plusieurs comparaisons générales entre les sociétés occidentales et chinoise autour de la question de la sexualité (*xìng'ài* 性爱) et des sentiments. Cette comparaison le conduit à mettre en défaut les couples chinois en regard de ceux d'Europe, par exemple sur le fait que les époux de Chine ne se suivent pas en voyage, ou pour d'autres aspects supposés conduire à ce que les époux chinois demeurent des étrangers l'un pour l'autre en dehors du lit conjugal (FEI, 1998 [1947] : 147-9). Il désigne également comme problème culturel l'existence d'un lien trop fort entre amour et situation économique :

---

46 L'assemblage hétéroclite des "trois soumissions et quatre devoirs" traditionnellement imposées aux femmes correspond à l'association — ancienne — de deux extraits de textes importants de la Chine classique, le *Yili* et le *Zhouli*.

Du premier texte est tirée l'idée que :

《妇人有三从之义，无专用之道。故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。》

《仪礼·丧服·子夏传》

« Les femmes ont trois soumissions pour vertus, qui leur indiquent sans faille la voie à suivre. Avant le mariage, elles suivent leur père ; après le mariage, leur époux ; veuves, elles suivent leur fils. »

« Yili, Le costume funéraire, Commentaires d'été »

et du second celle selon laquelle :

《九嫔掌妇学之法，以九教御：妇德、妇言、妇容、妇功。》

《周礼·天官·九嫔》

« Les neuf concubines ont en mains les règles de la bonne épouse, ce que leur exemple enseigne est : avoir une morale d'épouse, parler en épouse, se comporter en épouse, travailler en épouse. »

« Zhouli, La direction céleste, Les neuf concubines »

> « 夫妇感情生活的未尽发展确是中国传统文化的一个弊病。现在西方社会既然把抚育的事务部分地社会化，使夫妇间柴米油盐的担负减轻了，他们也就可以向夫妇间的感情生活方面发展了。这个风气流传到中国，传统文化的流弊被更清楚地反映了出来，青年中自然会感觉到配偶的社会安排是可憎的了。»
>
> « Le faible développement de la vie sentimentale des couples chinois est un problème de la culture traditionnelle chinoise. La société occidentale contemporaine a commencé à procéder à une socialisation des tâches éducatives, ce qui permet d'alléger le poids du quotidien sur les époux, qui peuvent dès lors développer entre eux une meilleure vie sentimentale. Quand cette vogue atteindra la Chine, on s'apercevra plus aisément du problème de la culture traditionnelle, les jeunes générations ressentiront naturellement combien cette organisation [de la relation] entre les époux sera devenue détestable » (FEI, 1998 [1947] : 153).

Le questionnement sur l'importance du sentiment amoureux au sein des couples chinois, et les modalités de réponse qui lui sont communément apportées, ne sont donc ni chinois ni non-chinois. Il sont construits dans un contexte transnational par des intellectuels qui — quelle que soit leur origine géographique — se posent les mêmes questions, lisent les mêmes livres, se citent, étudient ensemble, partagent les espoirs politiques de leur époque et suivent des raisonnements proches. Point de spécificité culturelle chinoise ni occidentale dans leurs analyses. Le raisonnement sur l'amour en Chine témoigne avant tout de l'époque qui le porte et des enjeux politiques qui s'y jouent. FEI Xiaotong, sur son terrain rural, est un intellectuel d'envergure internationale, d'origine urbaine et issu d'un milieu social favorisé, qui regarde les relations parmi les familles paysannes auprès desquelles il travaille avec le regard de son milieu social intellectuel et international plus qu'en tant que "Chinois". De même en est-il pour ZHANG Jingsheng, lorsqu'il écrit que « cette société ne comprend rien à l'amour » après avoir écrit à Lyon un doctorat sur le courant romantique et l'œuvre de Rousseau (ZHANG J, 1998 [1923] : 281 ; cf. aussi LEE H, 2007 : 246-7).

III. AMOUR ET RÉVOLUTIONS

《生活的戏剧化是不健康的。像我们这样生长在都市文化中的人，总是先看见海的图画，后看见海；先读到爱情小说，后知道爱； 我们对于生活的体验往往是第二轮的，借助于人为的戏剧，因此在生活与生活的戏剧化之间很难划界。》

张爱玲，
童言无忌，1944年

« La théâtralisation de la vie est troublante. Les gens qui comme nous ont grandi dans la culture urbaine ont toujours vu une peinture de la mer avant de voir la mer en vrai ; ils ont toujours lu des romans d'amour, puis seulement connu l'amour. L'expérience que nous avons de la vie est toujours seconde. Lorsque l'on emprunte ces artifices, distinguer ce qui relève vraiment de la vie de ce qui relève de la vie telle qu'on la joue devient très difficile. »

ZHANG Ailing,
La vérité sort de la bouche des enfants, 1944.

A) La volonté politique de réinventer les sentiments en Chine Républicaine

Si le parcours des intellectuels chinois ayant travaillé sur la question de l'amour montre combien leurs analyses sont inséparables du contexte international de leur formation, ce cas n'est pas réservé aux universitaires ou aux artistes. En politique, le cadre analytique principal par lequel le mariage a été envisagé tout au long du vingtième siècle en Chine est celui de l'analyse marxiste professée par ENGELS. Et la biographie des leaders politiques témoigne largement elle aussi de l'internationalité de leurs parcours. DENG Xiaoping, futur membre imminent du PCC, futur tenant du régime après le décès de MAO en 1976, et futur artisan des réformes d'ouverture économique des années 1980, arrive à l'âge de seize ans en France, où il alterne travail en usine, militantisme, et études durant près de six années, de 1920 à 1926 (cf. DUMASY, 2007). Dans des conditions similaires, mais avec une meilleure fortune qui lui évite le travail en usine, ZHOU Enlai, son compagnon d'armes qui sera le premier ministre du pays durant l'essentiel de l'ère maoïste, passe quatre années en France à la même période, tout en sillonnant l'Angleterre et l'Allemagne dans le cadre d'activités militantes. Il avait avant cela déjà passé deux années à étudier au Japon.

On pourrait bien sûr examiner le détail de chacune de ces histoires, mais d'autres l'ont fait mieux que je ne saurais le faire, et je préfère ici renvoyer à la lecture de leurs travaux,

déjà cités. Plutôt que de faire un récit historique exhaustif, je vais simplement à présent préciser quelques repères dans les bouleversements qu'a connus depuis la Chine. Trois grands événements corsètent ainsi ce siècle politique de débats sur l'amour : le mouvement de la Nouvelle Culture, au tournant des années 1920 ; la promulgation par les communistes de la première mouture de la loi sur le mariage dès leur arrivée au pouvoir en 1950 ; et les censures de la Révolution Culturelle, entre 1966 et 1976. À chacune de ces occasions, l'amour s'est trouvé au cœur d'affrontements entre une éthique de la liberté individuelle et une éthique de la responsabilité. Il faut donc reprendre ce parcours politique.

Pour une "nouvelle culture" : sortir la Chine de traditions "inhumaines"

Lors de la Révolution de 1911, qui donne naissance à la République de Chine et met un terme au règne d'une dynastie Qing très affaiblie depuis l'arrivée des canonnières britanniques sur ses côtes au début du dix-neuvième siècle (dans le cadre des "Guerres de l'Opium"), la question de la réforme des normes familiales est un enjeu politique au cœur des questionnements des révolutionnaires chinois. La remise en cause des normes familiales du "néo-confucianisme" et de ses rigidités sociales est à leurs yeux essentielle. À la soumission jusqu'alors due au clan et à la famille, les leaders de la révolution voudraient substituer « l'allégeance à la patrie chinoise » (DOMENACH & HUA, 1987 : 12). La république qu'ils mettent en place tarde cependant à s'imposer, son unité étant rapidement menacée par les appétits des multiples seigneurs de guerre locaux qui profitent de la chute du régime impérial pour s'établir.

L'histoire intellectuelle du mouvement qui intervient huit années après cette révolution rapidement devenue déliquescente est bien connue. En 1919, le Traité de Versailles, qui met un terme officiel au conflit entre les belligérants de la Première Guerre Mondiale, laisse au Japon le contrôle des anciennes concessions allemandes sur le territoire chinois. Et ce bien que la Chine fasse officiellement partie elle aussi du camp des vainqueurs. La souveraineté du gouvernement chinois sur son propre territoire se voit déniée, et pour les patriotes de la jeune nation chinoise, l'épisode est vécu comme une nouvelle humiliation. Cet événement historique fondamental génère l'émergence d'appels à la modernisation, par le rejet de pratiques qualifiées d'archaïques. L'incapacité du pays à faire valoir ses droits sur la scène internationale déclenche un très important mouvement nationaliste, qui va en particulier

s'exprimer au sein des courants de réforme littéraire. Ce mouvement pour une "nouvelle culture" met alors largement le compte de la faiblesse internationale de la Chine sur celle de son peuple. En cause, le système des relations familiales traditionnelles, idéologiquement attaché à l'héritage de la figure tutélaire de Confucius, rejeté en bloc. C'est donc l'amour, ou plutôt l'incapacité des Chinois à déterminer par eux-mêmes jusqu'à leur partenaire de vie, car le respect dû aux anciens étoufferait la capacité d'initiative des jeunes générations, qui sont symboliquement vus comme la source de la faiblesse nationale. Comment des gens qui ne sont pas même capables de choisir par eux-mêmes leur conjoint pourraient-ils en effet faire valoir aux yeux du monde la dignité de leur pays ?

Idéalisation des sentiments et dénonciation de l'encadrement familial des choix matrimoniaux seront omniprésentes dans les écrits des protestataires du mouvement politique du 4 mai 1919, et dans les courants réformistes et révolutionnaires qui en émergent. Sont alors réclamées en bloc l'arrivée de la démocratie, le développement des sciences, et la libéralisation du choix du conjoint. Le mariage arrangé et l'entretien de concubines sont considérés comme des usages "féodaux", et comme des obstacles à la modernisation de la Chine (HERSHATTER, 1999 [1997] : 250-255 ; LEE H, 2007 : 243). Sous le rejet et la dénonciation du "confucianisme" sont regroupées une multitude de pratiques sans rapport direct avec celui-ci, comme les pieds bandés imposés par certains milieux sociaux aux femmes, ou les mariages forcés. Comme au Japon, en Corée, au Việt Nam, le mariage libre, l'affirmation de l'individu comme libre de ses choix, y compris à l'égard de sa famille, et donc la rupture avec les institutions traditionnelles, deviennent des enjeux intellectuels omniprésents dans la littérature de l'époque (LEE L, 1973 ; LEE H, 2007 : 95-96). Les protestataires, souvent issus des élites du pays, ne font en fait ici que transformer en revendications générales les pratiques de mariage moins contraignantes que leurs milieux avaient commencé à adopter dès la fin du siècle précédent, où s'était développé le modèle d'un *companionate marriage*, désigné comme seule forme de « mariage civilisé » (DIKÖTTER, 1995 : 15, 19). Décisif, ce mouvement voit apparaître nombre des acteurs et débats des luttes des trente années suivantes, au cours desquelles le combat politique, entre communistes et nationalistes d'une part, puis contre l'impérialisme japonais à partir de 1937, va cependant entraver toute véritable évolution.

Expression des sentiments et origine de la Révolution

Une décennie après ce mouvement, l'orientation des questionnements prend une tournure bien différente, très marquée par les affrontements politiques entre les factions communistes et nationalistes. L'enjeu politique l'emportant, les discours sur l'amour tendent désormais plutôt à rejeter toute tendance à l'individualisme, une importance plus grande étant accordée à la cause commune de la révolution (cf. LIU J, 2003 ; LEE H, 2007 ; LIU L, 1995 : 95-8). C'est la mise en place de nouveaux modèles collectifs plutôt qu'une vision purement libérale de l'amour qui s'impose. La Chine retrouve là le mouvement connu au Japon une quarantaine d'années plus tôt, avec la mise en place d'une idéologie de *xiǎo jiātíng* (familles nucléaires) (GLOSSER, 2003). Cette recherche d'un nouveau modèle de mariage a ainsi des aspects très concrets. En 1876, le Japon avait organisé une grande enquête sur les pratiques matrimoniales nationales, dans le but de trouver et fixer une "tradition" nationale. Deux rapports avaient par la suite été publiés en 1880, à partir desquels avait été engagée la rédaction du Code civil japonais, à partir du modèle français du Code "Napoléon" (GALAND & LOZERAND, 2011 : 95). Suivant une logique similaire, les réformateurs chinois organisent eux aussi une grande enquête sur les « coutumes civiles et commerciales » en 1930, sur laquelle est ensuite fondé le Code civil nationaliste, promulgué en 1931 (HUA, 1981 : 21).

Les enjeux sentimentaux et sexuels sont par ailleurs au cœur des propagandes des deux camps qui s'affrontent militairement pour le contrôle du pays. La *Loi sur la Famille* nationaliste de 1931, tout comme le *Décret sur le mariage* promulgué par MAO la même année, puis la constitution de sa *République Soviétique chinoise du Jiangxi*, fondée en 1934, établissent systématiquement le principe d'un mariage libre et monogame, afin de se démarquer des "traditions" antérieures. Peu de changements concrets en découlent cependant (EVANS, 1997 : 5, 20 ; DIAMANT : 2000, 3-5). Les questions de sexualité sont en effet également un enjeu central de la propagande entre les deux camps, et donc sujettes à caution. La dénonciation du "chaos sexuel" et de l'immoralité au sein du mouvement communiste constitue ainsi l'une des armes idéologiques les plus efficaces employées par les nationalistes pour décrédibiliser leurs adversaires (HU, 1973). À l'inverse, la promesse d'une véritable liberté de choix de son conjoint faite par les communistes est ressentie comme un :

> « appel à tous les jeunes et à toutes les femmes qui n'acceptent pas leur sort, qui se rebellent contre un mariage arrangé par leurs parents ou contre la soumission totale au mari ou à la belle famille » (DOMENACH & HUA, 1987 : 13).

Dans la base communiste de Yan'an, où MAO Zedong s'affirme déjà comme le leader incontestable du mouvement de "libération" du pays, la réalité politique est cependant bien différente. Les controverses intellectuelles qui rythment la vie quotidienne laissent entrevoir la volonté de ne pas laisser à la "modernisation" promise le risque de déstructurer l'autorité du mouvement. L'arrivée à Yan'an est décevante pour ceux en proie aux illusions diffusées par la propagande communiste. Ceux qui privilégiaient l'union libre au mariage s'y heurtent au puritanisme des dirigeants du Parti, qui les accusent de mener un style de vie "petit-bourgeois" (BÉJA, 2004 : 30-31 ; HU, 1973 & 1974 ; HUA, 1981). L'histoire de DING Ling, militante et auteure dont l'image est construite comme sulfureuse, en témoigne. Arrivée à Yan'an après avoir connu les geôles nationalistes à Shanghai, elle y prend une part proéminente dans les cercles culturels et littéraires, cherchant à dénoncer la poursuite des pratiques sexistes qu'elle observe au sein du mouvement (DING, 1942). Alors que ses écrits prouvent qu'elle se conformait depuis déjà plusieurs années à une ligne idéologique privilégiant la soumission à la cause à l'expression libre des passions personnelles (qu'elle défendait plus jeune et pour laquelle elle avait fait amende honorable), sa dénonciation du sexisme au sein du camp est mal perçue (cf. LEE H, 2007 : 265-6). DING Ling se voit contrainte à une auto-critique politique, et est envoyée à la campagne pour être rééduquée par des "paysans pauvres". Les débats qui s'en suivent offrent à MAO l'occasion de refermer toute controverse par la prononciation de ses très célèbres *Propos sur la littérature et les arts.* Il y insiste sur la soumission aux lignes du Parti à laquelle intellectuels et artistes doivent se conformer afin de servir la révolution. Les écrits subversifs à la manière d'un LU Xun deux décennies plus tôt ne sont déjà plus acceptables que parce qu'ils critiquaient une autre époque.

B) Mariage et divorce durant l'ère maoïste

Le retour d'un anti-sentimentalisme ?

Le mouvement communiste prend finalement le contrôle de Pékin à la fin de l'année 1949. Après des décennies de lutte durant lesquelles la question du mariage libre aura été un enjeu idéologique crucial, la première loi promulguée par le nouveau pouvoir porte logiquement sur ce sujet. Dans la continuité des prémices établies par les régimes concurrents qui l'avaient précédé, la République Populaire de Chine (RPC) consacre le mariage libre, abolit les formes "féodales" d'union (c'est-à-dire « arrangées, forcées, ou achetées »), établit le principe d'une égalité hommes-femmes, interdit la bigamie ainsi que l'entretien de concubines, et autorise — dans certains cas — le divorce. La loi fait également des mariages une question publique en rendant leur enregistrement civil obligatoire[47], et en encourageant les citoyens « à prendre en considération la politique dans leurs questions matrimoniales et familiales » (DIAMANT, 2000 : 17). L'enjeu est alors clairement celui d'une transformation des mœurs qui permettrait la formation d'individus dont l'allégeance irait à l'État plutôt qu'à leurs familles. L'affirmation du choix "libre" du conjoint se double ainsi d'une dénonciation de toute idéalisation "bourgeoise" des sentiments, au profit d'une exaltation des qualités idéologiques et révolutionnaires de l'époux-se idéal-e.

> « Le discours des années 1950 condamna le désengagement des responsabilités sociales que générait la passion individuelle […]. Le danger attribué aux excès et à l'indulgence individualiste — le cœur de la malfaisance bourgeoise — atteignit son plus haut degré à l'encontre de la passion [amoureuse], le point auquel un individu pouvait perdre son "self-control" » (EVANS, 1997 : 99).

Les limites posées au droit d'accès au divorce sont exemplaires du rejet des justifications sentimentales qui parait caractériser cette époque. Son application se voit rapidement limitée à des cas exceptionnels, au motif que des considérations trop personnelles ne sauraient prédominer sur les choix de vie, même intimes. La désaffection entre les conjoints n'est pas considérée comme un motif légitime de séparation, alors que des raisons

47 Un point qui fait toujours l'objet de débats, notamment de la part d'auteurs, comme le sociologue et spécialiste de sociologie de la sexualité PAN Suiming, qui s'oppose explicitement à cette immixtion de l'État dans la vie privée dans certains de ses travaux (cf. PAN, 2006 : 258-259).

politiques (trahison nationale ou activités contre-révolutionnaires du conjoint...) sont en revanche tout à fait acceptables. Le droit au divorce se trouve surtout rapidement bloqué par le conservatisme des cadres censés le faire appliquer[48]. Pour le défendre, des campagnes multipliant les exemples de femmes abusées, exploitées ou maltraitées par leurs belles-familles durant la période précédente sont alors diffusées. Cette approche réparatrice échoue cependant à faire du divorce un acquis de long terme, le réduisant plutôt à un simple rattrapage provisoire des injustices de la période pré-communiste (EVANS, 1997 : 195-196).

Les enjeux sentimentaux et sexuels resteront ainsi centraux dans le dispositif de pouvoir du nouveau régime. Une citation non datée d'un numéro du *Quotidien des Travailleurs de Pékin*, reprise dans un ouvrage psychologique américain de la fin des années 1970, donne admirablement le ton de la propagande idéologique de cette époque :

> « L'amour entre l'homme et la femme [...] prend de l'énergie, et fait perdre du temps. Alors qu'à l'opposé, l'amour pour le Parti et pour le président MAO, non seulement ne fait perdre aucun temps, mais est en plus une source puissante d'énergie » (*Quotidien des Travailleurs de Pékin*, cité in EYSENCK & WILSON, 1979 : 15).

L'aspect le moins intéressant de cette citation invérifiable n'est sans doute pas qu'on la trouve dans un ouvrage psychologique international publié vingt ans plus tard... Elle montre le retentissement intellectuel de cet encadrement politique des sentiments, tel du moins qu'il est alors perçu par des intellectuels européens et américains. Par un étonnant retournement de l'histoire, le pouvoir maoïste redonne du grain à moudre à l'image d'une Chine opposée à l'amour, contre lequel il s'était formé quelques décennies plus tôt, mais que ces soubresauts renforcent. Le communisme chinois apparaît alors de l'extérieur comme une simple autre facette du "confucianisme" des époques précédentes, contre lequel le mouvement révolutionnaire s'était pourtant construit. Les stéréotypes rattachés à la sinité l'emportent sur les débats politiques qu'ils écrasent sous le poids de leur évidence. La "pudibonderie" politiquement utile de l'époque maoïste reprend l'apparence d'un dogmatisme conservateur traditionnel. L'explication culturelle étouffe toute la complexité historique, les débats politiques, et les luttes de pouvoir au sein de l'État.

---

48 Pour une revue précise des difficultés rencontrées dans l'application du droit au divorce, et de l'évolution de la rupture d'affection comme motif valide à celui-ci, cf. OCKO, 1991 : 331-7.

La prégnance de ce contrôle moral sur le monde social est pourtant sans rapport avec les pratiques des dirigeants eux-mêmes. Des témoignages parus ultérieurement rapportent les cas — nombreux — de jeunes militantes communistes contraintes d'épouser des cadres du mouvement, non seulement durant la période révolutionnaire mais également après l'installation au pouvoir du Parti (XINRAN, 2005 [2002] : 167-180 ; DIAMANT, 2000). Sentiments et sexualité sont moins niés par le régime qu'ils ne font l'objet d'une rationalisation politique. Les jeunes militantes qui se voient attribuer des époux servent à récompenser de hauts gradés pour services rendus. Elles mettent — souvent naïvement — leurs émotions et leur corps à la disposition du Parti, en acceptant par anticipation les "missions" qui leurs seront confiées, et qui prennent ici un caractère définitif. Leurs sentiments sont donc régis et prescrits par un cadre politique au sein duquel ils prennent une valeur d'échange. Cette manipulation pragmatique des sentiments personnels n'a cependant — malgré son caractère ici définitif — pas un caractère intrinsèquement original. Elle rappelle plutôt l'usage qui en est fait ailleurs, de manière plus circonscrite mais très optimisée, notamment dans l'industrie de services capitaliste sur laquelle ont portée les travaux sur les émotions de la sociologue américaine Arlie HOCHSCHILD (1983). L'analyse n'a par conséquent rien à gagner à lire à nouveau ici une norme culturelle spécifique. Pour penser l'apparent déplacement des institutions traditionnelles qui se joue alors autour des sentiments amoureux, examiner le texte de loi sur le mariage promulguée en 1950, et ses modalités d'application, nous renseignera mieux.

Une législation du choix du conjoint

Une institution sociale ancienne peut-être considérée comme au cœur de l'organisation traditionnelle du mariage en Chine, celle des "marieuses", les *méirén* 媒人, dont l'histoire textuelle a plus de deux millénaires. Cette figure de l'intermédiaire matrimoniale a dès lors son propre rôle dans l'imaginaire d'un "mariage archaïque" à repousser et interdire. Nous verrons au chapitre suivant que c'est en regard de ce personnage symbolique, de son idéalisation ou de son rejet, que sont aujourd'hui souvent pensées les pratiques du *xiāngqīn*. Les "marieuses" autrefois chargées d'établir le lien entre les familles cherchant un conjoint pour leurs enfants servent de cadre interprétatif. La tradition justifie la "timidité" persistante de jeunes gens dépourvus de codes pour s'approcher directement, et ayant encore besoin de

leur recours. Nous verrons ensuite combien ces explications intemporelles se heurtent à l'histoire, ou plutôt à la pluralité des histoires possibles.

Face à cette tradition des marieuses de la Chine ancienne et impériale, les mouvements intellectuels et politiques du vingtième siècle auront en tous cas été marqués par une volonté de rupture idéologique forte. L'un des éléments centraux de la loi sur le mariage de 1950 était ainsi d'affirmer l'interdiction de toute forme d'intermédiation. Cette césure fur conduite à l'aide d'un vocabulaire idéologiquement très segmentant, en opposition avec le point de vue "familial" qui prédominait officiellement jusqu'alors :

第一条

废除包办强迫、男尊女卑、漠视子女利益的封建主义婚姻制度。实行男女婚姻自由、一夫一妻、男女权利平等、保护妇女和子女合法权益的新民主主义婚姻制度。

Article 1

Abolition du système féodal de mariages arrangés et forcés, de l'inégalité entre les hommes et les femmes, et de l'ignorance des intérêts des enfants. Mise en application du nouveau système matrimonial démocratique de liberté de mariage pour les hommes et les femmes, de monogamie, d'égalité des droits entre les sexes, et de préservation des droits et intérêts des épouses et des enfants.

第二条

禁止重婚、纳妾。禁止童养媳。禁止干涉寡妇婚姻自由。禁止任何人藉婚姻关系问题索取财物。

Article 2

Interdiction de la bigamie et du [système des] concubines. Interdiction du mariage d'enfants. Interdiction de toute intervention extérieure entravant la liberté de remariage des veuves. Interdiction à qui que ce soit de tirer ignominieusement profit d'une question de relation matrimoniale.

第三条

结婚须男女双方本人完全自愿，不许任何一方对他方加以强迫或任何第三者加以干涉。

Article 3

Le mariage dépend intégralement de la volonté des deux personnes concernées elles-mêmes. Aucune des deux parties n'est en droit de contraindre l'autre, et il n'est permis à aucune personne tierce d'intervenir.

Ces trois premiers articles d'une loi qui en comprend vingt-sept en fixent ainsi le sens en se référant tous d'une manière ou d'une autre aux pratiques traditionnelles de l'intermédiation matrimoniale et au rôle de la marieuse : interdiction du mariage arrangé dans le premier article ; interdiction des profits (commission des intermédiaires, mais aussi dot) dans le second article ; interdiction de toute intervention extérieure dans le troisième article. Affirmer la "liberté" et la "volonté" des individus y sont les enjeux centraux.

Cette insistance sur des principes idéologiques d'autonomie de l'individu rencontre cependant rapidement les mêmes limites qu'au cours de la décennie précédente. Un décret de 1955 montre la relativisation très rapide de l'importance de ce tournant vers le choix libre et autonome du conjoint. Il statue que le mariage par "présentation" (c'est-à-dire par le biais d'un intermédiaire) ne saurait être considéré comme un "mariage arrangé". Il est par conséquent désormais désigné sous le terme de "mariage libre", et ainsi très modestement distingué du "mariage libre moderne" (*jìndài zìyóu jiéhūn* 近代自由结婚) dans lequel le couple se choisit lui-même, avant de solliciter l'accord des familles (CROLL, 1981 : 31).

La remise à jour de la loi sur le mariage en 1980 rompra définitivement avec le vocabulaire idéologique de la première version en supprimant la qualification de "féodalité" précédemment attachée aux anciennes coutumes. Même si les principes qui prévalent dans la seconde version de la loi restent similaires, il ne semble plus être question de dénonciation radicale des normes de mariage traditionnelles. La disparition du vocabulaire idéologique marque sans aucun doute une inflexion très significative. Entre temps, la mise en application concrète de la première loi a en effet permis d'observer que l'opposition des autorités aux "mariages arrangés" ne signifiait en rien une immixtion dans les procédures traditionnelles de recherche d'un époux, qui sont restées généralement tolérées, si ce n'est encouragées. En témoigne encore — une décennie plus tard — la promulgation d'une circulaire datée de 1994 portant sur la régulation des agences matrimoniales (关于加强涉外婚姻介绍所管理的通知), dont je reparlerai au prochain chapitre, et qui indique donc bien que celles-ci sont connues des services étatiques, mais que la volonté officielle à leur égard est celle d'un encadrement plus que d'une interdiction. Si toute forme d'intermédiation matrimoniale et d'intervention extérieure était réellement interdite dans la mise en couple, à quoi ces agences pourraient-elles en effet bien servir ?

En fait, les véritables changements de la loi de 1980 se situent ailleurs : dans le renforcement du droit au divorce, plus explicitement défini ; et dans l'affirmation d'une co-responsabilité des couples à l'égard de la mise en application de la politique de planification des naissances établie en 1979. Les amendements à la loi promulgués depuis (2001, 2003, 2011) insistent eux-aussi plus sur des aspects "sociaux" que sur l'autonomie de la décision, précisant par exemple l'interdiction des violences domestiques, la responsabilité des couples à l'égard de leurs ascendants, ou les modalités de partage des biens pour les divorces.

La place de l'amour

La place symbolique du mariage libre ainsi progressivement transformée, qu'est devenu le questionnement central à l'origine de ces débats, à savoir l'importance accordée aux sentiments individuels et à la place de l'amour dans la société chinoise ? Le thème atteint son paroxysme idéologique durant la Révolution Culturelle et le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne qui la suit, jusqu'au décès de MAO en 1976. Plus que celle de la sexualité, c'est en effet la censure des sentiments qui semble avoir marqué cette époque, tout du moins si l'on en croit les récits et témoignages qui pulluleront au cours des années 1980. Les écarts sexuels et sentimentaux des uns ou des autres deviennent ainsi occasionnellement des outils d'humiliation publique et d'élimination politique (BONNIN, 2004 : 325 ; DIAMANT, 2000 : 288-294 ; HONIG, 2003). Les brigades de gardes rouges font défiler dans les rues les "chaussures usées"[49] (*pòxié* 破鞋) et leurs amants avec des panneaux et tenues humiliants dénonçant leurs "crimes", quand ils ne provoquent pas leur décès par leurs brimades et leurs coups. Au sortir de la Révolution Culturelle, ce sera le retour visible de questionnements autour de l'idée d' "amour" qui indiquera le mieux le changement d'époque. LIU Xinwu 刘心武, auteur d'une nouvelle intitulée *La place de l'amour*, dont la lecture radiophonique en 1978 fut pour nombre de jeunes gens l'un des marqueurs symboliques les plus significatifs de la sortie de l'ère maoïste, relate ainsi que :

> « un jeune instruit [qui avait été] envoyé à la campagne [lui] écrivit après l'émission [que lorsqu'il avait] entendu soudain le mot "amour" jaillir du haut-

49 Une insulte sexiste désignant les femmes infidèles, de "mauvaise mœurs", ou ayant perdus leur virginité hors-mariage.

parleur de la station radio de la commune, [ce qui] lui était venu immédiatement à l'esprit était qu'un coup d'État était en train d'arriver en Chine ! »[50].

Le contexte idéologique anti-sentimental de la Révolution Culturelle sera plus tard particulièrement documenté dans la "littérature des cicatrices" qui émerge dès le début de la décennie suivante. L'épreuve fait ainsi émerger une nouvelle génération d'écrivains qui y relatent les épreuves et émotions de la violente décennie précédente[51]. La contestation de cette répression sociale et politique des sentiments est en tout cas suffisamment forte pour qu'en 1981, le secrétaire général du PCC de l'époque, HU Yaobang, généralement considéré comme un réformateur socialement libéral, et l'homme ayant mis en place la majorité des grandes réformes de sortie de l'ère maoïste dans les années 1980, déclare publiquement que même si le Parti « n'y est pas opposé, il est important de rappeler que d'autres choses sont tout autant, et bien souvent même beaucoup plus, importantes que l'amour »[52].

Si l'heure n'est plus politiquement à la dénonciation des sentiments "bourgeois" des décennies précédentes, elle n'est donc plus non plus à l'exaltation romantique utopique des années 1920. Lorsque la nouvelle version de la loi sur le mariage reprend à nouveau en 1980 le principe d'un libre choix du conjoint et d'égalité au sein du couple, il semble désormais difficile de lui donner un sens très utopique. Surtout lorsqu'on s'aperçoit que la représentation des relations matrimoniales chinoises comme dépourvues d'affects — ou au moins au sein desquelles ceux-ci ne seraient pas essentiels — n'a pas disparu, loin s'en faut. Dans la Chine dite de "l'ouverture", les questionnements autour de ce que peut bien être l'amour sont ainsi d'une grande banalité, tout comme son idéalisation très utopiste — qui lui donne paradoxalement un caractère très inaccessible (HONIG & HERSHATTER, 1988). Les déclarations que l'on entend dans la vie courante dénonçant d'un air sincèrement peiné le fait que n'ait jamais existé d' "amour" dans les relations matrimoniales chinoises, mais

---

50 DENG Yiwen, « From the Center to the Margin » (*cóng zhōngxīn dào biānyuán*), Chinese Market Economy Times, 6 Mars 1998, cité in ZHANG E, 2005 : 10.

51 Sur la question de l'amour, on peut en particulier consulter le recueil *Laissez-nous parler d'amour* (让我们来讨论爱情), publié par LIU Xinwu en 1979, et composé des nombreuses lettres qui lui ont été adressées par des auditeurs après la radio-diffusion de son ouvrage.

52 *China Daily*, 16 octobre 1981, « The Party Supports the Right to Choose Spouse », cité in JANKOWIAK, 1993 : 197.

uniquement du "désir" (*yù* 欲), sont sans aucun doute à rattacher à cette construction historique.

Cette vision de l'histoire pourrait paraître étonnante de la part de personnes d'éducation chinoise. Les histoires romantiques de la Chine ancienne, connues de tous, ne démontrent-elles pas le contraire ? L'histoire de ce préjugé le rend cependant assez généralement partagé. Dans un ouvrage intitulé *Les hommes et les femmes de Chine* 中国的男人和女人, publié en 1999, un célèbre professeur de littérature chinoise Yi Zhongtian 易中天 déclare ainsi que les personnages romantiques des romans chinois n'ont jamais eu quoi que ce soit de réaliste, et ne correspondent en aucun cas à des pratiques réelles. Allant plus loin, et mettant en perspective la situation contemporaine avec celle du passé, celui-ci affirme même, d'une manière très péremptoire, que :

> « 无论古代或现代，也无论是“包办婚姻”或“自找对象”（其实往往是通过热心人的介绍而见面，大致满意谈妥条件就结婚）， 铸就的大多是“五爱的婚姻”。如果说有什么不同，也不过古代的包办婚姻，是“隔着布袋买猫”；当代的自找对象，是“看过样品订货”而已 » （易中天， 1999 : 113-114)。

> « Peu importe que l'on parle d'autrefois ou d'aujourd'hui, et peu importe que l'on parle de "mariage arrangé" ou de "recherche libre d'un conjoint" (qui en fait passe souvent par l'intermédiation d'une personne au grand cœur qui fait les présentations, puis une fois qu'on est approximativement satisfait et parvenu à s'entendre sur les conditions générales, on s'épouse), il s'agit quoi qu'il en soit presque toujours de "mariages sans amour". Si l'on veut insister sur les différences, alors les mariages arrangés d'autrefois étaient comme "choisir à l'aveugle" ; tandis que ceux de recherche libre d'un conjoint actuels sont comme "examiner la marchandise puis passer commande", rien de plus » (Yi, 1999 : 113-114).

Certes, la description très imagée ici proposée par Yi Zhongtian a l'avantage de donner une compréhension assez pragmatique du mode d'entrée en relation en Chine contemporaine. N'en déplaise à celui-ci pourtant, il n'est pas certain que cette observation signifie que les choses soient aussi simples, ni que cela n'implique aucun sentiment de la part des premiers concernés. Le fait qu'un — très médiatique — intellectuel, professeur à l'Université de Xiamen, puisse s'exprimer de cette façon, donne malgré tout une idée de la portée sociale de

ce discours sur l'amour dans la Chine d'aujourd'hui, et de l'importance qu'y connait encore ce discours auto-orientaliste dont j'ai retracé plus haut l'histoire.

C) Faut-il un "cœur" pour écrire "amour" ? (恋、愛、爱)

Dernière partie de cette exploration de l'enjeu de l'amour et du *xiāngqīn* à travers l'histoire intellectuelle et politique de la Chine du vingtième siècle : son écriture, et les débats que — pour des raisons que je vais expliquer — celle-ci a entrainés et continue à générer. Cet aspect extrêmement concret et symbolique permettra de se faire une idée plus précise de l'emprise des questionnements politiques et intellectuels sur l'amour que nous avons vus plus haut dans la vie quotidienne.

Les rectifications de l'amour

Dans sa graphie traditionnelle, le caractère *ài* 愛 (amour) est composé de quatre éléments différents : il est surplombé par une clé graphique symbolisant une griffe （⺤）, sous laquelle figure une toiture （冖）souvent interprétée comme symbolisant le foyer familial, qui protège un cœur (心), surplombant les deux jambes d'une personne en train d'avancer (夂). L'explication étymologique la plus simple est celle d'une personne en mouvement vers l'avant, dont le dynamisme provient du cœur, et qui est protégé symboliquement (par la toiture du foyer domestique) des difficultés du monde extérieur (la griffe). Une lecture différente y voit au contraire une griffe positive permettant au cœur de s'extraire du foyer familial, et à l'individu d'avancer suivant son cœur[53]. Le caractère qui en résulte implique quoi qu'il en soit que le sentiment qu'il désigne implique une relation

53 Je remercie Constance Hélène HALFON-MICHEL pour cette lecture possible du caractère que j'ignorais.

dynamique avec le monde extérieur. Le cœur et la dynamique vers l'avant y sont les éléments centraux[54].

Or, à partir de 1956 est mise en place une grande réforme de l'écriture chinoise par le Parti Communiste. Dans un souci de lutte contre l'illettrisme, plusieurs vagues de simplifications de caractères sont alors successivement engagées. La plupart de ces évolutions sont d'ordre systématique, elles correspondent à des formes cursives déjà existantes de composants de caractères ou de caractères entiers qui sont normalisées et officialisées. Une série de traits formant la clé graphique de l'élément "langue/discours" (言) est par exemple remplacée dans tous les caractères où elle était présente par une clé simplifiée beaucoup plus rapide à tracer (讠). Cependant, une part des caractères transformés l'ont été de manière beaucoup plus arbitraire, sans qu'une justification systématique n'y soit repérable. Ce sont ces caractères, parmi lesquels figure celui de l'amour, qui vont par la suite générer le plus de débats idéologiques et étymologiques, qui parfois se poursuivent ou reprennent aujourd'hui.

La simplification qui a été opérée sur le caractère "amour" est très simple : l'élément central du caractère, le cœur 心, en a disparu. Le caractère a ainsi été raccourci de quatre traits, passant de 愛 à 爱. Mais dans le même temps, un trait supplémentaire a été rajouté puisque le radical 夂 a été remplacé par un autre 友 qui représente non plus deux jambes mais deux mains jointes, et qui sert surtout à écrire le mot "amitié". La transformation étymologique ainsi opérée est très claire. Ce n'est plus le cœur qui est au centre du sentiment amoureux mais l'amitié, ou plus certainement la camaraderie, et le mouvement d'impulsion disparait, au profit d'une forme de sentimentalité stable et apaisée. Cette simplification est opérée en 1964, soit quatorze ans après la promulgation de la loi sur le mariage, et un an avant

54 Cette explication est évidemment approximative, et il faut insister immédiatement sur le fait qu'une lecture purement graphique de l'étymologie des caractères chinois n'a pas plus de sens que son équivalent dans une langue latine. On se méprendrait ainsi totalement en imaginant — comme le faisait Roland BARTHES au Japon (2005 [1970]) — que le fait que l'étymologie chinoise soit plus "visible" lui donne un impact important sur la pensée quotidienne. À l'exception des passionnés de calligraphie et de littérature, la plupart de mes interlocuteurs chinois m'ont toujours explicitement dit qu'un caractère n'était qu'un caractère, et peu d'entre eux se souciaient des raisons pour lesquelles tel mot était orthographié d'une manière plutôt qu'une autre. Déconstruire l'histoire de l'écriture du caractère amour en chinois ne signifie donc pas ici surinterpréter la portée de cette simplification. Cependant, la simplification qu'a connu le mot amour est particulièrement symbolique. Et il n'est pas possible d'ignorer que ceux qui — maitrisant pour leur part parfaitement l'étymologie — ont fait ce choix, ont ainsi fait un choix politique. C'est donc le fait qu'existent et aient existé des enjeux politiques autour de cette écriture qui est ici important et intéressant.

le déclenchement de la Révolution Culturelle par MAO. Elle s'inscrit parfaitement dans le cadre idéologique de la propagande de l'époque, en resserrant symboliquement autour de la camaraderie révolutionnaire les motifs politiquement valides pour entrer en relation. Le *Dictionnaire de Logique des Caractères Chinois* 中华字通 note succinctement une explication à cette transformation :

« 同志为“友”，含志同道合的革命伴侣之意。 »

« [considérer ses] camarades comme des "amis", ce qui traduit le sens du compagnonnage révolutionnaire »

La référence à l'amour au sein d'un couple disparaît ainsi du caractère désignant l'amour... Dans le même temps, c'est une attaque coordonnée contre la tendance "bourgeoise" à privilégier ses sentiments à la cause commune de la révolution qui semble être accomplie, et qui est notable tout au long de la Révolution Culturelle (ZHANG E, 2005). La camaraderie communiste et la fraternité patriotique l'emportent ainsi sur la passion et l'inclination personnelle, sur lesquels l'idéologie libérale défendue quarante ans plus tôt insistaient au contraire. Dans le cadre idéologique précédemment décrit, ça n'est évidemment pas par hasard si c'est la "camaraderie", correspondant à l'idéal relationnel mis en avant par le PCC à cette époque, qui l'a emporté. Et il n'est donc pas étonnant que ce choix assurément symbolique suscite encore aujourd'hui des débats.

Controverses autour de la simplification des caractères chinois

Circulant sur internet, l'affichette présentée ci-dessous montre l'actualité de cette simplification linguistique des années 1960. Largement diffusée et reprise sur les réseaux sociaux et blogs de profil en profil, celle-ci montre explicitement comment dont ce questionnement fait sens parmi les jeunes générations qui fréquentent internet, la reprennent et en discutent.

Affichette contemporaine dénonçant la simplification du caractère "amour"

Cette affichette montre la transformation subie par le caractère "amour", et est assortie d'une question symbolique, qui demande « Sans "cœur", comment aimer ? ». De cette façon est établie une forme de symétrie définitive entre l'écriture et le sentiment qu'elle désigne. Symptomatiquement, le "cœur" y est écrit en rouge, et la question reprend ensuite la graphie traditionnelle du mot amour, *avec le cœur*, comme si toute autre forme d'écriture était symboliquement inacceptable.

Cette affichette n'est pas la seule de ce type à circuler aujourd'hui à grande échelle, mais elle est celle qui rencontre le succès le plus visible. Il existe ainsi toute une collection d'images similaires, chacune à propos d'un caractère dont la simplification est remise en cause. Pour commenter les articles de blogs où elles apparaissent, les visiteurs se contentent le plus souvent de recopier la phrase qui les marque le plus. Dans l'immense majorité des cas, on ne sera pas surpris du fait que ce soit la question accompagnant le mot amour (« Sans "cœur", comment aimer ? ») qui soit reprise, quasiment à l'exception de toute autre. La reproduction de ces affichettes de blog en blog, et l'obstination de certains à continuer à écrire le caractère *ài* 愛 sous sa forme traditionnelle, manifestent bien la persistance aujourd'hui en Chine de questionnements sur la place qui y est accordée à ce sentiment.

Dans des proportions très inférieures à celle portant sur le caractère "amour", une autre affichette est également fréquemment reprise. Et celle-ci concerne directement le même sujet,

le *xiāngqīn*. Elle porte en effet cette fois sur le second caractère du mot, *qīn* 亲, qui désigne les proches et intimes. La simplification subie par ce caractère paraît cette fois plus compréhensible, puisqu'elle a réduit le caractère de sept traits, ne lui laissant que les 8 initiaux de gauche. Ce sinograme, initialement composé à partir de trois éléments (l'homme debout 立, le bois 木, et la vue 見) n'en comporte désormais plus que deux. C'est la vue, la capacité à voir, ou à avoir quelque chose sous les yeux, qui en a été supprimée.

Affichette contemporaine dénonçant la simplification du caractère désignant les "intimes"

Une interprétation étymologique du caractère traditionnel pourrait être que les proches — représentés par la partie gauche du caractère — sont ceux qu'on a à portée de vue. En supprimant cette partie du caractère, on perd symboliquement le sens de cette proximité physique, et pas simplement biologique. On perdrait ainsi le sens des proches, ou peut-être de la famille. La question posée par l'affichette renvoie cependant encore plus directement à la pratique du *xiāngqīn* elle-même, demandant : « Si l'on ne peut se "voir" mutuellement, comment se "familiariser mutuellement" ? » (不能相見，怎能相親 ?). La traduction littérale du terme *xiāngqīn* que j'utilisais en introduction permet ici de mieux saisir les interrogations soulevées par les internautes qui font circuler ce message. Comment devenir des proches, comment accomplir le *xiāngqīn*, comment trouver un conjoint, si la proximité, le fait de se

voir directement, de passer du temps ensemble et d'apprendre à se connaître, n'est — symboliquement au moins — plus possible ?

Certaines interprétations radicales lisent dans la simplification de l'écriture chinoise une forme de "novlangue" imposée par le PCC dans le but de simplifier la pensée plus encore que l'apprentissage de l'écriture[55]. Plusieurs autres affichettes sont porteuses de questionnements similaires, critiquant par exemple directement la surconsommation capitaliste à partir de la simplification du caractère "choisir", dont a disparu l'élément "commun" 共 en passant de 選 à 选[56], ou encore celle du terme "produire/donner naissance à", dont a disparu l'élément qualifiant la "naissance" et la "vie" 生 en passant de 產 à 产. Elles ont à ma connaissance un succès moindre que les deux premières, et ne concernent quoi qu'il en soit notre sujet que de manière plus lointaine. Mais l'on peut retenir ici que cette collection d'affichettes, et d'autres équivalentes porteuses de messages similaires, sont aujourd'hui extrêmement populaires sur le web. Elles circulent massivement via les réseaux sociaux chinois, et la plupart des usagers les connaissent. Nombre de jeunes gens — notamment parmi ceux ayant fréquenté l'université et portant un regard critique sur la gouvernance de leur pays — accordent une attention croissante au symbole que représente l'écriture, quelques-uns parmi eux allant jusqu'à faire le choix de réadopter l'écriture traditionnelle. Le mouvement est d'autant plus aisé que la plupart des gens la lisent quoi qu'il en soit couramment, puisque la pop-culture venue d'Hong Kong et de Taiwan, comme les films qui en proviennent, n'en ont jamais employé d'autre. L'informatisation de l'écriture réduit par ailleurs drastiquement le coût du passage d'une écriture à l'autre, en supprimant toute nécessité d'apprentissage. Il suffit en effet de basculer de la version simplifiée à la version traditionnelle de la langue, ce qui se fait en un instant sur n'importe quel clavier d'ordinateur ou de téléphone.

---

55 Ainsi, LAU Shiu-ming Joseph 劉紹銘, professeur émérite de littérature comparée à l'Université Lingnan d'Hong Kong a t-il par exemple publié en 2006 un article intitulé « L'amour sans cœur est impossible » (愛是不能無心的), dans le journal hongkonguais progressiste "La pomme" (蘋果日報). Le parallélisme avec le titre du célèbre roman de ZHANG Jie, *L'amour est inoubliable* (爱是不能忘记的), qui avait marqué le retour de ce thème dans la littérature chinoise en 1980, est évidemment volontaire (LAU, 2006).

56 Cet exemple montre par ailleurs le caractère souvent arbitraire de ces simplifications, à contrario de celle que je souligne pour le caractère "amour", appuyé en cela par les explications de plusieurs dictionnaires d'étymologie chinois. Il parait en effet peu probable que l'on puisse lire un élément d'idéologie capitaliste dans la disparition de l'élément "commun" du caractère "choisir", alors que celle-ci à été faite par le Parti Communiste en pleine ère maoïste.

Ce phénomène de reniement des choix de l'ère communiste est par ailleurs transversal. Dans le même temps, on parle beaucoup d'une frange des élites chinoises qui redonne une éducation "traditionnelle" (confucianiste) à leurs enfants. Dans les monastères bouddhistes, les textes qui sont distribués aux fidèles sont également majoritairement imprimés en caractères traditionnels. Symboliquement, c'est le rejet d'un des pans les plus symboliques du maoïsme qui apparait ici comme massif au sein des franges privilégiées de la population. L'avantage est que ces choix n'impliquent pas nécessairement de débat. Il n'y a pas besoin de dénoncer l'ère maoïste ni de rediscuter de l'histoire trouble des trois premières décennies du régime pour se mettre à ré-employer les caractères traditionnels. Les retours de l'écriture et des modes d'éducation traditionnels manifestent ainsi la ré-apparition sous-jacente de divergences politiques, et de modes de distinction sociale. Ils "latéralisent" un débat encore impossible ouvertement en subvertissant un symbole. La tolérance large du phénomène par les autorités démontre cependant la distance mise par les nouvelles générations dirigeantes elles-mêmes avec celles qui les ont précédé, et avec l'idéologie qui prédominait durant l'ère maoïste. Derrière ce rejet silencieux mais imposant[57] se mettent en place de nouvelles politiques, à la fois conservatrices, nationalistes, et néo-libérales. La *réinvention* du *xiāngqīn* s'inscrit dans les mêmes cadres.

Des conservateurs progressistes ?

J'ai montré plus haut que la suppression de l'élément "vue" du caractère *qīn* était présentée sur une affichette circulant sur internet comme entravant la possibilité de faire vraiment connaissance, d'établir une proximité ou une familiarisation réelle entre deux personnes. Cette simplification aurait fait perdre au mot l'un de ces aspects fondamentaux, qui figurait bien dans le caractère original. Mais pourtant, qu'y aurait-il de "traditionnel" à cette “observation mutuelle” ? Le slogan proposé par cette affichette associe un discours moderniste à une simplification linguistique récente, et relie les deux comme si l'étymologie

57 À titre annecdotique, lors de la cérémonie des 60 ans du régime, principalement marquée par un large défilé militaire tenu à Pékin le 1er octobre 2009, dont j'ai pu suivre la retransmission en direct à la télévision nationale chinoise, depuis Chengdu où je me trouvais alors, les commentaires de la télévision publique célébraient dans les faits uniquement les trente ans de réformes et d'ouverture conduits depuis l'accession au pouvoir de DENG Xiaoping en 1978. Le silence quasi-total à l'égard des trente années précédentes du régime paraissait rendre particulièrement bien compte du rejet implicite de l'héritage de l'ère maoïste par les élites actuelles. À partir de 2012, l'arrivée au pouvoir de XI Jinping, qui mobilise beaucoup la geste et le verbe maoïste, semble cependant marquer une inflexion importante à cet égard.

traditionnelle du caractère impliquait une pratique plus sentimentale, désormais impossible. Ce discours implique l'idée que la simplification des caractères serait responsable d'une régression de l'importance accordée aux sentiments en Chine. La complexité de l'histoire examinée en amont s'inscrit évidemment en faux contre cette affirmation rhétorique. Non pas que l'époque maoïste à laquelle correspond la simplification des caractères n'ait en effet été marquée par une censure forte contre toute forme de sentimentalité individuelle "bourgeoise". Mais parce qu'il paraît difficile d'affirmer que l'écriture traditionnelle des caractères chinois renvoyait à des pratiques sentimentales plus importantes, alors que c'est précisément contre la faiblesse de celles-ci que luttaient au début du vingtième siècle les jeunes modernistes du mouvement de la Nouvelle Culture, et que ce sont de leurs rangs qu'émergèrent ensuite les fondateurs du Parti Communiste Chinois. Sur ce plan, l'écriture — traditionnelle ou simplifiée — ne dit à l'évidence rien des sentiments de ceux qui les emploient. Ce qu'ils en disent, en revanche, se révèle très instructif.

À propos de ces simplifications, les spécialistes chinois d'étymologie parlent ainsi de "perte d'essence/d'âme" (*jīngsuǐ* 精髓), et c'est donc à nouveau — comme au début du vingtième siècle — à un débat culturalo-nationaliste que nous avons ici affaire. Ce mouvement ne vient paradoxalement pas de milieux habituellement caractérisés comme conservateurs, mais plutôt de ceux étiquetés progressistes. Ce sont les classes intellectuelles supérieures, les franges de la jeunesse les plus mondialisées et éduquées qui dénoncent aujourd'hui la disparition de l'héritage culturel commun. Ce sont les étudiants de retour de pays occidentaux — comme la France — qui questionnent par ce biais en Chine la disparition de pans entiers du patrimoine culturel national, et qui rejettent les caractères simplifiés comme un mensonge de l'ère maoïste ayant poussé la Chine vers des formes d'auto-destructions aliénantes. Sans doute les mêmes auraient-ils pu s'inscrire, cent ans plus tôt, dans les rangs de ceux qui contestaient le caractère dogmatique de l'enseignement confucéen traditionnel, qui leur paraissait faire obstacle à la modernisation du pays. Le néo-nationalisme qui apparait aujourd'hui repose sur des politiques culturelles affranchies de l'État communiste, souvent condamné et rejeté. Quand celui-ci se voit par ailleurs pris dans des débats — de plus en plus visibles — autour de sa transformation en un état officiellement dogmatiquement "confucéen" (JIANG, 2009).

Au contraire, les tenants de la simplification de l'écriture y voient la poursuite d'évolutions anciennes consistant en une épure progressive des caractères de la langue chinoise. Dans les justifications avancées par les participants à ces débats, on pourrait donc lire l'opposition assez classique entre conservateurs et progressistes. Les camps seraient cependant difficiles à démarquer. Les premiers lisent dans la disparition du "cœur" la source de nombre de maux de la Chine contemporaine. Les sentiments, en y perdant leur place, se révéleraient désastreusement évacués, ce serait l'une des sources du désarroi moral de la Chine contemporaine, privée de ses racines culturelles par les violences et destructions réelles comme symboliques de l'ère maoïste. Pour les seconds, à l'inverse, la graphie simplifiée constituerait une amélioration du caractère, car il n'est pas besoin de marquer ce qui est évident. La présence symbolique de l'amitié et de la famille suffiraient à rendre compte de l'amour circulant entre les membres de la maisonnée, et à marquer les sentiments entre les personnes y vivant ensemble. De plus, cette suppression du cœur marquerait la rupture avec la passion, un danger pour la famille toute entière, qui doit être le but de l'amour, un amour apaisé en quelque sorte. La famille y apparaît d'ailleurs même dans la graphie traditionnelle comme un lieu de protection envers le risque de la griffe qui la surplombe. Il n'est par ailleurs pas rare que d'aucuns rappellent que nombre des graphies simplifiées étaient déjà employées par différents auteurs avant la simplification officielle, et que c'est notamment le cas du caractère *ài* 爱. Enfin, d'autres adoptent une approche plus scientifique, en faisant observer que les caractères évoquant des sentiments ne font pas systématiquement appel à la clé du cœur, que leur sens désigne pourtant. Ils citent alors différents exemples qui démontrent cette non-systématicité, montrant par exemple que les caractères *xǐ* 喜 (joie, célébration), *āi* 哀 (mélancolie), *lè* 乐 (joie, plaisir), *cù* 醋 (jalousie), ne contiennent pas la clé du cœur, quand d'autres comme *nù* 怒 (colère), *hèn* 恨 (haine) *liàn* 恋 (attachement amoureux) ou *wù* 恶 (aversion) la comportent. Évitant une lecture trop picturale du caractère, ils renvoient donc celui-ci à son sens plutôt qu'au détail graphique de ses différentes étymologies.

Des batailles de dictionnaires

Le caractère *ài* 爱 qui désigne l'amour et les débats qui y sont consacrés peut être vu comme un véritable marqueur de la sortie de l'ère maoïste, tant il est devenu omniprésent en

Chine contemporaine. On l'y observe alternativement sous ces formes traditionnelle et simplifiée, ce qui ne doit pas être systématiquement interprété comme autant de prises de positions politiques individuelles. Sa présence tout court marque cependant avec force le changement d'époque (WIELANDER, 2011). Son affichage dans les titres de presse magazine actuelle est impressionnante. Et le nombre de salons de coiffures, de boutiques de vêtements, ou de publicités, à arborer le caractère *ài* 爱 sur leur devanture est tout à fait spectaculaire. Le fait que celui-ci y figure occasionnellement dans sa version avec le cœur, au milieu de phrases par ailleurs rédigées en caractères simplifiés, est certainement symptomatique de la persistance de ce désaccord symbolique.

D'autres éléments trahissent l'importance de cette divergence. Ainsi, le *Grand Dictionnaire du Chinois* (漢語大詞典, Shanghai, 2001, vol.7上 : 631), qui est en quelque sorte l'équivalent d'un Grand Robert français, un dictionnaire linguistique de chinois traditionnel édité en de nombreux volumes peu accessible et plutôt élitiste, classe t-il le caractère *amour* 愛... à la clé du cœur. Pour chercher un caractère dans un dictionnaire chinois n'utilisant pas la latinisation, il faut en effet le chercher à sa "clé". Les dictionnaires sont sur ce plan assez libres de leur classement, mais la clé choisie est en général aisément identifiable car elle est celle par laquelle s'ouvre ou se termine le caractère. Le caractère 愛 aurait ainsi logiquement dû être classé à une autre des clés qui le composent, la griffe 爫 ou les deux jambes 夂. Le fait de classer un caractère à une clé centrale est totalement inhabituel, et même hors de la logique habituelle d'écriture. Cela fait d'autant moins sens que c'est précisément la partie supprimée de la version moderne du caractère. Comme si les éditeurs de ce dictionnaire prestigieux de la Chine continentale avaient tenus à ré-affirmer l'importance de ce cœur aujourd'hui disparu. Cette malice semble révélatrice du fait que cette question conserve un caractère symbolique et politique essentiel.

Ce questionnement étymologique a encore d'autres aspects surprenants. Les dictionnaires étymologiques contemporains citent comme graphie la plus ancienne au mot "amour" un caractère particulièrement intéressant en regard de l'interprétation graphique que leurs auteurs en donnent, tant elle est révélatrice de l'enjeu qui cerne son lien à l'histoire de la Chine en tant que nation moderne.

Présentation graphique moderne de l'évolution historique du caractère "amour"

Dans cette présentation se trouve alignée une reconstitution de l'évolution historique du caractère sur une trentaine de siècles. La graphie archaïque la plus ancienne qui soit connue du caractère "amour", il y a environ 3000 ans (style bronze *jīnwén* 金文), et dont ce dictionnaire propose une interprétation picturale, y apparait comme assurément sans rapport avec son étymologie moderne. En le modernisant, ce dictionnaire (comme d'autres) le redéfinit selon une graphie qui donnerait un caractère inexistant aujourd'hui : « 悉 ». Cette interprétation contemporaine de la graphie ancienne du caractère amour y voit la superposition de deux éléments : 宪 et 心 . La première partie de ce caractère fictif n'existe pas dans la langue chinoise moderne, mais représenterait ainsi quelque chose qui saisit la tête, ou qui tient la chevelure ; la seconde partie est le cœur dont j'ai parlé précédemment. L'interprétation qu'en propose le *Dictionnaire Graphique des Caractères Chinois* (汉字图解字典，2008 : 644) explique cette étymologie disparue comme celle d'un individu tournant brusquement la tête vers l'arrière, comme si son regard avait été captivé et son cœur emballé par l'apparition fascinante d'une belle personne… Le *Dictionnaire de Logique des Caractères Chinois* (中华字通), déjà cité plus haut, donne lui aussi une interprétation à ce caractère archaïque et le lit comme représentant une personne « agitée », ne « trouvant pas le repos » (表示心有所属，寝食难安), en bref comme une personne en proie à une passion, le strict opposé de la "camaraderie" apaisée impliquée par le caractère simplifié actuel. Il parait difficile en tous cas — si on accepte la lecture qu'en donnent ces dictionnaires contemporains — de ne pas y voir une représentation explicite de la "passion" amoureuse, ou du coup de foudre. Non seulement cette graphie ancienne du caractère amour inclut la clé du cœur, mais surtout, elle paraît insister sur une dimension émotionnelle. Ces dictionnaires étant contemporains, ils participent quoi qu'il en soit à raconter l'histoire de l'invention d'une société

qui ne connaitrait pas (ou plus) l'amour, pour des motifs politiques, mais qui l'aurait bien connu, il y a fort longtemps...

Il n'y a pas d'autre intérêt cependant à faire ici des conjectures sur les usages et le sens d'un caractère archaïque que de montrer les débats et interprétations à partir desquels il est aujourd'hui pensé. Mais présenter cette graphie disparue depuis deux millénaires a au moins l'avantage de défaire tout essentialisme à propos d'une société dont on a si longtemps dit et écrit qu'elle « ne put trouver en [elle]-même la flamme qui inspire une doctrine d'amour », comme l'avait fait Fernand FARJENEL en 1906. Ce personnage tournant la tête vers l'arrière, comme emporté par une brusque passion, fait au moins cela : en se retournant, il disloque la représentation figée des Chinois comme étant de toute éternité froids et asentimentaux.

CONCLUSION : L'AMOUR COMME THÈME HISTORIQUE ET IDÉOLOGIQUE

Dans ce premier chapitre, j'ai proposé une vaste exploration de la place historique et théorique de l'amour dans les discours portant sur la société chinoise. Mon questionnement trouvait sa source dans l'impression répétée que ce sentiment y était considéré comme insuffisamment valorisé. J'ai ouvert mon étude par une série de réflexions sociologiques qui, du missionnaire Arthur SMITH aux anthropologues Sulamith Heins et Jack POTTER, ont, de la fin du dix-neuvième siècle à nos jours, porté l'idée que l'une des caractéristiques notables de la société chinoise était l'absence d'importance conférée à l'amour, en particulier conjugal. Cette accumulation de discours, qui introduisait la première partie, a livré une série de pistes que j'ai suivies par la suite une à une, en m'organisant autour de trois axes successifs.

Le premier a consisté en une exploration de l'influence théorique de cette vision dans les sciences sociales. J'y ai introduit tout d'abord les débats contradictoires générés par l'idée de l'absence d'amour en Chine, et la manière dont ce discours avait en particulier depuis une vingtaine d'années rencontré la contradiction. Mais j'ai cependant souligné l'impact de long terme qu'avait connu cette représentation avant que ces contestations ne s'élèvent, notamment par l'influence de la figure de Marcel GRANET, essentielle pour comprendre le travail ultérieur de Claude LÉVI-STRAUSS. J'ai ensuite cherché à suivre la trace du questionnement sous-jacent sur l'importance ou non des sentiments dans le choix du conjoint à travers les grandes

théories des sciences sociales, notamment sur la parenté et l'alliance, en tâchant de faire justice à leur diversité et à leurs nuances. Le travail de Pierre BOURDIEU, inscrit explicitement dans une discussion scientifique avec celui de Claude LÉVI-STRAUSS, montre particulièrement les ressorts de cette complexité, le sociologue n'ayant pas cherché à dénier l'importance des sentiments, mais les ayant plutôt réduit à une courroie de transmission des mécanismes de reproduction sociale, avant de finalement leur conférer une valeur idéale supérieure, difficilement utilisable dans le cadre d'une analyse scientifique. J'ai ainsi rappelé comment le choix du conjoint avait de manière plus générale été privilégié au thème de l'amour dans les théories sur l'alliance et les stratégies matrimoniales, par contraste avec les études historiques portant sur l'Europe. Cette approche a cependant connu d'importantes remises en question depuis la ré-ouverture du terrain chinois, que j'ai retracées en présentant quelques travaux contemporains qui transforment notre perception de la parenté, de l'union, et des relations sociales en Chine. Je souligne enfin comment le fait de réintroduire la variable sentimentale dans l'examen du marché matrimonial chinois pourrait aider à mieux comprendre l'entrée en relation, au-delà du cas européen.

Le second axe suivi avait pour objet d'examiner de manière plus approfondie le rôle symbolique de l'amour dans les théories politiques de la modernité, qui justifiait son importance dans les discours portant sur la modernisation de la Chine. Nous y avons vu successivement comment des intellectuels européens, ayant fait de l'autonomie individuelle et de la reconnaissance des sentiments personnels un aspect central du processus de modernisation, à partir du mouvement de rationalisation promu par les Lumières, ont ensuite reporté ces questionnements sur les sociétés auxquelles leurs nations imposaient dans le même temps leur joug commercial et colonial. Cette opération intellectuelle marquait ainsi — en interne — la supériorité des élites, qui se démarquaient des pratiques populaires par leur insistance sur la sincérité de leurs sentiments, en même temps qu'elle justifiait — en externe — la construction d'une théorie racialisée de la supériorité occidentale sur les autres peuples. J'ai exploré pour le montrer des documents anciens rarement évoqués, dont la lecture dévoile combien l'amour était au cœur des préoccupations des intellectuels de l'époque, qui souhaitaient souvent explicitement faire œuvre d'anthropologues. Confrontées à la domination coloniale, les nouvelles élites qui émergent dans ces sociétés se réapproprient alors progressivement la référence à l'amour, établissant en réaction leurs propres projets

nationalistes pour retrouver la maîtrise de leur destin. En Asie orientale, ce raisonnement secoue d'abord le Japon, où s'instaure une nouvelle ère caractéristiquement nommée Lumières, avant de traverser les sociétés auxquelles la nouvelle nation japonaise va ensuite elle-même chercher à imposer sa domination, en se réappropriant les ressorts du colonialisme et du nationalisme européen de l'époque. Les conflits, révoltes, et débats intellectuels qui se sont succédés, de la Corée au Việt Nam, et dans lesquels l'amour a été un enjeu central, de la fin du dix-neuvième siècle aux années 1930, sont sur ce plan exemplaires. En retraçant le parcours d'un néologisme créé pour traduire l'amour biblique en japonais, les parcours historiques d'intellectuels et d'hommes politiques chinois ayant circulé entre le Japon et la France, et les controverses autour du mariage libre qui ont traversé toute la région, j'ai démontré le rôle politique joué par cette articulation conceptuelle entre amour et modernité durant la première moitié du vingtième siècle. Ce « nationalisme affectif », pour reprendre l'expression proposée par Haiyan LEE, devient ainsi la partition essentielle de dispositifs nationaux organisés autour de la question de l'amour et du libre choix du conjoint (cf. également STOLER, 2007 [2004]).

Le troisième axe de ce chapitre a finalement visé à déterminer dans quelle mesure ces débats s'étaient enracinés sur le long-terme, et quel était leur héritage contemporain, qui justifierait leur caractère incontournable pour la présente recherche. J'ai donc repris cette fois l'histoire politique interne à la Chine du thème idéologique de l'amour, de la Révolution de 1911 à nos jours, en passant par le Mouvement du 4 Mai 1919, l'opposition entre nationalistes et communistes durant les années 1930 et 1940, et la tonalité conservatrice dominante à Yan'an sous la direction de MAO dès les années 1940, dont la shanghaienne DING Ling fit les frais. Sous le nouveau régime, je montre le tour polémique que prennent les enjeux du mariage et du divorce, en particulier en rendant compte de la tonalité anti-traditionnelle caricaturale de la loi sur le mariage de 1950, puis de ses évolutions ultérieures. La « place de l'amour » — pour reprendre le titre de la fameuse nouvelle de LIU Xinwu, qui connue un très large écho à la fin de la Révolution Culturelle — conserve tout au long de la période maoïste un caractère trop sensible pour que nous traitions cet aspect comme anecdotique. L'orientation idéologique qui y est attachée est ainsi lisible jusque dans la très symbolique transformation des caractères et définitions de dictionnaire concernant l'amour et l'intermédiation matrimoniale (le *xiāngqīn*), et par les débats que ceux-ci provoquent jusqu'à aujourd'hui, y

compris parmi les nouvelles générations. Au long des détails de cette histoire parfois surprenante, la place sociale des marieuses a donc été contestée, et leurs pratiques finalement interdites. La définition du sens du mot amour — et jusqu'à son écriture — deviennent des domaines stratégiques. Le remodelage des liens inter-individuels, l'encadrement du pouvoir des familles sur leurs descendants, et sa récupération au profit des gouvernants, font du mariage le site ultime d'imposition et de contestation de l'autorité, que celle-ci soit familiale ou publique — un véritable enjeu national. Le tout au motif d'abord de libérer les individus de pratiques "féodales", puis plus tard "capitalistes", avant d'être réapproprié comme un argument de contestation des modalités de "l'ouverture économique" du monde social.

En suivant ces trois axes successifs, mon objet était de donner la mesure et la température politique du sujet, avec ses nuances et ses controverses historiques, et sans oublier le rôle que ce thème joue — de manière inégalement discrète — dans nos analyses théoriques et nos manières d'envisager nos recherches de terrain. De la dénégation de l'existence d'amour au sein des familles chinoises par un pasteur américain à la fin du dix-neuvième siècle au sursaut d'un jeune envoyé à la campagne pensant qu'un coup d'État est en train d'advenir simplement parce qu'il entend soudain le mot "amour" émerger de la radio, des parcours internationaux des élites chinoises du premier vingtième siècle à la malice des rédacteurs de dictionnaire contemporain, l'amour s'est trouvé constamment en première ligne des débats. La place singulière qu'il occupe encore dans la transition supposée vers la "modernité" ne peut donc être détachée des théories de ceux qui l'ont examiné, construit, et questionné en tant que tel. La possibilité d'y lire la transition moderne d'une manière neutralisée mérite en tous cas discussion.

Haiyan LEE, après avoir retracé l'histoire des controverses autour de l'amour dans la littérature du premier vingtième siècle en Chine, concluait ainsi que « le cœur parle toujours des langues qu'il emprunte » et que dès lors « l'amour est tout sauf la langue "naturelle" du cœur » (LEE, 2007 : 298). À défaut de prendre pour ma part une position définitive aussi tôt dans cette recherche, je noterai en tous cas dès à présent qu'il est évident que cette historiographie de l'amour, en imposant son sujet, a aussi imposé son vocabulaire. On aura en effet remarqué que, dans ces débats historiques, le mot *xiāngqīn* a pour l'essentiel disparu. C'est également largement le cas dans les études consacrées à la transition du mariage

"arrangé" au mariage "libre" en Chine[58]. Cette absence réitérée est significative du raisonnement sur l'amour qui s'est imposé depuis le tournant du dix-neuvième siècle, du rejet des pratiques qui étaient rattachées aux "traditions" plus anciennes, et avec elles des mots qui les qualifiaient. Le fait que le terme n'apparaisse pas nommément dans la majorité des recherches ne signifie cependant pas que les questions dont il relève ne s'y trouvent pas étudiées. On pourrait même dire que, d'une certaine façon, celles-ci en parlent constamment. Le nombre d'ouvrages consacrés au mariage, au "*mate choice*" ou au "*courtship*", c'est à dire au "choix du conjoint" et à la "cour amoureuse", à propos de la Chine sont une autre expression paradoxale de l' "omniprésente-absence" de ce sujet. On pourrait certes également considérer que l'usage du terme *xiāngqīn* complexifie inutilement la question. Il me semble cependant que l'absence de concept équivalent permettant une traduction satisfaisante risquerait d'éliminer son intérêt majeur : cerner la manière dont la société chinoise rassemble aujourd'hui à travers lui des enjeux qui sont ailleurs souvent conceptuellement séparés. C'est à dire les sentiments et les aspects concrets de la vie quotidienne, ou la vie affective et la vie économique en quelque sorte. Supprimer le terme représenterait ici une perte de sens importante. C'est pourquoi j'ai fait le choix inverse de le préserver, non pas comme le reliquat d'une hypothétique spécificité culturelle, mais plutôt en tant que nœud conceptuel et historique original, qui mérite qu'on lui accorde attention.

Pour le comprendre, revenons à présent à ce qui incarnait le sujet et son caractère archaïque en Chine dans les controverses du vingtième siècle, au point que les trois premiers points de la loi sur le mariage de 1950 aient été consacré à son interdiction sous toutes ses formes : l'intermédiation en elle-même, et surtout celles qui l'incarnent, les marieuses.

58 J'examinerai en détails cette série de travaux au cinquième chapitre.

2. Mariage et compagnie

Les marieuses modernes comme médiatrices des problématiques contemporaines

> « Les gens se mettent ensemble ou se séparent, font des promesses ou les rompent, coopèrent ou se concurrencent, en fonction de raisons sociales valides qui requièrent d'être analysées. »
>
> James FERGUSON
> *Expectations of Modernity*, 1999 : 192

Chengdu, 17 mars 2010

L'agence de *L'Humanité Aimante* est aujourd'hui assaillie de familles et tous les employés y sont débordés. À mon arrivée, la patronne des lieux, GUI Dan, m'invite à m'installer à ses cotés. Elle est occupée avec un couple de parents d'allure modeste. À l'écran, sur l'ordinateur devant elle, figure une photo qu'elle leur montre à titre d'exemple. Celle d'un jeune homme à l'air assez moderne et détendu, portant un t-shirt avec l'inscription "Tailand" imprimée sur le torse, affalé sur un canapé. Il semble être pris d'un fou-rire, les yeux mi-clos.

La discussion avec les parents est beaucoup plus ferme. Beaucoup de questions sont posées, notamment sur les conditions et prestations du service offert, mais aussi sur les qualités de ceux qui le proposent. Les clients ont demandé d'un air suspicieux à GUI Dan si elle était bien de Chengdu, et celle-ci a répondu que bien entendu en prenant son meilleur accent local...[59] Ils discutent les forfaits et optent pour l'option VIP, presque la plus chère, qui avec l'inscription leur coûtera 1980 yuans[60]. Ils sortent ensuite deux photos de leur fille. Celle-ci

59 La famille de GUI Dan vient en réalité de Chongqing, une autre mégalopole à la périphérie du Sichuan, qui ne dépend plus de la province mais directement du gouvernement central depuis le lancement du chantier titanesque du barrage des Trois Gorges en 1997. L'accent de Gui Dan, très prononcé, est difficile à masquer.

60 Le tarif ici choisi ne l'est pas au hasard. Il renvoie aux « années 1980 », c'est-à-dire à la décennie durant laquelle sont nés nombre des jeunes gens aujourd'hui concernés par le mariage. Cette génération est souvent désignée en chinois comme celle des "post-80" (*bālíng hòu* 80后), c'est-à-dire la première génération "post-maoïste", née après la promulgation de la politique de contrôle des naissances et des premières réformes d'ouverture économique.

ressemble à ses parents, assez petite, l'air modeste et peu expressive, sans doute un peu renfermée sur elle-même et visiblement en léger surpoids, très loin des normes de beauté que la Chine contemporaine voit affichées partout sur les couvertures de magazines et les affiches publicitaires. Sur l'une des photos, la jeune femme apparait devant une tour traditionnelle chinoise d'un parc local ; sur l'autre, elle est au milieu d'un pont de style traditionnel également. GUI Dan leur recommande de mettre la seconde dans le dossier, car « elle y a l'air un peu plus jeune », et me demande de donner mon avis. Très gêné et surpris de me voir ainsi impliqué alors que je ne m'y attendais pas, j'acquiesce.

Elle rédige ensuite leur facture. Le petit homme, qui porte la moustache, ajuste ses lunettes et examine un instant ce qu'on y rédige. Lui et son épouse reposent des questions précises sur le contrat. GUI Dan ressort son classeur de présentation. Le père pose des questions et prend pour la forme l'air d'une personne difficile à convaincre qu'il ne faudrait pas chercher à duper. Mais il parait surtout rêveur, les yeux perdus en l'air, alors que son épouse discute elle concrètement avec la marieuse. Lui, fait tourner les pattes de ses lunettes entre ses doigts, l'air distrait. À la fin, GUI Dan lui demande s'il a compris. Il acquiesce. Puis il sort son argent, et passe une liasse de billets à son épouse qui compte la somme et la transmet à son tour à GUI Dan pendant qu'il sort une cigarette, la fait tomber, la ramasse lentement, me la propose en m'apercevant, et alors que je la refuse en m'excusant, l'allume, et suit de loin les opérations d'inscription qui se mettent en place, l'air mi-attentif, mi-pensif. Dans le même temps, l'épouse gère les opérations, répond aux questions et range les papiers, la main dans son sac.

Tous deux semblent s'être endimanchés avant de venir à l'agence, malgré une apparence modeste. L'homme a une veste et des chaussures de similicuir noir, un pull et un pantalon bleu marine. La dame, les cheveux attachés par une large pince, porte des chaussures noires à petits talons, avec des barrettes brillantes aux fermetures. Elle a une veste bleu marine, un haut tacheté jaune et noir, un collier avec une grosse pierre autour du cou. Son sac, toujours sur ses genoux, est d'une imitation cuir marron pâle, et vernis. Une fois obtenu leur accord, GUI Dan mène les opérations avec énergie. Elle leur remet une première liste de contacts, vérifie leurs critères de choix d'un époux. « Qu'il soit Chinois, c'est bon », répond la mère, peut-être par rejet à mon égard du fait de ma présence. « Né après 1973 », etc. Pendant ce temps, le père boit lentement le thé d'une gourde en plastique qu'il a tirée de ses affaires.

C'est un dimanche matin de novembre 2009 que je me suis rendu pour la première fois à l'agence de *l'Humanité Aimante*. Ce jour-là, il y avait peu de participants à la réunion de *xiāngqīn* du Parc du Peuple, au centre de Chengdu, à part les prospectrices des agences matrimoniales. Celles-ci distribuaient des tracts de présentation de leurs entreprises respectives, et tenaient à la main un bloc d'enregistrement pour les familles souhaitant juste laisser au passage les qualités (nom, âge, niveau de formation) et coordonnées d'un célibataire, afin qu'on les recontacte ultérieurement. Je m'étais alors rapproché d'elles et avais

questionné l'une de ces prospectrices. Il s'agissait de femmes d'âge mûr pratiquant cette activité pour gagner un revenu complémentaire. Celle à laquelle je m'adressais alors me confia être retraitée. Une fois écartées les habituelles ambiguïtés autour de mon statut, pour savoir si j'étais ou non là dans le but de chercher une épouse, elle m'avait conduit à son entreprise pour m'y faire rencontrer GUI Dan, leur patronne. Nous avions alors quitté le parc par sa porte Ouest, et traversé la route pour nous rendre à un bâtiment lui faisant face. Une fois passé le porche séparant la rue de la cour arrière se révélaient une série d'agences discrètes et un peu ternes, comme tapies en embuscade.

À l'intérieur de celle où nous avions pénétré, l'ambiance était industrieuse, trois femmes — dont GUI Dan, la patronne — s'y agitant autour de fiches et de classeurs où étaient enregistrées les données des candidats au mariage. On m'accueillit chaleureusement, me disant que j'y serais toujours le bienvenu ensuite. J'ai donc saisi cette opportunité et fréquenté cette agence à chaque fois que j'en avais l'occasion sur une période d'environ six mois, du début de l'hiver 2009 à la fin du printemps 2010. C'est de l'une de ces visites qu'est extrait le récit introductif présenté ci-dessus.

Cette agence matrimoniale de Chengdu, dont l'un des centres se trouvait juste en face du Parc du Peuple, où se tenait la plus importante réunion de parents d'enfants célibataires de la ville, est la principale que j'ai fréquentée. Mais j'ai également fait des incursions dans trois autres, toutes à Chengdu, que j'évoquerai à travers différents exemples. À Pékin, la présence de telles agences dans les réunions de parents auxquelles j'ai participé était peu visible. Elles en étaient même dans la plupart des cas totalement absente. J'y ai donc juste récupéré quelques rares tracts, beaucoup moins "publicitaires" qu'à Chengdu, et n'ai pas eu l'occasion d'entrer directement en contact avec des agences matrimoniales de la capitale. Ce chapitre permettra de suivre les personnes que j'y ai rencontrées, la teneur de leurs démarches, et les histoires qui s’y jouent. Il sera notamment l'occasion d'évoquer les interrogations sur la place du choix individuel dans le processus du mariage, que nous scruterons plus minutieusement dans les chapitres suivants. Et d'examiner la réinvention d'une institution sociale que la période maoïste avait officiellement interdite : celle des "marieuses", les *méirén* 媒人.

I. LE RETOUR DES *MÉIRÉN*

La notion de *xiāngqīn* est ancienne, elle désignait autrefois la pratique des premières entrevues, au cours desquelles les promis et leurs familles se rencontraient et établissaient de premiers liens en amont du mariage. Ces coutumes définissaient un idéal strict d'étapes successives suivant lesquelles le contact entre familles devait être établi. Le degré d'application de cet idéal dépend des époques et des lieux, mais ces pratiques suivent malgré tout des règles communes, dont HUA Chang-Ming a retracé l'histoire :

> « La forme rituelle du mariage est décrite dans le Livre des rites (*Liji*), que la tradition attribue au Duc de Zhou[61]. Elle comporte six rites successifs dont l'ensemble forme la cérémonie du mariage au sens large. Tout d'abord, la famille du futur époux envoie un messager à la famille de la jeune fille. Il est porteur d'un cadeau (*nàcǎi* 纳彩) dont l'acceptation permet l'accomplissement du deuxième rite : le messager demande le nom et la date de naissance de la jeune fille (*wènmíng* 问名). On lui répond en calligraphiant les huit caractères cycliques que représentent l'année, le mois, le jour et l'heure de sa naissance. Le messager rend compte de sa mission. On consulte un astrologue, qui compare les horoscopes des deux jeunes gens (*nàjí* 纳吉). Celui de la jeune fille est placée pendant trois jours près de l'autel des ancêtres de la famille du jeune homme. Si l'horoscope est défavorable ou si un mauvais présage marque cette période, l'affaire est abandonnée. Sinon, la famille du jeune homme adresse les cadeaux du mariage (*nàzhēng* 纳征) et le contrat est conclu. Il reste à choisir une date favorable (*qǐngqī* 请期) à laquelle le jeune homme ira chercher la mariée au domicile de ses parents (*qīnyíng* 亲迎). Ces rites archaïques prennent des formes variées suivant les époques et les régions, mais on en retrouve la trace dans la plupart des traditions locales » (HUA, 1981 : 21-22).

L'encadrement du pouvoir a joué, surtout par coercition, un rôle de normalisation et de régularisation progressive de ces étapes, notamment dans les régions où existaient des usages différents de ceux de la majorité Han. Ce processus dogmatique de normalisation fondait ainsi ce que l'on peut désigner avec Béatrice DAVID comme un véritable « mécanisme de sinisation » (DAVID, 2001)[62]. D'une manière générale, lors de ces rencontres, les familles s'examinaient, observaient leur mode de vie et leurs domiciles respectifs, échangeaient des

61 Au XIème siècle avant notre ère.

62 Ce mécanisme a été appliqué au fur et à mesure de l'histoire chinoise dans les diverses régions sous domination Han, y compris dans des régions aujourd'hui hors du territoire chinois, comme le Việt Nam.

cadeaux, et partageaient un repas. Une fois l'étape des premières présentations franchie, leur poursuite tenait normalement lieu de garantie et d'engagement en direction d'un mariage. Elles pouvaient ainsi être considérées comme correspondant à des fiançailles.

Pour être considéré comme conforme aux bonnes mœurs et à la légalité de l'époque, le mariage des nouvelles générations devait donc être arrangé par un intermédiaire, qui lui conférait la respectabilité et la légitimité officielles requises. L'institution sociale de la marieuse apparaît ainsi très tôt dans l'histoire chinoise sous la forme d'un intermédiaire imposé par l'État chinois pour contrôler les appariements. On en trouve la trace dans nombre d'historiettes, de poèmes, ou de textes légaux, qui montrent son caractère obligatoire, et la légitimité sociale qui lui était attachée.

A) La fonction sociale historique de la marieuse en Chine ancienne

Plusieurs historiens contemporains chinois ont cherché à retracer l'histoire ancienne des "marieuses" chinoises. D'après LI Junfeng, celle-ci est repérable dans les romans et textes chinois depuis plus de deux millénaires (LI J, 2010). On sait par là de ces *méirén* qu'elles se voyaient chargées par les familles de trouver un-e époux-se provenant d'un milieu social équivalent au leur, dans le cadre d'une forme d'homogamie sociale très organisée (GRANET, 1994 [1929] : 375-376). Deux termes les désignent généralement : celui de *méirén* 媒人, dont l'étymologie signifie exactement "personne [en charge d'une] intermédiation matrimoniale", et celui de *hóngniáng* 红娘, qui signifie la même chose et que l'on pourrait traduire littéralement par "Tante Rouge" ou "Tante Bonheur", le rouge étant en Chine la couleur des festivités. Cette

fonction sociale principalement dévolue aux femmes[63] est souvent évoquée mais n'a jamais été vraiment décrite dans la littérature ethnographique. L'historien chinois HAO Jianping, qui s'appuie — comme souvent en Chine — sur la vision de l'histoire de la famille proposée par Friedrich ENGELS (1884) à partir des travaux de l'anthropologue américain Lewis Henry MORGAN (1877), suppose que ces marieuses furent indispensable dès lors que fut effectuée la transition de « l'époque du mariage par groupe (*qúnhūn zhì shídài* 群婚制时代) » à celle de la « société de clan agnatique (*fùxì shìzú shèhuì* 父系氏族社会) ». Cette transition théorique impliquait en effet que les hommes fixent des règles pour encadrer les relations sexuelles, afin de pouvoir s'assurer de la filiation de leur progéniture. Deux sortes de marieuses, dont c'était l'activité rémunérée principale, se sont ensuite affirmées : les « marieuses privées » (*sīméi* 私媒), et les « marieuses fonctionnaires » (*guǎnméi* 管媒).

Les marieuses privées

LI Junfeng, qui s'est intéressé à l'évolution du personnage de la *méirén* dans les romans chinois anciens, indique que cette profession a pour origine mythologique traditionnelle le personnage de la déesse créatrice du monde et ancêtre de l'humanité Nuwa 女娲. Les premiers témoignages historiques de l'existence de pratiques d'intermédiation dans l'entrée en

63 Le chercheur en littérature chinoise LI Junfeng note que les hommes comme les femmes pouvaient servir de *méirén* en Chine ancienne. Mais que le fait que le caractère *méi* 媒 qui désigne la fonction de marieur ou de marieuse, tout comme le caractère *shuò* 妁, qui lui était autrefois souvent associé, soient tous deux composés à partir de l'élément graphique *nǚ* 女, qui désigne le féminin, laisse penser que les femmes devaient être majoritaires dans ces fonctions. Après la période des "six dynasties" — du troisième au sixième siècle de notre ère —, des registres locaux montrent selon lui que même les fonctions de marieuse fonctionnaire (*guǎnméi* 官媒) ne sont plus occupées que par des femmes (LI, 2010). Alternativement à cette explication, les caractères *méi* 媒 et *shuò* 妁 sont parfois présentés comme historiquement sexués : le premier désignant alors un marieur, quand le second désignerait une marieuse. Si elle a jamais existé dans le vocabulaire classique, cette distinction a en tous cas disparu en chinois moderne. Marcel GRANET reprend l'idée que seules les femmes étaient en charge du rôle d'entremetteuse, notamment parce que c'était d'elles que relevait la maitrise des catégories de noms de famille et d'ascendance entre lesquelles une alliance était possible (GRANET, 2007 [1939] : 109-115). À propos d'un ensemble de recherches conduites autant au Shandong que dans le Sichuan et à Chongqing, Ellen R. JUDD note pour sa part que la très grande majorité des intermédiations matrimoniales sont conduites par des femmes — professionnelles ou amatrices — et qu'une minorité d'entre elles uniquement, celles des enfants de cadres et des élites locales sont opérées par des hommes (JUDD, 2009 : 44-45n9). Notons encore qu'on rencontre aujourd'hui encore des "marieurs" amateurs de sexe masculin (Élisabeth ALLÈS, communication personnelle, juillet 2011), ce qui montre que la fonction n'est pas en soi nécessairement sexuée, même si les femmes y sont très majoritaires.

relation des futurs conjoints peuvent être trouvés sous la dynastie Shang (de -1766 à -1027)[64]. La prégnance des questions concernant le mariage apparaissant sur les écrits en *jiǎgǔwén*[65] de cette époque atteste en effet que les oracles auxquels ils servaient devaient très certainement jouer le rôle d'intermédiaires (HAO, 2010). La fonction de *méirén* aurait en tous cas existé en tant que telle en Chine aussitôt après, dès la période dite des « Zhou Occidentaux » (de -1027 à -771). Elle est mentionnée dans le *Livre des Odes* (*Shijing* 诗经), un recueil classique de poésie chinoise dont la compilation est traditionnellement attribuée à Confucius, six siècles avant notre ère. Les passages du *Shijing* se référant à la *méirén* la présentent déjà comme incontournable pour l'établissement de tout mariage.

匪我愆期，子无良媒。

《诗经·卫风·氓》

Ça n'est pas moi qui ai fait tarder, tu n'avais pas envoyé la marieuse appropriée.

Shijing (*Livre des Odes*), partie « Le vent de la ville de Wei, Le peuple ».

伐柯如何，匪斧不克。
娶妻如何，匪媒不得。

《诗经·豳风·伐柯》

Comment abattre un arbre, sans hache on ne le peut.
Comment prendre épouse, sans marieuse on ne peut.

Shijing (*Livre des Odes*), partie « Le vent de la ville de Bin, L'abattage de

64 Même si de récents travaux archéologiques pourraient conduire à l'attester, la plus ancienne dynastie chinoise, celle dite des "Xia" (de -2207 à -1766), n'a pas pour le moment d'existence historique définitivement certaine et peut-être — en partie au moins — considérée comme d'ordre mythique. L'histoire dynastique chinoise est clairement confirmée par les fouilles archéologiques à partir des Shang (de -1766 à -1027). Cependant, les périodes historiques telles qu'elles sont ici indiquées sont d'ordre conventionnel, car elles servent de datations traditionnelles en Chine. Toutes les dates de dynasties ici citées doivent être entendues comme correspondant aux conventions historiques chinoises, dont elles sont issues, et non en tant que périodes historiques "réelles". L'homogénéité des périodes dynastiques, telles qu'elles apparaissent ainsi présentées sous formes de "blocs", ne reflète évidemment pas la complexité des luttes de pouvoir et des guerres par lesquelles s'effectue dans les faits très progressivement, parfois sur plusieurs décennies, la transition d'une dynastie à une autre.

65 Les *jiǎgǔwén* 甲骨文, littéralement les "écrits d'os et de carapaces", sont les plus anciens vestiges d'écriture connus en Chine, sous la dynastie Shang. Il s'agissait d'omoplates de bovins et de carapaces de tortues qui étaient mis au feu et dont les craquelures qui y apparaissaient alors étaient ensuite interprétées comme des caractères d'écriture, dont l'oracle précisait le sens.

l'arbre ».

Par suite, les *méirén* pouvaient être allégoriquement désignées sous le terme d' « abatteuses d'arbres » (*fá kē rén* 伐柯人), écrit HAO Jianping. Il déduit de ces passages que le mariage des classes supérieures de la population était presque toujours entre les mains des parents dès la période des Zhou, et que les futurs époux n'avaient quasiment pas de droit de regard sur leur propre mariage. Le recours aux marieuses se serait ensuite progressivement généralisé, par le biais d'une politique de normalisation portée par les classes supérieures. Et de nombreux textes montrent que ceux qui n'y avaient pas recours étaient critiqués, moqués, ou humiliés.

Parmi les différentes figures servant à désigner les marieuses, une autre retient l'attention. HAO Jianping signale qu'on les nommait également les « personnes de la glace (*bīngrén* 冰人) » à la suite d'un passage du *Livre des Jin,* un ouvrage datant du premier siècle de la dynastie des Tang (618-907), dans lequel fut compilée en 648 l'histoire de la dynastie précédente.

> 孝廉令狐策梦立冰上，与冰下人语。 紞曰：‘冰上为阳，冰下为阴，阴阳事也。 士如归妻，迨冰未泮，婚姻事也。 君在冰上与冰下人语，为阳语阴，媒介事也。 君当为人作媒，冰泮而婚成’。
>
> 《晋书·艺术传·索》

> XIAO Lian se vit un jour lui-même en rêve se tenant debout sur de la glace, et parlant avec quelqu'un se trouvant sous celle-ci. L'interprète des rêves expliqua : « Au dessus de la glace, c'est le *yáng* [principe masculin] ; sous la glace, c'est le *yīn* [principe féminin] ; c'est la question des rapports entre le *yīn* et le *yáng*. Lorsqu'un homme veut prendre épouse, il doit passer la glace, tel est l'enjeu du mariage. Lorsque tu es entre les deux faces de la glace et établis le contact, tu permets l'échange entre le *yáng* et le *yīn*, tu es l'intermédiaire. Si tu occupes la fonction de marieur pour d'autres, tu feras fondre la glace, et le mariage pourra s'accomplir. »
>
> *Livre des Jin*, passage « La transmission des arts, La demande »

De là découle qu'occuper la fonction d'intermédiaire ait par la suite pu également se dire « faire glace (*zuò bīng* 作冰) », renvoyant ainsi métaphoriquement au mariage comme

rapprochement entre les deux parties et au réchauffement de leurs sentiments mutuels, plus que comme un simple contrat social très formel. Cette expression présente l'intérêt de montrer que la place accordée aux sentiments humains dans l'instauration des relations amoureuses, loin d'être fixée de manière univoque, a pu dépendre de conditions historiques. Et ce même si, pour l'essentiel, l'histoire de Chine telle qu'elle est racontée par ses propres historiens contemporains montre plutôt le long parcours de l'instauration de normes concrètes au service d'un État régulateur centralisé.

Les marieuses fonctionnaires

Certaines de ces *méirén*, spécifiquement désignées par les termes *guǎnméi* 官媒 ou *guǎnméipó* 官媒婆 (marieuses fonctionnaires), bénéficiaient d'une reconnaissance officielle par l'État local. Ce statut aurait, toujours selon HAO, existé dès l'époque des Zhou. Celles-ci avaient cinq fonctions. Elles devaient : 1) Tenir le registre des noms et dates de naissance des nouveaux-nés ; 2) Établir les mariages des jeunes gens parvenus à l'âge adulte sans prendre de retard ; 3) Superviser, chaque année au second mois du calendrier lunaire, les mariages des jeunes gens afin qu'ils aient lieu avant les travaux des champs, même si la cérémonie n'avait pas entièrement pu être préparée[66] ; 4) Contrôler les dépenses financières liées à la cérémonie ; 5) Prendre en charge les procédures officielles, et châtier les contrevenants. Enfin, outre ces pouvoirs sur les mariages des jeunes gens, le ou la *guǎnméi* avait la charge d'aider veufs et veuves à former de nouvelles familles (HAO, 2010).

Cette liste des tâches attribuées aux marieuses fonctionnaires, tout comme le fait — évoqué plus haut — que l'instauration de la fonction de marieuse soit issue d'un processus de normalisation porté par les classes supérieures, démontre le caractère politique de cette institution culturelle. HAO indique encore que les gouvernements de la dynastie des Zhou et de la période dite des Printemps et des Automnes (de -722 à -481) surveillaient avec attention les usages de la fonction de *méirén*, car, indique t-il, cette époque connaissait des pratiques de « débauche » (*fàngdàng* 放荡) et de « promiscuité » (*yínluàn* 淫乱) entre les sexes. De nombreux récits en font selon lui la démonstration, et attestent de l'existence de visions alors très libérales du "mariage". Il conclut alors qu'afin de

66 Un euphémisme désignant en réalité l'imposition rapide d'un mariage à des jeunes gens n'ayant pas attendus pour se fréquenter.

> « faire progresser les relations matrimoniales entre les sexes et de prévenir l'avènement de toute promiscuité, les *méirén* se virent confier la charge de représenter la volonté officielle en promouvant l'institution et le rôle du mariage » (HAO, 2010).

C'est donc l'histoire d'une institution politique que présentent les récits faits par HAO Jianping et LI Junfeng. Elle confère à l'intermédiaire un rôle de rouage du monde social, chargé au nom des institutions familiales et étatiques de procéder aux mariages des nouvelles générations. À elles revenaient d'assurer à la fois du respect des intérêts des différentes parties, et valider la conformité à la morale de l'établissement des liens entre les sexes. Ce sont les pratiques liées à cette institution que les débats idéologiques sur l'amour du premier vingtième siècle ont ainsi en grande partie condamnés, en y voyant une soumission affaiblissante des individus réfrénant la modernisation du pays.

B) La construction historique d'un discours sur les méirén

J'ai repris jusqu'ici de manière volontairement neutre le récit de l'histoire des *méirén* que retraçaient deux historiens chinois contemporains : LI Junfang et HAO Jianping. Leurs deux textes ont été publiés en 2010, sans doute pas uniquement par hasard au moment où les controverses autour du *xiāngqīn* s'amplifiaient en Chine, et où des références au passé ancien de ces pratiques pouvaient étayer leur compréhension. L'histoire que raconte en particulier HAO s'étend cependant sur une histoire longue de cinq siècles, ceux précédant la compilation — attribuée à Confucius — des textes classiques sur lesquels s'appuient ses analyses. Et il les rapporte ensuite — nous verrons comment plus loin — aux pratiques contemporaines. Mais d'un point de vue simplement historique, cette analyse pose problème. Elle s'appuie d'une part sur une construction intellectuelle arbitraire : la théorie évolutionniste défendue par ENGELS il y a plus d'un siècle. Elle adopte d'autre part les conventions intellectuelles de la Chine impériale et moderne, en qualifiant de "mariage" des pratiques sexuelles sans rapport avec cette institution juridique et sociale qui ne sera imposée que plusieurs siècles plus tard. Enfin, elle généralise, à partir de rares documents vieux de vingt-cinq siècles et dont la fidélité aux pratiques de leur époque est historiquement difficilement attestable, des "traditions"

probablement beaucoup moins uniformes que ce récit pourrait laisser penser, mais qui sont pourtant présentées comme figurant la situation de l'ensemble de la Chine. Je n'ai cependant pas repris ici ce récit pour me contenter de le contester. Plus intéressante me semble la possibilité qu'il nous offre d'observer une représentation téléologique et évolutionniste de ces questions encore courante parmi une intelligentsia chinoise biberonnée aux marxisme[67] et de chercher à y cerner comment sont pensées les intermédiations matrimoniales d'aujourd'hui. Sur ce plan, le point de vue défendu ici HAO Jianping n'est pas "caricatural", il s'inscrit pleinement dans le rapport à l'histoire qui domine en Chine contemporaine, et c'est en cela qu'il est révélateur pour la présente recherche.

HAO s'appuie pour son étude sur un texte classique du confucianisme, le *Zhouli* 周礼 (les *Rites des Zhou*), qui compose une partie du *Lijing* 礼经 (le *Classique des Rites*). Dès lors, nonobstant la présence d'un vocabulaire marxiste auquel n'avaient évidemment pas recours les mandarins de la Chine impériale, son interprétation apparaît comme assez traditionnelle, et soulève des questions déjà analysées par Marcel GRANET dans un article de 1912 portant sur *Les coutumes matrimoniales de la Chine antique*. Celui-ci notait alors la dispute classique entre deux écoles de lecture du texte, s'opposant notamment sur les dates auxquelles étaient autrefois célébrées les mariages (nous avons vu que HAO les situe pour sa part au printemps, sous la conduite d'une marieuse fonctionnaire). Les analyses de ces deux courants (celui de ZHENG Kangcheng (127-200), et celui WANG Su (195-256), deux auteurs de la dynastie des Han (de -206 à 220)), sur lesquelles se sont fondés les commentaires ultérieurs, peuvent ainsi être utilement rapprochées de celles de l'historien contemporain[68]. L'éclairage apporté par Marcel GRANET sur cette dispute permet de mieux situer le récit contemporain qui en est fait par HAO et d'autres dans les discussions contemporaines sur le *xiāngqīn*.

> « Les commentateurs étaient profondément pénétrés des principes de la centralisation administrative [de leur époque]. Cela explique leur confiance dans

67 C'est par exemple encore le cas dans un ouvrage d'histoire de la sociologie chinoise, celui de ZHENG Hangsheng et LI Yingsheng, lorsque ceux-ci écrivent de manière assurée que « dans le futur, l'amour sera la seule condition de base du mariage »(ZHENG & LI, 2003 : 402).

68 L'analyse des mêmes textes par Marcel GRANET le conduit pour sa part à penser que les fiançailles avaient lieu au printemps, et les mariages à l'automne ; mais surtout que la coutume que montrent les chansons populaires présentées dans le *Shijing* est celle d'unions assez libres et antérieures au « mariage », et ne correspondant donc pas à la norme confucéenne de séparation des sexes, ce qui gêne l'analyse des lettrés confucéens postérieurs qui y cherchent un modèle de vertu pour leur propre époque (GRANET, 2011 (1912) : 27 ; GRANET, 1919 : 20-21).

le *Zhouli* [les *Rites des Zhou*] et qu'ils s'y soient trompés. Le caractère administratif de ce texte révèle assez la basse époque de sa rédaction ; tout y est rapporté à un département spécial de l'administration impériale, à un fonctionnaire déterminé [la *guǎnméi*]. Quand il est dit que l'entremetteur "ordonne de réunir les garçons et les filles", il est difficile de comprendre qu'il s'agit là d'une coutume régularisée et non d'une mesure administrative. Aussi ZHENG croit-il que ce fonctionnaire de l'État-civil a pour fonction d'unir les jeunes gens en âge à l'époque favorable, et WANG Su qu'il est chargé de veiller à ce que les célibataires récalcitrants ne se soustraient pas aux obligations matrimoniales » (GRANET, 2011 (1912) : 29)[69].

Le rôle de la "marieuse" dans le texte original peut dès lors être entendu dans un sens très différent. Pour Marcel GRANET :

> « Il y est question d'un fonctionnaire en tournée qui vient au nom de l'empereur exercer l'influence civilisatrice et réformer les mœurs ; quand il arrive, les jeunes filles se lamentent de ne plus pouvoir rejoindre les garçons. Il s'agit bien ici des réunions printanières, et le mot *ben* 奔 signifie *s'unir dans les champs.* […] Dans le *Zhouli,* […] après avoir indiqué la mesure que l'entremetteur prend, au deuxième mois, d'unir les garçons et les filles, le texte [du commentateur confucianiste] ajoute : « (alors) il n'est pas défendu de s*'unir dans les champs ».* Mais on sent la défaveur. Dans le *Liji* [le *Livre des rites,* une autre partie du *Classique des Rites*] […] : une jeune fille à vingt ans est mariée... « si elle a été demandée en mariage, elle est épouse ; si elle s'est *mariée sans rites,* elle est concubine ». Le sens est ici d'une union inférieure conclue sans rite, sans entremetteur surtout, et qui ne produit pas les effets du véritable mariage » (GRANET, 2011 [1912] : 30-31).

Il est évident que le fait de savoir si les "mariages" avaient lieu au printemps ou à l'automne, et avec ou sans l'accomplissement de rites, dans la Chine féodale il y a deux mille cinq cents ans, nous est de peu d'utilité pour une recherche contemporaine. Ce que ces arguties révèlent est en revanche beaucoup plus intéressant. La recherche d'une "vérité" historique par le chercheur, et son rattachement aux pratiques modernes, s'inscrit parfaitement dans la construction généalogique à laquelle cette reconstruction historique donne lieu. Pour Marcel GRANET, qui recherche une forme de vérité sur les pratiques anciennes du mariage en

69 Afin de simplifier une lecture contemporaine du texte, toutes les alphabétisations du chinois réalisées par Marcel GRANET selon le système de l'École Française d'Extrême Orient (EFEO) ont ici été remplacées par des transcriptions en *pīnyīn*, le système de transcription aujourd'hui le plus employé, et auquel j'ai recours tout au long de ce travail.

Chine, le caractère moraliste des exégètes chinois est donc un défaut, et un obstacle pour la compréhension des pratiques antérieures à l'ère impériale[70].

Le travail de GRANET souligne que l'analyse des exégètes chinois surimpose une interprétation postérieure aux textes originaux en leur appliquant les cadres d'une légitimité matrimoniale imposée entre temps par l'État impérial. Le *Shijing*, qui date du sixième siècle avant notre ère, aurait connu très rapidement des commentaires utilitaristes aux finalités politiques.

> « À l'époque des Han l'interprétation symbolique est communément admise ; par elle était encore accrue la valeur pédagogique du recueil : on n'étudiait pas seulement le *Shijing* pour connaître l'histoire naturelle ou les antiquités nationales ; on l'étudiait pour apprendre l'histoire politique du pays » (GRANET, 1919 : 14).

Il est cependant possible de questionner ces lectures historiques, à commencer par celles d'aujourd'hui, de manière différente. Non plus en rejetant les interprétations qui sont faites de ces textes au nom de la recherche d'une vérité historique, mais plutôt en examinant la manière dont ils sont utilisés. Ainsi, dans une étude récente, Tamara CHIN insiste pour sa part sur les politiques du genre et du sexe engagées dans les lectures — anciennes et modernes — du texte original (CHIN, 2006 : 53). D'après elle, de nouveaux travaux montrent que l'usage de ces poèmes était d'ordre parabolique ou proverbial bien avant les Han (de -206 à 220 de notre

---

70 À propos des commentateurs chinois des textes classiques, Marcel GRANET observe :

> « Il est difficile d'être juste pour les commentateurs chinois. Ils sont objectifs, clairs, précis, et, sans le moindre développement littéraire, nous font comprendre des textes ardus. Ils lèvent toutes les difficultés de lexique ou de syntaxe et ils font avec une érudition très sûre des rapprochements profitables. Mais ce sont des philologues bornés. Tout au texte, ils sont incapables d'observation. Ils n'ont point l'idée que la coutume pourrait éclairer l'écrit. Ils pensent au contraire que les usages doivent se régler sur leurs textes. Or, ce sont eux qui interprètent ces textes devenus avec le temps difficiles et obscurs : ils sont des jurisprudents. Et il y a parmi eux des écoles : ZHENG, qui vit à une époque de reconstitution rituelle, interprète strictement. WANG Su appartient à l'école libérale ; il concilie les textes avec le désir moderne de laisser plus de jeu aux actions humaines. Même ils sont théoriciens et ont leur métaphysique : l'auteur du *Jiayu*, tout comme ZHENG Kangcheng, déduit son opinion sur l'époque des mariages de la conception qu'il se fait du *yīn* et du *yáng*. Voilà bien des raisons de se méfier de leurs interprétations. La plus grave est qu'ils sont historiens et moralistes. Ils sont fâcheusement historiens. Ils ont la rage de dater et de tout transformer en anecdotes historiques qu'ils rapportent à un personnage bien connu des annales impériales ou seigneuriales. Et, pour montrer que telle chanson blâme ou loue tel prince, ils n'hésitent pas à en expliquer les vers par un symbolisme des plus contournés. Mais surtout ils sont moralistes. Bien que leurs légendes soient pleines de héros civilisateurs, l'idée confucéenne que tous les péchés contre les rites sont le résultat d'une décadence ne les abandonne jamais. Et comme une des prescriptions les plus strictes de leur morale est la séparation des sexes entendue rigoureusement et à la manière des hautes classes de la société de leur temps, ils sont incapables de voir dans les anciens usages de la moralité sexuelle autre chose que des aberrations momentanées, explicables historiquement » (GRANET, 2011 [1912] : 8-9).

ère). La question ne serait donc plus de les dépoussiérer pour retrouver leur sens "original", comme le faisait GRANET, mais plutôt de s'intéresser à la manière dont ils ont été lus en fonction des époques (CHIN, 2006 : 57), et à l'histoire que cette lecture raconte. Elle note que les commentaires de l'école dite "Mao", qui fixa au début de la dynastie Han la version du texte parvenue jusqu'à nous — sur laquelle reposent les différentes interprétations ultérieures dont GRANET critique les a priori — y lisent la figure d'un modèle éthique confucianiste féminin qui en était jusqu'alors absent. Le texte ancien ne permet en effet pas de distinguer le sexe du fonctionnaire concerné. Si cette version l'a à l'époque emporté sur ses rivales, ce serait selon Tamara CHIN parce qu'elle date précisément d'une période où la place des femmes, et « leurs relations à l'égard de leurs filles et belles-mères, tout comme de leurs propres activités et ambitions, deviennent l'objet d'une attention, d'une élaboration et d'une orientation de plus en plus vives ». Le « mariage » connaît une révolution certaine à l'époque Han, durant laquelle textes prescriptifs, légaux et politiques sur le sujet se multiplient. Et c'est dans ce contexte spécifique que cette version s'impose et doit être pensée (CHIN, 2006 : 61-65). Ainsi,

> « les poèmes [...] offrent aux lettrés Han une opportunité de débattre sur le désir, la cour amoureuse et le mariage. Ils ne substituent pas la politique à l'érotique, mais lisent plutôt le désir dans le contexte politique de la guerre. Aussi déplaisants que leurs idéaux puissent [aujourd'hui] paraître, il serait erroné de les lire comme une censure ou de romancer une signification "authentique" du poème » (CHIN, 2006 : 71-72).

Il devient alors intéressant d'observer le sens que prennent les référence à des pratiques libérales — les problèmes de « débauche » et de « promiscuité » à partir desquels HAO Jianping justifie le rôle historique de la *guǎnméi* — qu'il s'agirait de maîtriser. Comment lit-on ces textes aux premiers siècles d'un empire chinois qui ne sera unifié que plusieurs siècles plus tard ? Et comment les lit-on à l'époque contemporaine, alors que la question de l'amour est entre temps devenu un enjeu politique ? Ces premières interprétations du *Shijing*, datées des Han, et donc des tout premiers siècles de l'empire, poursuivent la « réforme des mœurs » imposée avant eux par les Qin (de -221 à -206) immédiatement après l'unification guerrière de l'empire. Le fait est resté célèbre, la formation de l'État impérial, s'ouvre en effet — d'une manière très symbolique — par la destruction des systèmes d'écriture, de poids et de mesures concurrents à ceux du royaume des vainqueurs. Moins connu est celui qu'une « réforme des mœurs » l'accompagne, imposant une politique d'unification culturelle conduite à marche

forcée sous les Qin, puis de manière plus discursive sous les Han, dans le but de « discipliner les passions des féodaux » et d' « assagir » le peuple (GRANET, 1994 [1929] : 442-451). Le mariage, son encadrement, et les conduites sexuelles, sont donc des objets politiques dès cette époque. Le recours à la marieuse est prescrit. L'entrée en relation et l'intercesseur en portant la charge furent des modalités du pouvoir impérial. D'après HAO Jianping, la fonction de la *guǎnméi* s'étoffe jusqu'à la dynastie des Song (960-1279), où elle atteint son apogée. On y distingue alors plusieurs « grades », avec des responsabilités spécifiques et des costumes distincts. Le fort développement économique de cette époque, et la diversification des classes sociales urbaines, permettent ce haut degré de spécialisation. Le capital de l'époux-se potentiel-le gagne en importance, accentuant l'importance des questions matérielles et de la dot dans le choix du conjoint, ce qui renforce le rôle des *méirén* dans les négociations entre familles, et donc leur reconnaissance professionnelle. À partir des Yuan (1276-1368), puis sous les Ming (1368-1844) et les Qing (1644-1911), la *guǎnméi* deviendra simplement la fonctionnaire chargée de l'enregistrement des *méirén* approuvées, avec pour autres charges principales de s'occuper du mariage des criminelles, de régler les différents domestiques, et de s'occuper des unions dans les familles de mandarins.

Ce renforcement historique du rôle des intermédiaires éclaire les débats qui y auront trait au moment des révolutions du vingtième siècle, car il montre pourquoi la "modernisation" des mœurs matrimoniales fut explicitement pensée comme un enjeu politique. Le mariage était communément admis comme l'un des moyens à la disposition de l'État pour réguler la vie sociale. Dans le cadre d'une recherche sur l'époque contemporaine, l'approche des textes anciens proposée par Tamara CHIN se révèle donc également utile. Les lectures modernes de textes classiques illustrent la construction morale de la Chine en tant que nation *aujourd'hui*, en soulignant comment la construction d'enjeux affectifs personnels s'y trouve imbriquée. Ainsi, le terme de "mariage" tel qu'il est employé dans les commentaires anciens et modernes de ces textes classiques sert d'euphémisme pour désigner tout commerce entre les sexes. L'institution sociale se voit naturalisée, et sa dimension historique s'efface avec le fait qu'elle n'existait sans doute pas lorsque ces textes furent rédigés. Cette forme de désignation est d'autant plus remarquable qu'elle est tout à fait observable aujourd'hui. Il est par exemple commun d'entendre des jeunes gens s'appeler réciproquement "époux" ou

"épouse" lorsqu'ils sont en couple, même s'ils ne sont pas mariés. Le vocabulaire du mariage légitime et euphémise la relation sexuelle.

Du caractère historiquement indispensable des marieuses

L'un des apports du travail de HAO Jianping est de montrer comment, assez tôt dans l'histoire chinoise, la *méirén* a cessé d'être simplement l'agent d'une uniformisation des pratiques populaires — imposée par l'État sous la bannière "confucianiste" — pour devenir une institution sociale indispensable à tous. L'étiquette urbaine comme l'organisation de la vie sociale les ont progressivement rendu indispensables aux échanges entre les familles des futurs époux. Dans la Chine des « printemps et des automnes », « les mariages ont été utilisés par dessus tout pour créer et renforcer les liens entre égaux sociaux et politiques », observe Melvin THATCHER (1991 : 25). Plutôt que d'établir une continuité de pratiques historiques, ces exemples anciens éclairent la fonction assignée à ces textes dans les publications contemporaines. Plus de deux millénaires plus tard, leur rappel dans des articles scientifiques possède la même fonction que leur citation comme proverbe dans la vie quotidienne, celle d'établir la norme, et de rappeler à l'ordre ceux qui pourraient vouloir s'éloigner par le mariage de leur milieu d'origine. « *Les portes doivent faire la paire* (*mén dāng hù duì* 门当户对) », répondent ainsi avec constance les parents lorsqu'on les questionne sur leurs critères de sélection d'un conjoint pour leur enfant lors des réunions parentales de *xiāngqīn.* Ce dicton omniprésent renvoie la construction des couples à l'établissement d'une relation entre deux familles dont les deux « pas de porte » — c'est à dire, l'apparence de leurs habitations, et donc leurs niveaux respectifs de richesse et leurs positions sociales — devraient être de niveaux équivalents. Du même pas, le proverbe oppose une fin de non-recevoir à des ambitions matrimoniales considérées comme immorales, et au nom desquelles on jette l'opprobre sur certaines parts de la population.

Assurer une forme d'homogamie sociale et un contrôle collectif des unions pourrait donc bien être l'intérêt premier de la réémergence de "marieuses" que l'on rattache à des "traditions" vieilles de plusieurs millénaires. Dans le cadre de la recherche de cette famille "équivalente" avec laquelle engager le mariage de son enfant, le rôle de la *méirén* est présenté comme historiquement indispensable, au point qu'on y ait eut autrefois recours même

lorsqu'une union était déjà pressentie. La marieuse ne servait alors qu'à confirmer les termes de la négociation entre les familles. Même si les "beaux discours" des *méirén* — qui sont connues pour taire les défauts et enjoliver les qualités respectives des parties — furent toujours présentés comme méritant méfiance, la fonction sociale qu'elles représentent est restée valorisée, car elle impliquait une forme de parrainage social de la future alliance. Cette reconnaissance était validée par les formes de rétributions symbolique et pécuniaire auxquelles cette activité donnait lieu[71] (HAO, 2010 ; HONIG & HERSHATTER, 1988 : 82), et qui ont contribué, en Chine ancienne comme aujourd'hui, à en faire une profession reconnue. Dans le même temps, le caractère indispensable de l'intermédiation conduisait à ce que ce rôle puisse tout aussi bien n'être endossé que pour la beauté du geste, et à ce que chacun, de la tête de l'État aux plus humbles, puisse un jour ou l'autre se trouver dans cette position. En élargissant sans restriction le terme de « *méirén* », HAO Jianping réduit cependant finalement cette position sociale à un simple acte de présentation et de médiation, potentiellement accompli par n'importe qui, et ne requérant pas d'autre qualification que celle d'ami-e, de membre de l'entourage, ou de parent. Identifiée à un acte plus essentiel que la personne qui l'incarne, la figure de la *méirén* devient alors surtout l'institution sociale de légitimation de l'entrée en relation, au détriment de toute autre forme de rencontre, considérée honteuse.

Nous voilà face à un mystère. Pourquoi le recours aux *méirén* apparait-il comme à ce point « indispensable » (HUA, 1981 : 24), quand il n'est pas tout simplement légalement obligatoire (il l'est dès la dynastie des Tang (618-907), écrit HAO Jianping) ? Pour l'historien, c'est l'économie domestique chinoise qui l'explique : « à l'époque féodale, les enfants étaient considérés comme la propriété privée de leurs parents, qui possédaient sur eux un pouvoir absolu (处于父母的绝对统治之下). Le mariage était la grande affaire des clans familiaux (婚姻是关系到家族的大事) »[72]. L'association entre une économie domestique et la stricte séparation des sexes appliquée parmi les élites du pays[73] justifie le recours à des personnes spécifiques connaissant la situation des familles alentours, lorsqu'un enfant parvient en âge de

71 Il n'existe pas à ma connaissance de données sur les montants de ces rémunérations. En revanche, sur la négociation des montants de la dot, du « prix de la mariée » (*bridewealth*), et des biens matériels apportés par les familles pour le mariage, on peut se référer au chapitre « Marriage transactions and social transformations » in YAN, 1996 : 176-209 ; ainsi qu'à SIU (1993), et OCKO (1991).

72 Le mot « grande affaire (*dàshì* 大事) » est, significativement, un synonyme du mot « mariage » en chinois.

73 On trouve une passionnante étude de la vie des femmes sous la dynastie Song (920-1279) dans l'ouvrage de Patricia EBREY (1993).

se marier. La marieuse se révèle indispensable suivant une logique circulaire. Parce que les familles sont la structure fondamentale du monde social, c'est à elles que revient l'organisation et le choix des conjoints de leurs enfants, qui concernent d'une certaine façon moins ces derniers que les clans dont ils dépendent, pour lesquels il s'agit d'un enjeu économique et social essentiel. Et parce que les individus, et en particulier les jeunes femmes, restent pour l'essentiel du temps à l'intérieur de la sphère domestique, à partir de laquelle la vie sociale s'organise, les jeunes gens ne se rencontrent pas au quotidien et doivent donc faire appel à des spécialistes pour les présenter l'un à l'autre et arranger les unions.

On l'aura cependant remarqué, à travers les exemples et explications mobilisés au long de l'argumentation, la catégorie de "marieuse" a pris un caractère de plus en plus vague. L'étendue des pratiques qu'y rattache HAO Jianping dépasse de très loin la fonction historique de la *guǎnméi* — la marieuse fonctionnaire — dont il nous parlait initialement, et qui avait elle un indéniable caractère d'originalité. Sous prétexte de lier ensemble les pratiques d'intermédiation connues sur une période étendue d'un passé immémorial au présent, les *méirén* sont progressivement réduites à une assez banale figure de présentation amicale, dont la spécificité historique est pour le moins douteuse. Après tout, si ce n'est pas une fonction particulière que l'on désigne sous le terme de *méirén*, en quoi s'agit-il d'une pratique originale ? Que ce soit par le biais d'amis, d'une tante ou d'une voisine, ne faut-il pas partout que les futures époux aient été conduits à se rencontrer d'une manière ou d'une autre ?

Si spécificité de la pratique il y a, elle est donc assurément moins dans cette présentation que dans le fait qu'on y accorde une telle importance, et qu'elle se voit érigée en système de légitimation symbolique, jusqu'à multiplier à son propos les récits de justification historique. La *méirén*, l'intermédiaire, l'ami-e, le voisin ou la voisine qui présente, est ici le nœud d'un récit collectif. Point de départ pour le couple en tant que tel, elle figure en même temps un point commun sur les lignes individuelles où les deux se rejoignent. Ce qui compte dans le rôle de l'intermédiaire, ce sont les biographies dans lesquelles on la situe. Par l'importance affectée à l'introductrice est soulignée l'importance de la relation qui s'engage. On joue de ce récit et le reformule avantageusement selon que la relation perdure ou non ensuite. Car ce qui compte ici, c'est à la fois de fournir à la relation un passé et de l'inscrire dans un réseau socialement légitime. Les récits de construction des couples s'inscrivent dans une histoire qui les précède toujours.

Une histoire au présent

Ces allers-retours entre des écrits parfois vieux de 2500 ans et d'autres textes contemporains qui les lisent, les citent, et s'en servent, sont utile à qui souhaite travailler dans la Chine d'aujourd'hui et comprendre les usages qui y sont faits de l'histoire. Car pratiques contemporaines et archaïques y sont très souvent reliées, comme si les premières étaient indissociables d'un passé aussi lointain et en dérivaient directement. Prendre le temps d'examiner ces textes en détails dans une étude contemporaine, c'est reconnaitre la particularité de la très longue histoire écrite chinoise, de sa transmission par l'éducation, et des usages rhétoriques qui en sont faits au quotidien, sans pour autant se soumettre aux manipulations constantes auxquelles elle donne lieu. Le fait que les historiens chinois, mais aussi les dictons populaires que l'on entend constamment, renvoient à des citations souvent vieilles d'un ou deux millénaire, peut donner une impression de stabilité et de permanence fictives, qu'il vaut mieux entreprendre de cerner explicitement si l'on veut démêler le contexte contemporain des usages du passé qui s'y trouvent imbriqués. Ce sont ainsi de travaux d'historiens chinois, cités tout au long du texte, que j'ai tirées ces sources anciennes, que je n'aurais évidemment pas pu trouver par moi-même en piochant au hasard à travers deux millénaires de littérature en chinois classique. Que ces histoires thématiques soient déjà disponibles, compilées, analysées, discutées, disputées même — par des école d'interprétation s'opposant depuis 2000 ans ! — et qu'il n'y ait à aucun moment besoin de se demander si de telles pratiques existaient ou non autrefois, puisque leur récit est déjà prêt, donne la mesure de l'effort réalisé pour attacher présent et passé ensemble. Il n'est d'ailleurs pas anodin de noter que l'on trouve exactement les mêmes citations sur tous les sites web chinois abordant ces questions. C'est bien d'un usage contemporain du passé et des littératures anciennes qu'il est ici question, et non d'une exploration historique de textes auxquels plus personne ne ferait référence. HAO Jianping illustre ce point avec clarté en conclusion de son article :

> « Les marieuses n'ont pas quitté la scène de l'histoire. Elles sont encore aujourd'hui actives dans le monde réel. En raison de la manière dont vivent les gens d'aujourd'hui, de l'accélération du rythme de travail, la compétition [sociale] s'intensifie chaque jour. La pression est forte. On n'a pas le temps d'aller se chercher un compagnon ou une compagne. C'est un souci (*xīnlǐ* 心理) concret dont font l'expérience nombre de jeunes gens. Adopter le [mariage fondé sur] l'amour librement choisi pour régler ce problème individuel, peu en sont capables. La

> plupart des gens ont besoin d'avoir recours à l'intermédiation d'une marieuse pour établir la relation avec leur [futur] compagnon de vie. Ceux qui jouent ce rôle peuvent être les parents, les membres de la parentèle (*qīnqi* 亲戚), les amis, les camarades, ou toutes sortes d'agences matrimoniales » (HAO, 2010).

La marieuse serait donc, encore et toujours, indispensable. C'est sans doute à partir du creux de cette fatalité supposée qu'il nous est possible, une fois apporté cet éclairage historique, d'interroger les usages de la société actuelle. Alors que certains penseurs de la Chine contemporaine tendent à mythifier ces pratiques en les rapportant toujours à un passé multi-millénaire, il était nécessaire de saisir comment ils relisent celui-ci. Cette historicisation permanente de la Chine par elle-même procède en effet paradoxalement d'une déshistorisation qu'il serait naïf d'ignorer. En renvoyant constamment à une littérature de "classiques" inlassablement repris et commentés d'une manière toute exégétique, on efface d'une même main les contextes politiques et les conditions sociales, pour constamment rapporter tout élément nouveau au fond commun d'une Chine éternelle et ainsi essentialisée. L'objectif de cette partie n'était donc pas, comme on l'aura compris, d'inscrire les récits et discours que nous allons voir par la suite dans les repères d'une Chine déjà écrite, et moins encore de donner un caractère intemporel aux formes d'intermédiation matrimoniale existant aujourd'hui dans ce pays. Au contraire, il s'agissait de mettre en place des outils d'analyse indispensable pour re-situer ces pratiques dans leur contexte culturel, politique et historique. Et pour par là être en mesure de pleinement comprendre les enjeux et évolutions contemporaines que ces lectures culturelles risquaient de masquer.

C) Cadre politique et légal de l'émergence des agences matrimoniales depuis les années 1980

Au précédent chapitre, j'ai rappelé comment les pratiques d'intermédiation matrimoniale avaient été interdites en Chine dès les années 1930. Leur prolongation malgré les interdictions successives s'est organisée très tôt. Dès les années 1940, des récits ont montré par quels moyens détournés la population était passée outre celles-ci dans les zones sous contrôle communiste. Les marieuses apprenaient alors elles-mêmes aux fiancés le

discours à tenir devant les autorités locales pour qu'elles acceptent l'enregistrement officiel du mariage :

> « Une entremetteuse explique à une jeune fille comment répondre aux questions que lui posera l'employé du bureau des mariages. Après son nom et son âge, il lui demandera : "Le mariage est-il volontaire ?", à quoi il faut répondre que oui. Puis : "Pourquoi voulez-vous l'épouser ?" La réponse conseillée par l'entremetteuse est : "Parce qu'il est bon travailleur." »[74].

Le discours et les critères ici cités renvoient aux années 1940, mais ils soulignent déjà l'importance préservée des marieuses, et l'appropriation par la population des nouvelles normes politiques concernant le mariage. Plus d'un demi-siècle plus tard, le développement des agences matrimoniales les prolonge, à présent sous une forme commerciale, de manière beaucoup plus explicite que le jeu de passe-passe de ces premières années d'interdiction. Cette évolution incarne l'émergence d'institutions renouvelées de gestion de cette période de transition.

Depuis les années 1980, le développement des agences matrimoniales place en effet le discours idéal du Parti face à de nouvelles contradictions. Celles-ci peuvent être lues d'abord à travers la promulgation en 1994 d'une note du Bureau du Conseil d'État (国务院办公厅), spécifiquement adressée au contrôle des intermédiaires mettant en relation des personnes chinoises avec des étrangers, ce qui est interdit. L'inquiétude y portait notamment sur la situation réelle des jeunes femmes parties pour se marier à l'étranger, rappelant les phénomènes de mariages par correspondance connus dans les mêmes années dans différents pays de l'ancien bloc soviétique (LUEHRMANN, 2004), et aujourd'hui via internet. Malgré ce souci officiel concernant le développement d'une émigration féminine au caractère politiquement vexatoire, c'est sans ambiguité le contrôle des agences matrimoniales, y compris pour les relations entre Chinois, qui était visé par le point finale de cette note. La volonté exprimée y était de reprendre le contrôle des pratiques d'intermédiation. Il s'agissait de :

> 加强国内婚姻介绍归口管理。目前，国内婚姻介绍由于缺乏归口管理，出现了放任自流的状况，这也是导致涉外婚姻介绍混乱的原因之一。为此，今后

74 D'après Zhao Shuli 赵树理, *Lǐ jiā zhuāng de biànqiān* 李家庄的变迁 (*Changements au village de la famille Li*), Xinhua Shudian, Pékin, 1950), citée in HUA, 1981 : 73.

凡申请成立国内婚姻介绍机构的，应报所在省(自治区、直辖市)民政部门审批，经批准后方可到工商行政管理部门登记注册。民政部门要对国内婚姻介绍活动进行指导、管理和监督。

国务院办公厅 《关于加强涉外婚姻介绍管理的通知》〔1994〕104号

Renforcer l'encadrement administratif des mariages par présentation [intra-] nationaux[75]. Pour le moment, les intermédiaires matrimoniaux nationaux ont, du fait du manque d'encadrement administratif, émergé dans une situation d'autonomie désordonnée. C'est aussi l'une des causes de la situation de chaos des intermédiations matrimoniales internationales. Par conséquent, chaque intermédiaire matrimonial national devra désormais s'enregistrer et recevoir l'agrément des départements de l'administration civile provinciale (ou de leur région autonome ou municipalité). Une fois celui-ci reçu, ils pourront se rendre auprès du département de la Direction Administrative de l'Industrie et du Commerce pour s'enregistrer. Le département de l'administration civile devra améliorer l'instruction, l'administration et la supervision des activités de présentation matrimoniale nationales.

Bureau du Conseil d'État, « Note sur le renforcement de l'administration des intermédiations matrimoniales internationales. », 1994, n°104.

La simple existence de ce document et de ces consignes montre bien la tolérance qui avait pu régner depuis les années 1980 face au redéveloppement de services matrimoniaux à priori interdits depuis les premiers règlements des années 1930, et nationalement par la loi de 1950. La volonté de reprise en mains ici affichée ne consiste d'ailleurs pas en un renouvellement de l'interdiction, mais uniquement en une amélioration de leur supervision administrative. Elle est conduite autant pour protéger les jeunes femmes cherchant à émigrer que pour préserver une certaine idée morale de la nation chinoise.

Un an plus tard, un « avis » numéroté 125, était adressé aux gouvernements locaux par le Bureau du Département d'Administration Civile, afin de compléter cette consigne et de corriger les problèmes rencontrés lors de sa mise en application. Si cette nouvelle directive conserve dans son titre la référence aux « intermédiations matrimoniales internationales », tel n'est clairement plus son objet central. Dépassant les pudeurs précédentes, ce document détaille explicitement les « nouvelles situations » et les « nouveaux problèmes » apparus

75 Le terme que je traduis alternativement par l'expression "mariage par présentation", "intermédiaires matrimoniaux" et "intermédiation matrimoniale" est le même : *hūnyīn jièshào* 婚姻介绍, littéralement "présentation matrimoniale".

depuis les réformes dans le domaine du « mariage par présentation ». Et, tout en soulignant les efforts de certains gouvernements locaux à cet égard, il appelle à un développement plus "équilibré" de cette régulation à travers l'ensemble des provinces du pays. Il s'agit désormais de :

> […] 做好婚姻介绍管理工作，有利于保障求婚当事人的合法权益，有利于婚姻家庭的稳定和社会的稳定。同时也为民政部门发展婚姻服务提供了良好的条件和难得的机遇。 […]
>
> 民政部办公厅关于认真贯彻,《国务院办公厅关于加强涉外婚姻介绍管理的通知》有关问题的通知, 民办函（１９９５）１２５号
>
> […] Faire un bon travail d'administration du mariage par présentation, qui garantisse les droits légaux des personnes à la recherche d'un conjoint, et permette la stabilité des familles et de la société. Dans le même temps, il s'agit également de développer pour le département de l'administration civile la fourniture de bonnes conditions et de précieuses opportunités de services de rencontres matrimoniales. […]
>
> Notice n°125 de l'Office Général du Ministère des Affaires Civiles (1995) relative à la « Note sur le renforcement de l'administration des intermédiations matrimoniales internationales » du Bureau du Conseil d'État.

En 2008, un document gouvernemental — publié en ligne — intitulé *Résumé sur la situation de l'organisation administrative des services d'intermédiation matrimoniale* (婚姻介绍服务机构管理情况简介), questionne une nouvelle fois la situation générale des agences, dont il retrace les progrès depuis les années 1980. Il reprend l'évolution de leur situation juridique, tout en indiquant la difficulté à les encadrer. L'auteur souligne bien le travail accompli par l'administration civile durant les années 1990, mais ajoute aussitôt que la plupart de ces services n'ont cependant toujours aucun enregistrement administratif. Il note la grande disparité de situations, et les critiques qu'elle génère de la part du public, au point que des régulations soient réclamées par les premiers concernés eux-mêmes. Il énonce les problèmes apparus, en particulier des « intermédiations internationales illégales », des « services insatisfaisants ou de piètre qualité », des « cas de bigamie » qui n'avaient pas été relevés par les marieuses, des « intermédiaires peu scrupuleux »... Cet état des lieux peu amène ne va

cependant pas plus loin, concluant simplement sur la nécessité d'une clarification des mesures à mettre en œuvre pour régler ces problèmes.

Dans le même temps, certaines provinces et municipalités édictent des règlements spécifiques sur la question, avec une cohérence limitée. Dans les grandes lignes, les principales exigences requises pour obtenir l'agrémentation d'une agence matrimoniale sont de faire preuve de qualités morales irréprochables (avoir un casier judiciaire vierge), et de faire la preuve d'un niveau de qualification au moins équivalent à une licence universitaire. Malgré cela, on peut dire que c'est dans un cadre de relative tolérance que ces agences matrimoniales ont depuis lors poursuivi leur développement.

Ce résumé établi par les autorités administratives chinoises est donc très explicite et complet, assumant les difficultés auxquelles est confrontée l'administration. En évoquant le problème des rapports entre le public et les agences matrimoniales, ainsi que l'existence de pratiques malhonnêtes, il permet également d'envisager le travail nécessaire aux agences pour convaincre leurs clients de leur faire confiance. Nous allons à présent voir comment cet enjeu se traduit concrètement pour l'agence déjà introduite plus haut, par l'examen du tract que distribuent ses prospectrices, lors des réunions parentales dans les parcs.

II. ENTRÉE EN SCÈNE DES MARIEUSES MODERNES

« L'Humanité Aimante ®

Soutenu par le service de comptabilité de la CNPC[76]
Une famille de trois marieuses
La garantie d'une source d'informations véritablement digne et convaincante

> *L'Humanité Aimante* a été fondée par Mme CHEN, comptable de la CNPC, et sa fille GUI Dan (titulaire de deux licences d'établissements chinois nationaux). C'est "une famille de trois marieuses" qui ont établi un espace de *xiāngqīn* au bénéfice des cols blancs de haut niveau scolaire, de haut rang, ou revenant de l'étranger après leurs études. Depuis six ans, c'est à partir des principes "d'honnêteté, de professionnalisme, et d'humanité" que nous opérons, et avons gagné notre réputation. [Nous avons été] interviewés à plusieurs reprises sur les plateaux de Chengdu TV, notamment dans les émissions *Informations de Chengdu*,

76 La CNPC (*China National Petroleum Corporation* 中国石油) est une compagnie pétrolière chinoise de premier plan, considérée comme un employeur très avantageux et prestigieux. Je n'ai pas vérifié la réalité du rattachement entre la famille gérant cette agence matrimoniale et cette entreprise.

Rencontrer Chengdu, *Regardons notre temps*, *Soirée express*, *La vraie vie des gens* ; tout comme par la presse dans le *Journal du Commerce de Chengdu*, le *Journal de la Chine Urbaine Occidentale*, le *Journal du Soir de Chengdu*, et le magazine national *Zhiyin* (知音« Véritable Ami »), ainsi que d'autres médias grand public spécialisés et des reportages sérieux. »

C'est par ce paragraphe pour le moins aguicheur que débute le prospectus que distribuent au parc les employées de *l'Humanité Aimante*, juste en dessous du nom de l'agence accolée d'un imposant ® indiquant qu'il s'agit d'une marque protégée, d'un logo de la CNPC, et de l'adresse du site internet de l'agence. Dans les réunions de *xiāngqīn* des parcs de Chengdu, en plus de distribuer ces prospectus, les agences — et tout particulièrement la très visible *Humanité Aimante* — se signalent par des panneaux cartonnés sur lesquels figure une photo de la personne la plus emblématique de l'agence. La photo qui orne les publicités de cette agence est celle de la mère de GUI Dan répondant à une interview sur le plateau d'une télévision locale, un jeu médiatique auquel celle-ci se prête très volontiers. La multitude de ses interventions en tant que "spécialiste" sur le sujet des difficultés de l'entrée en couple dans la Chine contemporaine sur des plateaux de télévision locaux témoigne en tout cas d'une certaine volonté d'affichage. Et l'énergie extrême que celle-ci a mise, durant la période de recherches que j'aie conduite auprès d'eux, à tâcher de me convaincre de venir prendre part avec elle à un débat télévisé sur le sujet, m'en apportait par ailleurs une démonstration quasi-quotidienne. L'usage publicitaire que celle-ci comptait à l'évidence en faire m'a cependant conduit à décliner ses nombreuses propositions, car je craignais qu'une telle participation n'ait des répercussions négatives sur l'accès au reste de mon terrain.

A) Se vendre

Le récit, très romancé, de la rencontre entre GUI Dan et son mari, publié par la revue *Zhiyin*, fournit un exemple saisissant de la stratégie développée par Mme CHEN pour promouvoir son agence. Cette revue bi-mensuelle nationale, très grand public, se compose principalement de récits d'histoires d'amour, complétées de petites annonces matrimoniales. Elle a la réputation de s'adresser à un public de femmes d'âge mûr, c'est-à-dire plutôt à la génération des mères qui viennent inscrire leur fils ou leur fille à l'agence. Mais son lectorat,

Prospectus de présentation de l'agence de l'Humanité Aimante

红尘有爱®

网址 www.youaclub.com

中石油会计师主办　一家三口当红娘

用人格和尊严保证信息真实性

产权证号—0754087　号二 1873952　工商注册:5101083104042

"红尘有爱"是由中石油会计师陈姐夫妇及女儿桂丹(国家统招双本科学历)"一家三口当红娘"创办的高学历、高层面、海归白领相亲平台。六年来，我们以"诚信、专业、用心"的运作理念，赢得口碑，并多次接受成都电视台《成视新闻》《成都全接触》《今日视点》《深夜快递》《真实人生》及成都商报、华西都市报、成都晚报、全国《知音》杂志等主流媒体的专访和跟踪报道。

红尘有爱最大亮点

1、红尘有爱是以"80后的知识红娘专业服务团队"为知名品牌，以两大办公室均属"自有产权"为特点(可查阅产权证)。

2、我们以"追求高成功率"为核心竞争力，建立有不断增长的专属信息资源库。重点服务于公务员、教师、医生、金融、外企高管、科研人员、现役军官及商政界成功人士等主流群体。

3、我们提供专业的网络服务，您可通过 **QQ在线4152786** 和MSN在线guidan99@hotmail.com与我们联系，并可免费注册，可发送你的个人征婚资料、照片，我们将及时回复你。

4、每周六、周日下午2点在城东总部举办"白领面对面交友派对"。欢迎家长携子女参加！并天天在人民公园免费登记。

家庭办公地址

自有产权总部：建设路56号新东方小区3-4-202室(即成都华联商厦、苏宁电器对面)可乘 6 45 42 46 75 65 27 34 33 333 76 72 535 61路公交车到建设路D站下。

市中心自有产权贵宾室：小南街21号小南公寓2幢2单元6号

小南公寓接待室：1幢1楼101室(进门靠左面)

可乘29 53 70 93 115 340 911路到小南街北站下。

建设路总部：84389166　89509806 陈姐

市中心工作室：86128692　89562600 小桂

plutôt populaire, est sans doute en réalité assez mixte et générationnellement diffus.

L'histoire de GUI Dan y est parue en septembre 2009, dans le vingt-sixième numéro de l'année. On y voit mère et fille s'inquiéter plusieurs années durant — dès les 22 ans de GUI Dan — de la difficulté à trouver un époux pour une jeune femme aussi belle, grande (1m75), et ayant fait d'aussi excellentes études.

> « Le problème était que la jolie GUI Dan n'était pas simplement belle, elle était également d'une taille à faire soupirer d'envie quiconque (望洋兴叹). D'un mètre soixante-quinze les pieds nus, elle dépassait le mètre quatre vingt avec des talons, et était svelte. Dans un lieu comme la ville de Chengdu au Sichuan, les hommes sont à peu près tous de taille moyenne, et bien peu dépassent le mètre soixante-quinze. Son apparence, son niveau de diplômes, la bonne condition de sa famille, tous les critères ajoutaient de la difficulté, et il faudrait être un numéro peu commun pour pouvoir faire la paire avec elle. Trouver l'homme approprié serait aussi facile que de vider la mer avec une cuillère (大海捞针). Placée à côté de la plupart des garçons, elle paraissait toujours un cran au dessus (略胜一筹). Nombre d'hommes ne pouvaient que lui présenter leurs hommages et prendre le large. Que ce soit à l'université ou dans son travail, surpassant tous les autres (鹤立鸡群), GUI Dan n'avait jamais pu vivre la moindre histoire d'amour. Et même aucune personne au grand cœur n'était en mesure de lui présenter qui que ce soit. »

Le récit se poursuit sur la manière dont sa mère lui fait rencontrer sans succès nombre de prétendants que leurs défauts (avarice, impatience...) disqualifient successivement, et la façon dont elle sollicite ses relations pour trouver un époux à sa fille du matin au soir. Elle parcourt également constamment les réunions de *xiāngqīn* de toute la ville, au point d'accumuler une liste d'époux potentiels de plus d'un millier de noms... sans résultat. Jusqu'à ce qu'elle finisse par décider en 2005 d'ouvrir sa propre agence matrimoniale pour régler directement le problème. C'est dans ce cadre privilégié que GUI Dan rencontrera finalement son mari après de nombreux autres épisodes compliqués.

À quelques détails près, c'est cette même histoire que racontent les autres articles parus à propos de cette agence dans la presse locale au cours des dernières années. Ceux-ci prennent souvent l'allure de publicités déguisées. L'un d'entre eux est aussi consacré à la grand-mère de GUI Dan qui, à plus de quatre-vingt ans, serait « la marieuse la plus âgée de Chengdu », mais qui sert concrètement plus de fondatrice virtuelle de la dynastie que de marieuse réelle. La version de l'histoire varie occasionnellement. Dans l'un de ces articles, ce sont les parents de

GUI Dan qui refusaient qu'elle s'engage dans des relations amoureuses tant qu'elle était étudiante ; une position parentale assez commune en Chine. D'après Gui Dan elle-même, la version de *Zhiyin* a été "romancée" par le journaliste. Lorsque j'ai interrogé son mari sur un épisode de leur rencontre issu du récit, il ne savait pas de quoi je parlais. Il m'a par ailleurs confirmé que c'était bien leurs parents qui s'étaient connus d'abord, et les avaient présenté ensuite. Mais il m'a déclaré ignorer le contexte dans lequel ceux-ci s'étaient rencontrés, alors que tous les articles publiés sur leur histoire, qu'il ne semblait pas avoir lus, présentent l'ouverture de l'agence matrimoniale, à laquelle ses parents viennent l'inscrire, comme à l'origine de la rencontre. La réalité concrète de cette histoire est bien entendu sans importance. Mais le récit qui en est produit, tout comme le fait que le mari ignore — ou prétend ignorer — où et comment leurs parents qui les ont présentés se sont connus, et que la mère et la fille fassent de cette histoire romancée le récit fondateur de leur agence, paraissent en revanche moins anodin. À travers la figure de cette mère inquiète et volontaire à laquelle tout parent peut s'identifier, qui réussit à marier cette fille "exceptionnelle", et se propose de faire la même chose pour toutes les autres, le récit donne chair à la résurgence de la fonction sociale de la *méirén*. Le jeu médiatique qui se joue autour de ce redéploiement, entre continuité — ici quasi dynastique dans cette « famille de trois marieuses » — et modernité, illustre on ne peut mieux la réactualisation en cours de la figure de l'intermédiaire matrimoniale.

Convaincre de son prestige : le travail d'apparence des marieuses

Le tract précise ensuite que l'agence fournit les services d'« une équipe de marieuses professionnelles et cultivées nées dans les années 1980 », c'est-à-dire GUI Dan et ses jeunes employées. L'année 1980 est en Chine le marqueur symbolique d'une puissante transition générationnelle, puisque les personnes nées depuis lors sont pour la plupart des enfants uniques, n'ayant connu que la Chine des réformes et du développement économique rapide. Ces nouvelles générations — désignées dans les médias sous les termes de "post-80" (80后) et "post-90" (90后) — sont souvent considérées comme très différentes de leurs aînées, et parfois comme incompréhensibles pour celles-ci. Préciser qu'il s'agit d'une équipe de jeunes marieuses inscrites dans une lignée plus ancienne équivaut alors à promettre un service adapté à la fois du point de vue des jeunes gens et à celui de leurs parents. La photo d'un jeune

homme à l'air joyeux et décontracté que présentait GUI Dan à un couple de parents, dans le récit introductif du présent chapitre, donnait par exemple parfaitement corps à ce regard moderne, pour lequel une apparence avenante et un caractère ouvert semblent essentiels. Plus qu'un époux potentiel pour la fille des parents auxquels elle proposait de vendre ses services, cette photo représentait un gage de goûts adaptés à la nouvelle époque. À l'inverse, les photos que ces parents proposaient de leur fille démontraient leur faible appétence pour le point de vue supposé de la génération "post-80".

La suite du tract insiste fortement sur cette modernité de l'agence, qui propose également un site internet pour que les jeunes célibataires puissent eux-mêmes circuler à travers les fiches des autres candidats. Le tract indique aussi comme preuve leur forte réussite par le passé auprès de :

> « fonctionnaires, d'enseignants, de médecins, de banquiers, de cadres supérieurs d'entreprises internationales, de scientifiques, de responsables militaires en activité, et d'hommes d'affaires ou politiques à succès ».

Le caractère explicite de cette visée élitiste et de l'affirmation récurrente du "prestige" de la famille tenant cette agence matrimoniale, de sa fiabilité comme de sa notoriété, ne sont pas anodins, même si leur caractère rhétorique peut difficilement passer inaperçu. Cet aspect va plus loin que l'usage de formules et de mots grandiloquents. C'est d'une rhétorique "en actes" dont font preuve les propriétaires de cette agence, que ce soit par la construction de leur propre image comme outil publicitaire ou par l'élégance et la prestance que la mère en particulier se donne en se consacrant à son image de célébrité locale. Ce travail de l'image de soi et de l'usage des autres est particulièrement visible dans l'épisode suivant :

> Chengdu, 15 novembre 2009
>
> Nous sommes en voiture, avec GUI Dan et deux de ses jeunes employées. C'est sa mère, Mme CHEN, qui a beaucoup insisté, l'appelant et la rappelant incessamment, pour que nous nous rendions à un événement télévisé de *xiāngqīn*, organisé par un site de rencontres en ligne et diffusé sur la télévision locale Sichuan TV 7. GUI Dan n'était pas très enthousiaste, mais c'est l'insistance de sa mère sur l'impact de ma présence à leurs cotés qui l'a décidée. La présence d'un Occidental pouvait leur faire de la publicité, au moins en intriguant le public au

sein duquel elles distribuent leurs tracts et qui m'y verrait à leur côté[77]. Dès que nous avons quitté l'agence, l'attitude de GUI Dan m'a particulièrement surpris. Elle a immédiatement adopté des manières beaucoup moins "civiles" que celles dont elle fait montre au contact de la clientèle. Elle a paru comme se tordre, prenant un style physique et verbal beaucoup plus relâché que celui qu'elle adopte professionnellement, riant à gorge déployée et exprimant fatigue et mauvaise humeur en crachant au sol avant de grimper dans la voiture. En bavardant avec elle et ses collègues en voiture — ce qui n'est pas très aisé car elles parlent entre elles un sichuanais très éloigné du mandarin et ne semblaient pas d'humeur à se rendre très intelligibles — elles m'expliquent être toutes « des filles venues des montagnes », et être donc originaires de parties reculées de municipalités secondaires du Sichuan, ou dans le cas de GUI Dan, de celle de Chongqing.

L'événement auquel nous nous rendons a lieu mensuellement. Parmi le public sont distribués des autocollants en forme de cœur que chacun peut coller sur sa veste. La couleur arborée indique la décennie de naissance de son porteur : bleu pour les années 1970, rose pour les années 1980[78]. Une scène est érigée au cœur du parc de la Nouvelle Chine, et sur scène défilent des « *shuàigē* 帅哥 » (« beaux gosses ») et « *měinǚ* 美女 » (« beautés »)[79] du public qu'on pousse prestement sur la scène, et qui se présentent chacun à leur tour par quelques phrases — systématiquement très conventionnelles et impersonnelles — devant la caméra, en prenant l'air le plus enthousiaste possible. Le stratagème du recours à un "étranger" pour promouvoir son entreprise n'étant pas réservé à *l'Humanité Aimante*, un jeune étudiant américain en promenade dans le parc se voit prestement encouragé par l'équipe de l'émission à rejoindre la scène et à s'y présenter devant la caméra, même s'il est certain que son niveau de chinois ne lui permet vraiment pas de savoir de quoi il retourne[80]. Pendant ce temps, les marieuses de l'agence circulent parmi les rangs (clairsemés par ce temps pluvieux et froid de mi-novembre), distribuent leurs tracts, et enregistrent les données des jeunes gens qui veulent bien leur laisser leur contact.

---

77 La position de faveur qui m'est ici accordée n'est en rien personnelle. Le statut des Occidentaux en Chine contemporaine est incontestablement associé à un certain nombres de fantasmes sur la modernité occidentale, qui valent autant de méfiance et de reproches que d'affection et d'admiration aux personnes qui s'y voient rattachées. Cette position subie — à laquelle il est particulièrement difficile de se soustraire — est plutôt confortable lorsqu'elle donne sans raison particulière accès à un traitement privilégié. Elle peut également devenir très déplaisante et épuisante dans d'autres où elle oblige à répondre en permanence à de multiples et très répétitives sollicitations. Elle existe ailleurs en Asie Orientale. Karen KELSKY a notamment produit une très intéressante étude du fantasme de l'homme occidental chez les Japonaises dans *Women on the Verge* (2001). On retrouve également cette érotisation racialisée de l'amant idéal très pesante ailleurs, comme en Thaïlande (ROUX, 2011).

78 À l'époque de ce terrain, les jeunes gens nés dans les années 1990, qui atteignent à peine la vingtaine d'années pour les plus âgés d'entre eux, ne sont évidemment pas encore considérés comme en âge de pratiquer le *xiāngqīn*.

79 Les qualificatifs de *shuàigē* 帅哥 et *měinǚ* 美女 sont en Chine des modes d'interpellation très courants entre jeunes gens, notamment en public et entre inconnus. Ils sont de registre très consensuel, et caractérisent généralement la jeunesse plus qu'ils ne représentent l'évaluation d'un niveau de beauté.

80 Je connaissais l'étudiant en question et savais qu'il venait d'arriver et était grand débutant, inscrit en première année de chinois à l'université locale.

Cet épisode m'avait laissé un goût amer, me donnant l'impression désagréable que l'on m'avait promené à travers la ville pour m'exhiber à la manière d'un trophée. Il s'agissait de l'une mes toutes premières visites à l'agence, et cela avait en revanche eu pour intérêt de me permettre de saisir la valeur qu'avait ma présence à leurs cotés aux yeux de mes interlocutrices. Les très nombreuses relances de Mme CHEN, et occasionnellement de sa fille, pour que je prenne part avec elles à une émission télévisée de "débat" sur la question matrimoniale en Chine n'en sont que l'une des manifestations. En février 2010, GUI Dan, voyant mes résistances polies à ces propositions répétées, me proposera alors d'aller plutôt faire leur publicité en distribuant des tracts de leur agence pour elles sur le trottoir devant leur entrée, afin de rabattre des clientes. L'instrumentalisation explicite que l'on souhaitait faire de ma présence m'a conduit à conserver la plus grande discrétion dans ma fréquentation de l'agence, et à éviter au maximum de me mettre en position d'obligé par une trop grande sollicitation des patronnes. Des épisodes a priori anecdotiques comme celui-ci en disent beaucoup, à la fois sur la construction sociale des agences, sur l'établissement de leur crédibilité, et sur leur caractère commercial[81]. Le rapport utilitariste à l'humain qui s'y

81 Mon refus de prendre part à ces activités, très décevant pour mes interlocutrices d'alors, ne doit pas être lu comme une marque d'orgueil de ma part. En refusant de me laisser assigner à une place qui me paraissait moralement problématique, j'ai ici sans doute refusé le jeu de la "participation" pour réduire — provisoirement — mon travail à celui d'un observateur se maintenant autant que possible en retrait. L'un des fondements de la démarche ethnographique étant d'accepter de ré-apprendre des pratiques qui nous sont initialement allogènes, on peut en effet penser que j'aurais tout à fait pu prendre part à des distributions de prospectus ou à un débat télévisé, puisque mes interlocuteurs me le demandaient. C'est la vénalité qu'il me semblait possible d'y lire qui m'a cependant retenu de m'y soumettre, et l'exploitation intéressée de mon image qui aurait été faite dans ces cadres. Mon âge, le même que celui des jeunes célibataires inscrits dans ces agences par leurs parents, m'imposait également d'éviter toute forme d'ambiguïté sur le motif de ma présence. On est en droit d'y lire une limite de l'engagement du chercheur sur le terrain. Les aléas respectifs des places accordées à l' "observation" et à la "participation" sont cependant une problématique très banale en anthropologie, et il paraitrait aujourd'hui pour le moins simpliste de prétendre que le chercheur puisse et doive adopter en tout contexte une attitude exactement similaire. Sans entrer ici trop avant dans des discussions méthodologiques, on peut en tous cas renvoyer à la question du fait de conduire une recherche de terrain dans une société complexe et différenciée. M'engager de manière visible dans les activités commerciales de l'agence de *l'Humanité Aimante* aurait en effet signifié prendre le risque de me disqualifier personnellement pour les recherches que je conduisais en parallèle directement auprès des réunions parentales dans le parc qui lui faisait face, et au sein duquel il n'était pas rare d'entendre des critiques très virulentes (dont je reparlerai plus bas) à leur encontre. Une mère de famille venue inscrire sa fille à l'agence et avec laquelle j'ai ensuite conduit différents entretiens m'a d'ailleurs elle-même recommandé de ne pas m'investir dans ces activités, car elles risqueraient de compromettre ma recherche. Dans sa propre étude des transformations du mode de choix du conjoint en Corée du Sud, dans les années 1980, Laurell KENDALL oppose d'ailleurs elle aussi un refus à une demande similaire (KENDALL, 1996 : 22-23). À l'inverse, Hans STEINMÜLLER (2013 : 29) accepte et décrit son embarras face à l'impossibilité de gérer différents types de relations dans lequel le fait d'avoir répondu à une telle interview le place ensuite. Ces diverses expériences, les sollicitations répétées auxquelles elles renvoient, et la complexité des situations dans lesquelles elles placent les ethnographes sur leur terrain montre par ailleurs que le travail d'anthropologue implique des séries de transition personnelle en fonction des milieux que l'on fréquente ou auxquels on se confronte en parallèle qui implique d'assumer des dissonances que le fait de posséder une image publique permet rarement.

exprime est lui aussi très informatif. PENG Jizhi, le marieur d'une agence matrimoniale concurrente avec lequel j'abordais cette question, me répondit que le but de Mme CHEN et de GUI Dan en faisant cela n'était pas de développer leur agence mais de « passer à la télé » et que je « ne comprendrais rien à la Chine si je ne comprenais pas ça ». Le fait de vouloir passer à la télé pour en tirer une notoriété personnelle pouvant difficilement passer pour une spécificité culturelle chinoise, il me semble toutefois surtout falloir y lire des problématiques contemporaine. Un aspect ici essentiel est notamment le rapport de confiance et de défiance qu'entretiennent les agences avec leur public, et donc la gestion de leur image publique.

Convaincre et se faire payer : la crédibilité sociale négociée des marieuses

Tous les prospectus d'agences matrimoniales de Chengdu que j'ai pu récupérer dans les parcs ou lors de visites comportent dès leurs premières lignes une référence à la "confiance" qu'on peut leur accorder. La raison en est simple, ces commerces ne bénéficient pas d'une image aussi positive qu'ils le souhaiteraient, et suscitent plutôt une forte défiance de la part du public. Il n'est pas rare de les entendre qualifier d'escrocs. Leurs sont notamment reprochés le fait de mettre en couple des gens incompatibles, ou d'abandonner leurs clients après un ou deux échecs. Toutes les agences que j'ai visitées cherchaient à dépasser cette défiance du public en multipliant les gages de leur sérieux, notamment en affichant les témoignages de remerciements donnés par des couples ayant rencontré le succès par leur intermédiaire. Cependant, la plupart des gens ne souhaitent pas — comme certains clients me l'ont dit eux-mêmes — afficher qu'ils ont eu besoin d'avoir recours à une agence matrimoniale pour trouver un compagnon. Et ce « même si c'est très banal » comme me le dira Mme TAN, une mère venue inscrire sa fille. La description du bureau d'une autre agence de Chengdu ci-dessous montre ainsi la manière dont les gages de sérieux et d'honnêteté y sont mis en valeur :

> Chengdu, 20 avril 2010
>
> PENG Jizhi, marieur âgé de 40 ans à l'agence matrimoniale *Une rencontre pour un siècle*, me conduit au bureau de son agence. Les locaux de l'entreprise sont exigus, beaucoup plus que ceux de *l'Humanité Aimante*. Ils donnent l'impression d'entrer dans un simple appartement, assez désordonné. Il s'agit d'ailleurs initialement d'un simple logement au cœur d'un immeuble d'habitations,

à l'instar de nombre de petites entreprises privées. La pièce principale comporte un bureau avec une place assise de chaque coté, et des sièges sont installés tout autour du reste de la pièce. Aux murs sont accrochées des calligraphies, et derrière le bureau, une feuille imprimée indique les habituelles correspondances astrologiques, auxquelles mon guide — explicitement rationaliste — me dit cependant que lui « ne croit pas ». À côté de cette table ont été accrochées les fiches de quelques anciens clients qui se sont rencontrés et mariés grâce à eux, mais qui sont ensuite partis sans payer leur note (*táodān* 逃单)... Normalement, le tarif pour l'ensemble du service est de 380 yuans, m'explique PENG Jizhi. Mais on peut ne payer d'abord que 100 yuans, et le solde plus tard. Leurs fiches accrochées au mur semble ici les maintenir dans une position de présence honteuse.

Sur un autre mur, en face, est accroché un grand fanion en tissu d'un mètre de haut, sur lequel sont imprimés les mots suivants :

牵线搭桥
真实可信
Pour agir en tant qu'intermédiaires
Ils méritent vraiment votre confiance

C'est un témoignage de gratitude, signé et daté, offert quelques mois plus tôt par un client auquel l'agence a trouvé une épouse. Plus loin, un autre panneau, imprimé par leurs soins, vante les valeurs de l'honnêteté.

诚是人最美丽的外套
信是心灵最圣洁的鲜花
L'honnêteté est le plus beau vêtement que l'on puisse porter
La confiance est la fleur la plus sacrée de l'âme

Le premier caractère de chacune de ces deux dernières phrases est calligraphié de manière plus appuyée. Lus ensemble, tous deux forment le mot « sincérité » (*chéngxìn* 诚信). À travers la multiplication de ces gages d'honnêteté, il paraît difficile de ne pas voir à quel point l'enjeu de la confiance entre les agences et leurs clients est réciproquement considéré comme crucial. C'est notamment pour éviter le problème des personnes "oubliant" de payer leur dette que l'agence de *l'Humanité Aimante* impose une avance à sa clientèle lors de l'inscription, quand d'autres agences moins connues ne peuvent à l'inverse qu'espérer être rémunérées après avoir réussi. Se faire payer "a posteriori" est cependant également une façon de s'inscrire dans la tradition des *méirén* et de donner gage de sa bonne foi et de sa morale aux célibataires concernés. Un tract récupéré dans une réunion de *xiāngqīn* de Pékin précise :

« Inscrivez-vous gratuitement auprès de nous. Nous rassemblons les données, et

vous n'aurez à payer chacun la somme de 50 yuans qu'une fois le succès atteint. »

Cette présentation s'ajuste mieux à l'image des *méirén* "traditionnelles", vues comme offrant un service presque bénévole aux personnes faisant appel à elles, qui peuvent en revanche choisir ultérieurement de récompenser plus substantiellement le travail accompli. À l'inverse, le fait de faire débourser les clients dès l'inscription engage clairement une rupture avec l'image ancienne de l'intermédiaire amateure, et entraîne donc souvent discussions et contestations de la part des familles venant se renseigner. Ces deux stratégies commerciales opposées co-existent.

La grille de tarifs de *l'Humanité Aimante* s'étend de 380 yuans (pour une « adhésion de base » donnant accès aux services de recherche en ligne), à près de 3000 yuans pour les services les plus personnalisés, auxquels peut encore venir s'ajouter pour 900 yuans une option « internationale » assurant services de traduction, d'amélioration de la conversation en langue étrangère, et d'assistance dans les démarches administratives d'émigration. Il faut par ailleurs atteindre l'option VIP, au-delà de 1000 yuans, pour avoir accès à des prestations de recherche mentionnant « l'amour sur mesure » (爱情定制), et la prise en compte de critères individuels sentimentaux dans l'offre de services. Dans les faits, nombre de parents qui refusent de régler ces montants d'inscription déboursent seulement un tarif de base de 20 yuans, qui n'est indiqué nulle part, et qui correspond juste à un enregistrement de leurs données. Aucune assistance à la recherche particulière ne leur est alors réellement fournie.

La question de la crédibilité des marieuses et des doutes à l'égard de leurs propos n'est ni nouvelle, ni sans doute spécifique à la Chine. HAO Jianping, comme d'autres, évoque la défiance ou les quolibets dont celles-ci font souvent l'objet dans les textes anciens, et nombreuses sont les histoires humoristiques à circuler autour des entourloupes conduites par des marieuses masquant les défauts de tel ou telle célibataire derrière de subtiles appréciations dont le caractère équivoque ne devient intelligible à tous qu'une fois l'union définitivement scellée. En Corée, Laurel KENDALL relate elle aussi les histoires et plaisanteries qui circulent autour des marieuses d'autrefois, mais également l'image dépréciée des marieuses commerciales qui ont émergé dans la vie moderne, et qui y sont vues comme cherchant à extirper leur fortune aux puissantes nouvelles élites économiques (KENDALL, 1996 : 131-135). Pour la plupart des personnes qu'elle a interrogées, écrit-elle, « une bonne marieuse

est une amatrice, jamais une professionnelle » (KENDALL, 1996 : 141). Dans une optique similaire, il ne faut pas confondre, en Chine contemporaine, la place symbolique des *méirén* de la tradition littéraire et de ces récits humoristiques, avec celle qu'occupent les marieuses des agences, très ancrées dans leur époque.

Souvent, dans les parcs de Chengdu, là où les agences matrimoniales sont pourtant tellement visibles, j'ai entendu des parents se plaindre auprès de moi du fait que les *méirén* « spécialistes », qui en vivaient autrefois tout en effectuant ce travail de manière respectable, « n'existaient plus ». « Il n'y a plus de marieuses professionnelles dans la Chine d'aujourd'hui », m'a t-on déclaré à plusieurs reprises, en ignorant ostensiblement l'omniprésence des agences tout autour. Contrairement, d'ailleurs, au terme qu'emploient les médias à propos des marieuses dans des articles publicitaires, le public des réunions parentales refuse souvent explicitement de les qualifier de *méirén*, préférant les désigner comme des *zhōngjiè* 中介, de simples « intermédiaires ». Leurs pratiques y sont même parfois réduites à une pure et simple escroquerie. C'est le jour sous lequel me les présente Monsieur ZHEN, le père d'une jeune banquière de 27 ans, et un participant régulier de la principale réunion parentale de Chengdu, juste en face de l'agence de *l'Humanité aimante*. Pour lui, le seul objet de ces entreprises était d'exploiter les difficultés des jeunes gens pour en tirer le maximum de profits, et le développement de cette nouvelle industrie d' « assistance au mariage » (*hūntuō* 婚托) était donc tout sauf un progrès. À ses yeux, leurs activités se limitaient soit à bâcler le travail en présentant trop rapidement des gens sans se soucier de leur réelle compatibilité, soit même à ne faire que profiter de la situation pour soutirer leur argent à des célibataires naïfs et désespérés, sans véritablement les aider. Cette méfiance exacerbée à leur égard reflète tout aussi bien la position de nombreux autres participants, qui rejetaient avec dédain leurs offres de services.

La distinction linguistique entre *méirén* et *zhōngjiè*, comme les propos de Monsieur ZHEN, permettent aisément de saisir la méfiance et le mépris dont ces nouvelles marieuses peuvent faire l'objet de la part de certains parents, et le caractère de vénalité et de malhonnêteté qui leur est moralement rattaché. Ils montrent en tous cas que l'inscription de ces marieuses commerciales dans l'héritage des marieuses d'autrefois est en grande partie contestée par les premiers concernés, et que cette filiation culturelle revendiquée est loin d'être généralement acceptée.

B) L'inscription en agence matrimoniale

La réception des clients

Chengdu, 18 novembre 2009, 11h40, agence matrimoniale de *l'Humanité Aimante* :

Aux murs sont accrochées des coupures de presse sur l'agence, intégrées dans des panneaux de présentation. Un écran diffuse en permanence un reportage télévisé datant de 2007 sur le mariage de GUI Dan, qui se termine par une interview d'elle et de sa mère. Cette représentation diffusée en boucle de la très belle jeune femme et de son très beau mari le jour de leur mariage, et auxquels tout semble réussir, paraît être la meilleure des publicités possibles pour la réussite de l'agence...

Un couple de parents entre. Ils sont installés à une table au fond de la pièce et pris en charge par une membre de l'équipe. Il y a déjà d'autres familles installées autour d'un bureau vers l'entrée. On leur explique le fonctionnement, en justifiant le montant de l'inscription, qu'ils pensaient gratuite. S'ensuivent alors les questions sur l'enfant concerné, son poids, sa taille... Tout est estimé. « Comme son père, à peu près ». Son apparence ? « Il est très beau ! Je vous ai apporté une photo... », dit la mère. On passe à la partie suivante. Le garçon mesurant un mètre soixante-dix. Il faudra une demoiselle d'environ un mètre soixante. Le *hùkǒu*[82] de la personne recherchée ? Peut-elle venir d'ailleurs ? Les parents hésitent, puis rapidement. « Oui oui, ça n'est pas grave. Le plus important c'est la personne. C'est pareil. » La famille hésite ensuite sur la photo à donner. Ils en ont deux. « Non non, celle là ne fait pas d'effet. Celle-là est mieux, un peu... ».

Pendant ce temps, à la table à coté, une autre employée appelle des familles qui ont juste laissé des informations sur leur enfant pour les prévenir qu'ils ont des personnes qui pourraient leur correspondre et doivent venir s'inscrire.

Entre temps, les parents se sont lancés dans l'examen très minutieux des fiches de célibataires rangées dans les classeurs qu'on leur a transmis. Jusqu'à ce qu'on leur propose de venir consulter sur l'ordinateur des photos de clients enregistrés, à quoi ils s'empressent aussitôt.

Les questions d'argent reprennent. La mère dit encore que l'inscription devrait être gratuite. Mais c'est 380 yuans, et non négociable. « Allons, dit GUI Dan, en trois ans, ça n'a jamais été gratuit. Ça ne va pas l'être maintenant ».

Observons tout d'abord la scène. Le lieu est simple. Il s'agit d'une pièce de béton nu, plutôt froide en ce début d'hiver, et GUI Dan passe son temps à se réchauffer les mains sur une

82 Le *hùkǒu* 户口, ou « système d'enregistrement de la résidence », est une forme de passeport intérieur fixant les droits résidentiels de tout citoyen chinois, et permettant donc de savoir s'il bénéficie ou non à plein titre de tous les avantages sociaux rattachés au statut de résident permanent de la ville. Pour mieux comprendre ce système, cf. FROISSART, 2008.

bouillotte électrique qu'elle branche et débranche constamment pour la recharger. Trois ou quatre personnes y travaillent en même temps, leurs différents clients répartis sont autour des blocs de bureaux installés à travers la pièce. Quelques placards sur la gauche sont couverts de classeurs rangés selon deux grandes catégories, qui sont croisées : le sexe de la personne, et son statut matrimonial (« jamais marié-e » (*wèihūn* 未婚) ou « divorcé-e » (*líhūn* 离婚)), indépendamment de l'âge. Une personne divorcée de 25 ans sera ainsi dans la même catégorie que des personnes de même statut beaucoup plus âgées. À l'inverse, le cas improbable d'une personne « jamais mariée » d'une cinquantaine d'années se retrouverait classé avec les jeunes gens de même situation. Il y a donc des *wèinán* 未男 (hommes jamais mariés) et des *línán* 离男 (hommes divorcés), des *wèinǚ* 未女 (femmes jamais mariées) et des *línǚ* 离女 (femmes divorcées). Le fait d'être *wèihūn* est en général considéré comme plus positif — en particulier pour les jeunes femmes — car censé être un gage de "fraîcheur" relationnelle, en sus d'être censé garantir la virginité de la jeune femme aux yeux des personnes plus conservatrices. Les fiches d'inscription remplissent les classeurs sans autre ordre que celui de leur arrivée, et des places se libérant dans les classeurs précédents. D'après les travailleuses de l'agence, environ cinq cents familles viennent se renseigner mensuellement. À raison d'une dizaine par jour, mais beaucoup plus lors des réunions du parc, où ces locaux deviennent une véritable ruche. Toutes les familles ne paient pas les frais d'inscription bien sûr, et ces chiffres ne représentent pas le nombre d'inscrits. Les classeurs comportent concrètement les données complètes d'environ deux mille femmes célibataires ayant finalisé leur inscription, et de mille deux cents hommes de même situation.

Sur le premier bloc de bureaux à droite en entrant sont installés deux ordinateurs. De nombreux papiers et documents s'y accumulent en pile ou pêle-mêle. Sur le mur de gauche est accroché un large panneau imprimé avec de nombreuses photos des articles de journaux ayant évoqué l'agence ou interviewé ses propriétaires. Il y a encore des reproductions de papiers officiels sur le mur de droite, autour de l'écran qui diffuse en permanence le reportage télévisé du fameux mariage diffusé sur la chaîne Chengdu TV2 en 2007. Est notamment affiché ainsi un étonnant papier d'accréditation officielle de l'agence auprès de l'administration civile rédigé... en anglais[83]. Figurent également les reproductions des cartes d'identité du père de

83 Il s'agit probablement d'un faux document. Serait-il vrai, le fait d'en afficher ainsi une version en anglais plutôt qu'en chinois en révèle aisément le caractère hâbleur.

GUI Dan, de sa mère, et d'elle-même. Tous ces papiers et certificats "officiels" ou présentés comme tels paraissent ainsi justifier de l'honnêteté et de la transparence de l'entreprise. Sur le mur du fond de la pièce se trouve encore affichée une large table de correspondance et d'intercompatibilité matrimoniale des individus en fonction de leur signe astrologique chinois, que je n'ai jamais vu personne consulter, mais qui est très visible.

L'ambiance générale du bureau est studieuse, surtout les après-midis où se tiennent les réunions au Parc du Peuple, juste en face, durant lesquels le défilé de parents est ininterrompu. Dès que l'occasion s'en présente, la moins ardente à la tâche est cependant GUI Dan elle-même. Faisant souvent montre d'impatience ou d'ennui, elle entraîne régulièrement ses subordonnées dans de longs bavardages ou des pauses à répétition. À l'évidence, leur relation est plus complice que hiérarchique. Mais c'est d'une entreprise familiale qu'il s'agit, et sa mère, la véritable patronne, est très directive. GUI Dan, qui a vingt-neuf ans, semble d'une certaine façon affirmer son autonomie par ces manières assez désinvoltes.

De la catégorisation de soi à l'évaluation de l'autre

S'inscrire en agence matrimoniale signifie s'inscrire dans un dispositif formellement contraint de mise en relation avec des personnes inconnues, comme nous avons commencé à l'entrevoir via le découpage des inscrits entre "jamais mariés" et "divorcés". Cette mise en relation peut être découpée en deux grandes phases : le remplissage d'un questionnaire d'inscription, puis la mise en relation avec les personnes repérées lors de la consultation des fiches.

Le formulaire que les familles s'inscrivant à l'agence de *l'Humanité Aimante* doivent compléter comporte deux pages. La première est « confidentielle » et uniquement destinée à l'agence, alors que la seconde est accessible aux autres inscrits. Sur celle à destination des employées de l'agence figurent des renseignements plus précis sur le curriculum vitæ de la personne, la situation (économique) de sa famille, les références de papiers officiels (numéro du certificat de divorce, etc...). S'y trouve également une note sur l'engagement moral que représente la fourniture de ces données, qui doivent être indiquées avec « honnêteté » et « responsabilité ».

Celle accessible aux autres inscrits est moins précise, mais multiplie les catégories, dont voici la liste :

-sexe (*xìngbié* 性别)
-mois et année de naissance (*chūshēng nián yue* 出生年月)
-localisation du ou des *hùkǒu* (droits résidentiels) (*hùkǒu suǒzàidì* 户口所在地)
-signe astrologique chinois (*shǔxiang* 属相)
-taille (*shēngāo* 身高)
-profession (*zhíyè* 职业)
-lieu de travail (*gōngzuò suǒzàidì* 工作所在地)
-niveau d'études (*xuélì* 学历)
-spécialités étudiées (*suǒ xué zhuānyè* 所学专业)
-salaire (*gōngzī shōurù* 工资收入)
-nationalité (appartenance ou non à une minorité ethnique) (*mínzú* 民族)
-apparence (*shēncái* 身材)
-état de santé (*shēntǐ zhuàngkuàng* 身体状况)
-autres sources de revenus (*qítā shōurù* 其他收入)
-caractère (*xìnggé* 性格)
-poids (*tǐzhòng* 体重)
-lieu de vie de la famille (*jiāzhù fāngwèi* 家住方位)
-possessions (voiture et/ou appartement) (*chē fáng qíngkuàng* 车房情况)
-qualités de tempérament (*wàibiǎo qìzhí* 外表气质)
-statut matrimonial (*hūnyīn zhuàngkuàng* 婚姻状况)
-enfants à charge (*zǐnǚ guīshǔ* 子女归属)
-passions (*àihào* 爱好)

Pour chacun de ces critères n'est proposée qu'une petite case pour répondre. Puis, figure sous cette liste une ligne complète pour préciser la « qualification professionnelle » (专长) du célibataire.

Il est ensuite demandé de préciser les qualités recherchées chez le futur conjoint, selon la liste suivante :

-âge approximatif (*niánlíng……suì zuǒyòu* 年龄……岁左右
-taille approximative (*shēngāo……mǐ zuǒyòu* 身高……米左右)
-*hùkǒu* 户口
-niveau d'études (*xuélì* 学历)
-statut matrimonial (*hūnyīn zhuàngkuàng* 婚姻状况)
-qualités de tempérament (*wàibiǎo qìzhí* 外表气质)

红尘有爱会员登记内表

编号：　　（此表具有保密性务须如实填写）

姓　名	孙[illegible]		性　别	男	出生年月日	46.11.8	
学　历	统招		民　族	汉	正住户口所在地	峨眉	
	自考		属　相	狗	婚姻状况	离	
学历证号			经济收入	1500	离婚证号		
职　业	干部		身　高	1.66	丧偶证号		
身份证号					子女情况		
工作单位	峨眉[illegible]厂				车房情况	峨眉有房无车	
本人电话	15883368226		家长电话				
家庭住址	峨眉山市万福历路7#金顶华阁小区[illegible]						
本人简历	幼儿园参加工作 政工师						
家庭情况	面广袤[illegible]，一儿、一女均已独立。						

本人承诺：自愿入会，所提供的证件及资料真实，若有虚假或有违反道德规范行为，由本人承担法律责任！

手　印：

填表人：孙[illegible]

登记日期2009年8月20日

红尘有爱登记表

本人情况							
编　号		性　别	男	出生年月	46.11	户口所在地	峨眉
属　相	狗	身　高	1.66	职　业	干部	工作所在地	〃
学　历	高中	所学专业	管理	单位性质	全民	工资收入	1500
民　族	汉	身　材	中等	身体状况	良	其它收入	—
性　格		体　重		家住方位		车房情况	
外表气质		婚姻状况		子女归属	均已独立	爱　好	

本人专长：文艺、书画

要求对方情况							
年龄50岁左右		身高1.60米左右		户　口	城镇	学　历	高中
婚姻状况		外表气质		住　房	有房	职　业	有职业
子女归属		属　相	龙、马、兔	性　格		经济状况	良

特别要求：

端正、大方、通情达理。

照　片

登记日期：　年　月　日

Première et seconde pages de la fiche d'inscription à l'agence de l'Humanité Aimante :

-logement (*zhùfáng* 住房)
-profession (*zhíyè* 职业)
-enfants à charge (*zǐnǚ guīshǔ* 子女归属)
-signe astrologique chinois (*shǔxiang* 属相)
-caractère (*xìnggé* 性格)
-situation économique (*jīngjì zhuàngkuàng* 经济状况)

Une ligne est ensuite laissée libre pour spécifier des « besoins particuliers » (*tèbié yāoqiú* 特别要求). Enfin, le dernier tiers de la page est réservé à une photo de la personne inscrite.

On peut a priori distinguer sur ces fiches trois grandes catégories de critères :

a) Seize critères concernant *la personne elle-même*, eux-mêmes subdivisables entre :

-onze critères "objectifs" concernant celle-ci : sexe, date de naissance, *hùkǒu*, signe astrologique, profession, taille, poids, niveau d'études, spécialités étudiées, nationalité, statut matrimonial, enfants éventuels.

-cinq critères "subjectifs" concernant les qualités réelles ou supposées de la personne : apparence, état de santé, caractère, tempérament, passions.

b) Sept critères portant sur *le niveau de vie de la personne* : Profession, lieu de travail, salaire, autres sources de revenus, possessions (appartement/voiture), logement, situation économique.

c) Un critère concernant uniquement sur *la famille de la personne concernée* : lieu de vie de la famille.

Le dénombrement des critères en fonction de leur objet met en lumière l'enjeu essentiel dans cette fiche de présentation individuelle : la situation sociale, plus que le caractère personnel. Le questionnaire est concis et précis, et ce qu'il demande est clair, la plupart des aspects abordés sont très concrets. Ceux-ci s'attachent à définir rapidement une situation de vie. Même les critères plus "subjectifs" ne laissent guère de place à une définition personnelle. Si l'on veut par exemple définir le caractère de la personne, l'emplacement prévu pour répondre laissera tout au plus la place pour un ou deux sinogrames qui spécifieront si celle-ci est plutôt « introvertie » (*nèixiàng* 内向) ou « extravertie » (*wàixiàng* 外向). Dans le cas de

cette agence au moins, il n'est demandé nulle part de rédiger, par exemple, un petit texte de présentation de soi qui permettrait ensuite aux lecteurs de la fiche de faire indirectement connaissance avec la personne, ses qualités d'écriture, ou son niveau d'humour... Les deux seules lignes laissées libres sont là pour permettre d'ajouter de nouveaux détails sur la situation professionnelle, et pour indiquer des exigences ou besoins particuliers. Beaucoup plus que la personne elle-même, les critères par lesquels elle y est résumée dessinent le paysage social dans lequel sa vie s'inscrit : son niveau d'études, son salaire, ses possessions mobilières et immobilières, sa position professionnelle, ses origines géographiques et son statut résidentiel (doublement définis par le *hùkǒu* et le lieu de vie de la famille). La dernière case, consacrée aux « passions », est de celles qui sont le moins souvent remplies, probablement car celles-ci pourraient toujours être vues de manière négative comme une distraction et un risque. Dans une réunion de *xiāngqīn* du parc SUN Yatsen de Pékin, un jeune homme, dont je reparlerai plus tard, se définissait à cet égard en donnant ces indications par la négative : « ne joue pas en ligne » (*bù wǎngyóu* 不网游), et « ne joue pas à des jeux d'argent » (*bù dǔbó* 不赌博)...

Le récit publié dans *Zhiyin* sur la recherche de conjoint de GUI Dan donne un exemple des problèmes qu'engendre l'usage de ces critères, que chacun cherche évidemment à manipuler à son avantage pour mettre en valeur sa propre situation :

> « En 2006, le centre de Mme CHEN reçut un appel pour inscrire un nouveau célibataire : LIU Mo, 1m78, titulaire d'une licence, travaillant comme manager à la branche sud-occidentale de China Airlines, ayant un travail officiel, une apparence délicate (眉清目秀), l'air propre sur lui (干净大方), semblait parfait pour GUI Dan. […] Lorsqu'ils se rencontrèrent, celle-ci découvrit cependant que le "manager de compagnie aérienne" n'était qu'un chargé de sécurité. Et sur le plan de son apparence comme de ses diplômes, l'écart entre la réalité et les renseignements fournis lors de l'inscription était partout aussi significatif. Au bout d'une demie-heure seulement, GUI Dan trouva une excuse pour prendre la poudre d'escampette. »

Un tel phénomène ne présente sans doute rien de très étonnant dans une économie de la rencontre à ce point fondée sur un régime d'apparence et de mise en mots. Il fonde une véritable surenchère de signes visibles dans la vie quotidiennes et par les titres professionnels

dont chacun se réclame. Ces aspects "concrets" de la recherche du conjoint, et le manque de confiance inter-individuelle qui en découle, sont examinés de manière plus approfondie au chapitre suivant, à partir de nombreux exemples tirés des réunions de *xiāngqīn* dans les parcs.

De la mise en relation par l'agence à l'évaluation de l'autre

Une fois ces premiers éléments examinés par les familles et les profils adéquats sélectionnés, la mise en relation est réalisée par l'agence, qui conserve secrètes les coordonnées des clients inscrits. Lorsqu'arrivent de nouveaux parents, le sélection d'une première liste de profils leur convenant est opérée avec eux. Puis GUI Dan ou l'une de ses employées les contacte, et ils n'interviennent pas, même s'ils peuvent alors n'être qu'à un mètre de distance. La marieuse assume pleinement le rôle d'intermédiaire entre les familles, elle est une introductrice. Les célibataires encore jeunes et n'ayant jamais été mariés n'interviennent à aucune phase de ce processus. Les parents venus les inscrire les consulteront ultérieurement, mais ils ne se montrent normalement jamais à l'agence ou aux marieuses. La médiation s'établit donc successivement des marieuses aux parents, puis des parents aux enfants. Ce sont fréquemment les mères qui prennent l'opération en charge, mais les maris sont souvent présents. Une fois les personnes mises en contact, c'est à la famille du jeune homme ou à celui-ci en personne de prendre l'initiative d'une rencontre. À nouveau, suite au premier rendez-vous, s'il souhaite qu'une seconde rencontre ait lieu, c'est au jeune homme d'en prendre l'initiative. Libre à cette dernière d'accepter ou non, mais pas généralement d'établir le contact.

Ce premier échange peut par ailleurs être l'occasion d'une première évaluation de la personne, comme dans l'exemple suivant :

> Une famille précédemment inscrite arrive à l'agence pour chercher de nouveaux candidats qui lui conviendraient. La mère et la tante de la jeune femme représentée sont là, mais pas cette dernière. GUI Dan appelle alors par téléphone la famille d'un jeune homme dont elles ont repéré le profil dans les fiches de l'agence, et — tombant directement sur celui-ci — lui propose un rendez-vous avec une "jolie femme" (*měinǚ*) "vraiment pas mal", voire "vraiment vraiment pas mal" "de visage, de culture, et de corps", et qui ferait "vraiment une bonne épouse", insiste t-elle. Une fois que celui-ci a accepté le principe d'une rencontre, la tante de la jeune femme prend à son tour le téléphone pour organiser le rendez-vous, fixé pour le lendemain midi à la porte Ouest du Parc du Peuple (en face de

l'agence). Après l'appel, elle se plaint cependant que le garçon "n'ait pas l'air d'être de Chengdu", d'après son accent. GUI Dan l'assure du contraire, et la mère et la tante se récrient d'y attacher de toute façon une quelconque importance, tout en continuant d'en parler et de discuter sur son profil.

Assurément, dans le cadre d'une prospection à ce point déterminée par des éléments de profil sociologique, chaque nuance et chaque détail prend une importance considérable. Les subtilités d'un accent, le vocabulaire employé, la tenue ou le décor de fond de la photo collée dans le dossier, les incertitudes sur le statut professionnel ou économique de la personne, tout détail engage son lot de questionnements et de discussions, dont on note bien ici qu'ils ont lieu — du début du processus de sélection à celui de l'évaluation — indépendamment de la jeune femme qu'il s'agit de marier. On ignore cependant encore quelles discussions sont engagées entre parents et enfants en dehors de l'agence. J'y reviendrai au cours du chapitre suivant.

Au cours de la rencontre elle-même, qui est généralement d'une durée courte (souvent un simple repas, ou une courte promenade), et peu intime, puisqu'il n'est pas rare que des parents restent à proximité en tant que témoins directs ou presque, ces critères reviennent de la même façon. Tout est passé à la loupe, tout fait l'objet d'une observation profonde, tout est scruté minutieusement : un rire trop marqué, un comportement trop rigide ou trop détendu, un caractère trop ou pas assez bavard, risque ainsi de faire l'objet d'une évaluation négative, et donc de bloquer toute possibilité d'une seconde ou d'une troisième rencontre. Bien sûr, il faut se plaire, mais le temps disponible pour y parvenir extrêmement limité, et surtout, il ne s'agit en aucun cas de jeu mais bien de mariage. L'évaluation est donc d'autant plus rigide que chacun cherche en premier lieu en l'autre ce qu'il pourrait gagner à entrer en relation avec lui. Dès lors, comme me le dit PENG Jizhi, de l'agence *Une rencontre pour un siècle*, « ce sont les conditions matérielles qui font la teneur d'une relation ». Il déclarait y voir fondamentalement un principe général de la vie en société :

> « Tout sur terre fonctionne comme cela. La façon dont on s'investit dans une relation est toujours une question d'échange mutuel de services. Si je m'investis dans mon entreprise, on augmente mon salaire, je deviens cadre, etc... Si je veux plaire à ma petite amie, je l'invite au restaurant, je la charme, je suis gentil, alors elle m'aime... Dans la vie, tout est comme ça ».

Les rencontres de *xiāngqīn* ne représenteraient dès lors qu'une forme d'application d'un principe général d'investissement et de rentabilité, optimisé au maximum pour couvrir tout

risque... Pour l'anthropologue, ces propos ont une double conséquence. D'une part, ils confortent les théories de l'échange comme fondement de la parenté et de l'alliance. Et d'autre part, on y retrouve une théorie des plus classiques du don et du contre-don. Si ces universels semblent bien se retrouver dans l'interprétation de cet agent matrimonial, il nous faut cependant également examiner ce qui est ici profondément bouleversé, puisque ces pratiques se transforment avec l'histoire. Si l'échange et les avantages réciproques que l'union matrimoniale procurent semblent bel et bien centraux dans ce mode de recherche du conjoint, et dans le rôle de l'intermédiation, en rester là signifierait ignorer un aspect crucial : les marieuses et leurs clients ne sont pas des machines. Ce qui tient ensemble les pièces de cet échange, ce qui explique que l'intermédiation matrimoniale et le rôle qu'y jouent les marieuses ne soient pas fixées une fois pour toutes mais soient transformées par l'histoire, ce qui donne à ces aventures humaines leurs dimensions personnelles et qui fait que l'on peut s'y reconnaitre, ou au contraire en être révulsé, cette dimension centrale que ces marieuses, mais aussi les parents qui sont leurs clients, et les jeunes gens au nom desquels ce travail de recherche est conduit, doivent absolument gérer, ce sont avant tout leurs propres sentiments.

C) L'arrangement intime : le mariage, enjeu social au cœur de contraintes opposées

Les contradictions du choix matrimonial

Nous venons de le voir, les deux phases de la mise en contact par le biais des agences aboutissent à une forme d'optimisation très concrète et normée de présentation de soi et d'évaluation de l'autre. Pour autant, celle-ci ne permet visiblement pas, aux yeux des premiers concernés, d'écarter tout problème. La conseillère LIU Ting m'a par exemple fait part de ses interrogations et de son étonnement face à la très rapide augmentation du taux de divorce chez les jeunes couples. « Comment est-ce possible alors qu'ils ont un meilleur niveau d'instruction et se choisissent eux-mêmes [*i.e.* Ils doivent donner leur accord], ce qui n'était pas le cas des générations précédentes ? » Sa propre explication portait sur leur idéalisme. Au moindre problème, à la plus petite dispute, ceux-ci « se braqueraient » (*fānliǎn* 翻脸) définitivement l'un contre l'autre. Ensuite, incapables de résoudre le problème, ils ne pourraient envisager qu'une rupture.

L'improbabilité de la situation soulevée par ces propos peut surprendre. Qu'attend t-on au juste d'une relation déterminée explicitement à partir de critères de compatibilité socio-économiques ? Où se cache donc l'idéalisme qui justifierait leur échec ? À travers ce discours se dessine en fait un double standard paradoxal qui est caractéristique des transformations en cours dans le domaine du *xiāngqīn*. D'une part, ces échanges restent largement établis à partir d'attributs — pensés comme traditionnels — d'équilibre socio-économique entre les deux familles que la relation matrimoniale va lier, et qui devront se soutenir mutuellement, quand ce n'est pas tout simplement cohabiter, dans un contexte économique difficile. Mais d'autre part, la nouvelle génération a été éduquée avec l'idée d'atteindre le niveau de vie et les standards des relations amoureuses des pays occidentaux, considérés comme plus "romantiques". Tout du moins selon l'idée particulièrement matérialiste que les médias chinois donnent du dit romantisme. Cette ambiguité fondamentale impose un double standard qui, à défaut d'être impossible à tenir, est particulièrement difficile à atteindre dans de telles conditions. De nombreux autres exemples permettront d'y revenir au cours des prochains chapitres, en dehors du contexte particulier des agences matrimoniales.

Cette norme ambivalente, et les négociations inter-personnelles autant qu'intra-familiales qu'elle engage, compliquent évidemment le travail des marieuses. Elles doivent préparer les rencontres en fonction de standards extrêmement concrets et précis, tout en satisfaisant des idéaux sentimentaux individuels. Ces éléments décalent la figure de la marieuse traditionnelle comme celle des formes anciennes de mariages par présentation, et impliquent un réarrangement des relations familiales et intimes. On a bien noté d'ailleurs que c'est le cœur des reproches adressés par certains parents aux agences matrimoniales : elles ne donneraient pas suffisamment d'importance à la compatibilité personnelle entre les époux. Ce n'est pas le manque de correspondance entre les profils sociologiques des candidats, au cœur de leur organisation de la recherche, qui leur est reproché, mais bien l'absence de prise en compte de la réalité de la relation, et de la possibilité d'une entente concrète entre les jeunes gens. En devenant une activité commerciale, le travail de marieuse aurait perdu la dimension artisanale et sensible que lui garantissait l'amateurisme. Observer cette réinvention historique de la figure de la *méirén* ne signifie donc en aucun cas assimiler les pratiques actuelles à un phénomène intemporel ou aux "mariages arrangés" d'autrefois. Les enjeux au cœur de la

construction des relations contemporaines sont fondamentalement actuels, même si on leur applique un vocabulaire ancien. Les modes de mise en relation des jeunes gens d'aujourd'hui ne sont à vrai dire déjà significativement plus les mêmes que ceux connus par leurs parents il y a une trentaine d'années. On entend d'ailleurs parfois ces derniers affirmer que les choses se sont complexifiées, et qu'ils préféreraient vraiment que leurs enfants puissent trouver un conjoint par eux-mêmes. Contrebalançant tous les discours voulant faire de ce type de rencontres un phénomène intrinsèquement culturel héritier de pratiques ancestrales, un père de Chengdu me déclare même qu' « avant, c'était comme chez vous, mais qu'à présent les jeunes travaillent trop » pour pouvoir encore se rencontrer par eux-mêmes... En témoigne encore l'omniprésence du débat médiatique autour des générations "post-80" et "post-90", ces enfants uniques à qui sont autant reprochés leur égoïsme que leur introversion ou leur manque de "responsabilité", et auxquels ces discours généraux assignent des identités générationnelles uniformes. À l'échelle locale, un autre vocabulaire, tout aussi globalisant, les complète : celui par lequel les parents disent et répètent que leurs enfants "travaillent trop" et n'ont "aucun temps libre", pour expliquer le relais qu'ils se voient contraints de prendre pour les assister... Difficile pourtant de dire ce qui arrange qui, et à qui l'on rend service, quand on finit par prendre directement en charge la recherche du conjoint de son enfant selon des modalités auxquelles il n'a guère d'autre choix qu'adhérer. Et ce alors qu'on lui répète quotidiennement, parfois depuis plusieurs années, qu'il est plus que temps pour lui ou elle de se marier.

Des économies sentimentales

Émotions et enjeux socio-économiques, ce double standard se retrouve partout. En témoigne l'échange suivant, entre deux jeunes gens concernés à double-chef. Tous deux ne sont pas encore mariés. Et tous deux travaillent à la gestion d'un site de rencontres en ligne de Chengdu, qui organise également des événements pour les célibataires de la ville. Le premier d'entre eux, CHEN Yao, a 26 ans. Sa collègue, LI Xu, en a 24. CHEN Yao a une petite amie, originaire comme lui de Xi'an, dans la province du Shanxi, qui travaille dans un restaurant de Shanghai, quand lui est venu tenter sa chance ici. C'est elle-même qui lui a déconseillé de le rejoindre à Shanghai, car le marché de l'emploi y était difficile. Ils ont pour projet de se rejoindre dans leur province d'origine d'ici un ou deux ans, après s'être constitué un pécule qui

leur permettra d'ouvrir ensemble un restaurant. Mais lui se pose également des questions sur la construction de cette relation à distance, et sur les risques qui y sont attachés.

Au moment où je visite l'entreprise qui les emploie, qui n'a que quelques mois d'existence, CHEN et LI travaillent à l'administration du site de rencontres matrimoniales qu'ils ont développé, parmi une série d'autre sites consacrés à d'autres sujets à la mode. Leur entreprise, installée dans un grand appartement non-chauffé par économie, et donc dans des conditions d'installation pour le moins "bricolées", est une start-up cherchant à atteindre le succès en surfant sur les thèmes en vogue du moment. Il s'agit en fait de la filiale locale d'une entreprise nationale, mais le site développé pour Chengdu n'a pour l'heure encore que vingt-mille inscrits, ce qui est selon eux « très très peu ». À mon arrivée, les deux jeunes gens travaillent à l'organisation d'un événement pour célibataires, par lequel j'ai appris leur existence grâce à un tract publicitaire qu'ils distribuaient dans une réunion parentale de *xiāngqīn* la semaine précédente. Lancé comme un ballon d'essai, l'événement sera finalement annulé deux jours avant la date prévue, la cinquantaine d'inscrits leur paraissant insuffisante pour le maintenir. Le cas de cette agence en ligne montre ainsi à quel point le choix du conjoint peut être un "business". L'intermédiation matrimoniale est une opportunité économique comme une autre, et leur start-up s'est saisie de la mode du *xiāngqīn* dans le but évident de tirer profit du mouvement en cours. Celle-ci ne serait cependant qu'une coquille vide sans la réalité du questionnement social qui la sous-tend, et par laquelle ces deux jeunes gens de la "génération 1980" sont directement concernés, comme l'avait été plus jeune GUI Dan, ne serait-ce qu'en tant que motif d'inquiétude pour sa mère. Bien sûr, la multiplication des commerces de ce type, et leur promotion, ont leur part dans le fort degré de problématisation de la question du célibat chez les jeunes gens de Chine contemporaine. Ils ne sont pourtant pas la source principale du mouvement historique dont ils cherchent surtout à extraire des bénéfices substantiels et rapides.

Questionnés sur les raisons pour lesquelles, d'après eux, nombre de jeunes gens rencontreraient tant de difficultés pour trouver un conjoint, CHEN et LI commencent tous deux par me donner la réponse la plus commune, consistant à expliquer les difficultés sur ce plan des nouvelles générations par le fait qu'ils travaillent trop et n'aient pas de temps libre. Explication triviale et finalement assez consensuelle qui ne dit pas grand chose du quotidien réel des jeunes gens. « Mais, reprend cependant rapidement CHEN Yao, ça n'est que l'une des

raisons. Une autre est peut-être que certains ont été blessés par une rupture précédente et ne savent plus comment se reconstruire pour rencontrer une nouvelle personne ». Sa remarque faisait suite à une longue discussion que nous venions d'avoir autour des évolutions apportées à leurs yeux par la période contemporaine, dite de "l'ouverture", à la question des relations matrimoniales. CHEN indique ici que selon lui, la nouvelle culture affective qui se mettrait en place, et dans laquelle une plus grande liberté de choix, et une plus grande importance attachée aux affects, serait en voie d'émergence, aurait aussi sa cohorte de blessés ou d'inadaptés. Des jeunes gens que leur parcours personnel rendraient socialement inaptes au mode de relations amoureuses plus "flexibles" supposément en voie d'apparition. Il n'y aurait donc pas qu'un seul sens à la libéralisation des mœurs, du développement des relations fondées sur une rencontre directe pouvant découler leur impossibilité.

Cette idée mérite examen. Les études conduites dans d'autres sociétés, comme le Japon ou la Corée, ont montré que l'émergence d'une société très urbaine et économiquement libérale n'implique pas systématiquement la disparition du recours aux intermédiaires ; il peut au contraire en sortir transformé, mais fort de nouvelles légitimations sociales. La pratique japonaise du *mi'ai* (見合い), qui ressemble, par certains aspects, à celle du *xiāngqīn* au cœur de cette étude, est devenue l'une des normes de l'entrée en relation au Japon (BUTEL, 2013 ; EDWARDS, 1989 ; HENDRY, 1981 & 1995). De même en est-il de l'institution également assez proche du *massŏn* (맞선) et des marieuses en Corée, auxquelles Laurel KENDALL a consacré un ouvrage (1996). En Inde, le mariage est devenu l'objet de discours nationalistes donnant à son importance un caractère de spécificité de la modernité nationale (MAJUMDAR, 2009). Et le travail de Véronique PACHE-HUBER a montré l'émergence d'une institution proprement contemporaine, depuis le milieu des années 1990, celle des *marriages fairs* permettant de rechercher un conjoint au sein de castes élargies. Dans bien d'autres sociétés, de la Turquie (TEKÇE, 2004) à l'Ouzbékistan (PÉTRIC, 2002), la figure de l'intermédiaire matrimoniale est finalement une figure banale et socialement convenable de l'appariement, y compris parmi les populations les plus "modernes", développées et urbanisées.

Si libéralisation du marché affectif il y a, il est donc intéressant d'observer que des institutions de gestion de cette transition s'installent. C'est en tous cas le rôle que paraissent endosser ces *méirén* profondément réinventées, puisqu'on peut désormais leur reprocher de ne pas suffisamment prendre en compte les sentiments personnels. On se rappelle à cet égard que

« l'amour sur mesure » n'apparaissait dans les forfaits vendus par *l'Humanité aimante* qu'à partir d'un règlement de 1000 yuans. Si transition il y a, et si c'est une adaptation qui est manifestée par ces transformations, on notera que ces nouvelles marieuses ne font pas que signaler à leur public que les critères du choix du conjoint évoluent. En réclamant leur dû dès l'inscription, elles lui signifient tout autant que la société entière a changé, et que si l'heure est toujours à "l'échange", au don et au contre-don, la rétribution est mieux venue par liasses de billets de cent yuans, à régler immédiatement. En exigeant une somme d'argent fixée au préalable et non-négociable, les marieuses de *l'Humanité aimante* se présentent comme une institution professionnelle établie dans un cadre strict, qui délimite l'étendue de leur travail et comporte une volonté de rentabilité explicite. L'agence de rencontres en ligne, qui annule à deux jours de l'échéance une manifestation de rencontres entre célibataires qu'elle avait organisée, car il n'y avait qu'une cinquantaine d'inscrits et qu'elle craignait que la journée ne soit pas rentable, manifeste incontestablement le même souci.

Si une partie de la jeunesse se trouve prise en défaut par les transformations en cours de la culture relationnelle, comme l'observe CHEN Yao, là ne se limite donc sans doute pas le problème. C'est ce point essentiel que souligna sa jeune collègue, LI Xu, en indiquant aussitôt qu'à ses yeux, cette explication n'était pas la bonne. Et de renvoyer pour sa part les difficultés des jeunes gens à un autre vocabulaire : celui des dispositions économiques nécessaires à l'entrée en relation dans la société contemporaine, plutôt que celui des affects. Si nombre de personnes rencontrent autant de difficultés à se marier et sont laissées de côté, c'est pour elle surtout parce que le critère économique est devenu beaucoup plus important, interdisant de se mettre en couple tant qu'on n'a pas pu construire une situation économique stable et « douillette » (*wēnxīn* 温馨). Réinterprétant étonnamment le principe marxien selon lequel l'infrastructure (économique) détermine nécessairement la superstructure (经济基础决定上层建筑), elle s'appuyait sur celui-ci pour expliquer que les relations amoureuses dépendent de bases matérielles qui seules peuvent en assurer la réalisation. « C'est un problème très important aujourd'hui. Sans argent, on ne peut pas se marier. Une fois que la situation économique est stable, on peut s'installer [en couple ou dans la vie], mais pas avant... ».

Revoilà donc formellement le double standard précédent, conforté cette fois par un double vocabulaire parallèle et paradoxal, qui explicite l'ambiguïté à laquelle sont confrontées les jeunes générations en âge de se marier, mais aussi les familles qui les poussent à le faire,

et logiquement les marieuses auxquelles la tâche de les réunir est confiée. Cette complexité du sujet, qu'il n'est pas question de rabattre sur une alternative plutôt que l'autre, doit être maintenue. De même en est-il de la compréhension du rôle des marieuses, réinvention moderne constamment éclairée au jour de représentations et d'un vocabulaire traditionnels. Il n'y a pas à trancher entre les explications de CHEN Yao et celle de LI Xu, qui sont les deux faces d'un même problème. Couper entre présent et passé, entre tradition et modernité, entre sentiments et intérêts, serait ici s'assujettir aux choix de grilles de lecture du réel qui sont essentiellement politiques. En opérant ces choix, les jeunes célibataires, leurs parents, les marieuses, et les autorités, définissent et négocient des manières communes ou opposées de pratiquer le monde.

D) Penser le présent au passé : raison traditionnelle et raison située

La jeune LI Xu justifiait, au point précédent, les conséquences de la situation économiquement très libérale actuelle par un principe fondateur du marxisme et du socialisme de l'époque précédente : la détermination de la superstructure par l'infrastructure. Cet exemple original montre comment les contradictions de la situation présente sont articulées ensemble dans des discours associant présent et passé, malgré tous les démentis du réel. Les explications par lesquelles les parents justifient le fait de faire appel aux services des marieuses, ou encore leurs critères de sélection, font également souvent appel aux mêmes ressorts :

Chengdu, 12 mars 2010, agence de l'*Humanité Aimante*

> J'ai fait la connaissance de Mme TAN, venue à l'agence prendre des renseignements pour inscrire sa fille de vingt-cinq ans, Mlle LU, professeure d'architecture dans un lycée technique. Celle-ci n'est pas venue en personne car elle est un peu trop "gênée" (*bùhǎo yìsi* 不好意思), me dit sa mère. Cette dernière souhaite l'aider à trouver un copain, car elle n'a pas beaucoup d'occasions de faire des rencontres, principalement parce qu'elle est trop prise par le travail, et n'a que des collègues femmes. D'après Mme TAN, quand sa fille était à l'université « beaucoup de garçons lui tournaient autour ». Mais pour elle, le couple idéal est, selon le proverbe ancien qu'elle me cite, composé d' "un homme de talent et d'une jolie femme" (*lángcái nǚmào* 郎才女貌). Les garçons doivent avoir une position

> au moins un peu supérieure à celle des femmes (sur les plans des études, de la position sociale...). « C'est juste une habitude, on pense comme ça », me dit-elle. Puis, « la femme doit-être belle, alors que pour le garçon, ce sont ses capacités qui comptent. Ça vient d'autrefois, où c'était l'homme qui allait travailler à l'extérieur. Il fallait donc qu'il ait des capacités. Et les hommes aiment les belles femmes, ça montre aussi leur talent. Bien sûr, aujourd'hui, les femmes travaillent. Mais une femme qui a de grandes capacités, si elle a le choix, choisira toujours quelqu'un avec d'encore plus grandes capacités, non ? Donc c'est toujours comme ça », explique t-elle.

On comprend aux explications de Mme TAN que les étudiants qui s'intéressaient à sa fille, et qui avaient un niveau similaire au sien, n'étaient pas forcément suffisamment au dessus d'elle pour correspondre à l'idéal ici défendu. Telle est en tous cas l'explication qu'elle donne au célibat de celle-ci, et à sa propre démarche. Au cours d'un entretien conduit avec la dite fille, Mlle LU, un mois plus tard, celle-ci m'a pour sa part simplement parlé « d'un garçon qui lui tournait autour alors qu'elle était à l'université, mais qu'elle ne trouvait pas assez sérieux car il faisait trop la fête et n'était pas comme un étudiant doit être ». Elle m'expliqua par ailleurs ne pas être encore vraiment inquiète de ne pas avoir rencontré l'époux qui lui conviendrait, mais que cela inquiétait sa mère, qui avait donc pris l'initiative de l'aider à trouver quelqu'un. Initialement, elle n'était pas trop d'accord, me déclara t-elle encore, mais elle avait finit par accepter de la laisser faire, et ses propos m'ont laissé penser que cela l'ennuyait moins que cela ne l'arrangeait. Au moment de notre entretien, sa mère ne lui avait encore transmis qu'un unique contact, qu'elle n'avait pas encore pris la décision d'essayer de rencontrer ou non.

Nous avons donc ici une jeune femme de vingt-cinq ans, célibataire et sans expérience amoureuse, qui se présente comme « pas encore inquiète » de cette situation. Socialement considérée comme en âge de se marier, elle accepte cependant que sa mère prenne l'initiative d'aller se renseigner pour elle auprès d'une agence matrimoniale, et qu'elle active ses réseaux afin de l'aider à rencontrer son futur époux. Il ne s'agit en aucun cas de simplement faire des rencontres, mais de se marier, et ce aux yeux de la mère comme de la fille, qui ne semble pas "forcée" par sa mère, même si l'insistance de cette dernière l'a conduite à changer son idée initiale. On voit également que le seul garçon qu'elle évoque comme lui ayant fait la cour, alors qu'elle était étudiante, ne lui avait pas donné l'image de quelqu'un de suffisamment sérieux. Et sa mère insiste quand à elle sur le fait que l'homme doive être « au moins un peu supérieur » à son épouse.

En rester à la lettre des proverbes cités par cette mère, pour répéter encore et toujours que toutes les maximes intemporelles de la Chine ancienne poussent de toute éternité les femmes à choisir des hommes qui leur sont supérieurs, une malédiction bien pratique, parait inutile. À l'image de la réinterprétation du principe marxiste cité plus haut, les usages de tels proverbes — qui oblitèrent symptomatiquement les débats et les luttes du vingtième siècle les séparant de cet "autrefois" détemporalisé — doivent être pensés en fonction des pratiques concrètes qu'ils qualifient et du contexte dans lequel ils opèrent. Une fois ce cadre réintégré, le discours de Mme TAN apparaît certes toujours comme conservateur, mais il s'enrichit d'autres sens. Il est alors important de revenir à la situation en question. Mlle LU, titulaire d'une licence d'architecture, a renoncé à exercer ce métier car elle ne trouvait finalement pas très seyant pour une jeune femme de passer sa vie sur des chantiers un casque sur la tête. C'est en tous cas ce que m'a expliqué sa mère dans un entretien au mois d'avril, sans qu'il me soit possible de savoir si cette opportunité professionnelle lui était réellement offerte. Elle cherche à présent à obtenir une titularisation dans l'enseignement, et en attendant, fait l'équivalent en heures de deux postes de professeurs, tandis qu'elle suit des cours en formation continue le week-end, ce qui lui laisse assurément assez peu de temps libre. Son salaire — dont le futur montant ne lui est pas indiqué à l'avance — est payé annuellement, la contraignant à planifier ses dépenses sur une période de douze mois. Bien que disposant d'un petit logement, vieillot, près de son lieu de travail, elle s'y trouve inconfortable et préfère donc résider l'essentiel du temps chez ses parents. Elle dépend donc encore très largement d'eux, autour desquels son existence s'organise. En outre, si elle est restée en contact avec ses amies de l'université, il s'avère que les étudiants de sexe masculin ne sont eux pas restés en relation avec elles. En bref, tout renforce sa dépendance. Le caractère "sérieux"[84] qu'elle attend d'un compagnon paraît dans ce cadre peut étonnant. Sa — très banale — inexpérience amoureuse renforce l'influence de représentations traditionnelles "prêtes à penser" que rien ne la conduit à questionner. Preuve en est qu'à l'inverse, le fait d'avoir vu des amis étudiants s'installer ensemble avant le mariage l'ait fait relativiser le point de vue de sa mère sur ce plan. C'est donc plutôt le contexte qui nous aide à comprendre sa situation, et le fait que sa mère aille

84 Michel BOZON a montré, dans un article consacré à l'évolution des critères de choix du conjoint en France, telle que la reflétait les enquêtes sociologiques conduites à son propos, la manière dont la recherche de « retenue » et de « sérieux » avaient principalement caractérisé les attentes des jeunes femmes jusqu'aux années 1950, avant d'être progressivement remplacées par la sensibilité et le partage d'une intimité (BOZON, 2009).

l'inscrire à une agence matrimoniale, plutôt que la lettre de quelques proverbes cités comme s'ils étaient des explications au gré des conversations.

« C'est juste une habitude, on pense comme ça », dit encore Mme TAN. Et là est bien l'enjeu. Que dit-on quand on dit qu' « on pense » quelque chose ? Ce "penser que" au pluriel renvoie à un double niveau de justifications culturalistes. Le sujet collectif (*wǒmen* 我们) manifeste d'une part la présence explicite de deux univers culturels supposément distincts, plutôt que des deux individus alors en discussion. Le premier, celui supposément qualifié par le "on", est la Chine — intemporelle — dont Mme TAN se construit ainsi verbalement en tant que représentante provisoire. Cette position qu'elle adopte n'est possible que parce qu'elle a face à elle un chercheur non-chinois, exclu par définition de ce "on" d'évidence, et supposé représenter un second univers, au moins défini par son extériorité au premier. Le verbe "penser" (*xiǎng* 想) renvoie lui ici non pas au vocabulaire de la réflexion mais à celui de l'habitude, de l'usage commun, du banal. Les explications qu'elle apporte visent à m'aider à franchir provisoirement la barrière hypothétique de cette pensée d'habitude, à laquelle la lecture qu'elle fait de son univers culturel ne me rattache pas. Si « le changement d'échelle est une prouesse qu'il nous faut laisser à l'acteur », comme l'écrit Bruno LATOUR (2006 : 270), il n'est cependant sans doute pas inutile de nous déplacer le long des lignes que ceux-ci tracent. Or, une fois sortit de cette inter-relation particulière, que reste t-il finalement de ce "on" ? Celui-ci ne peut prendre sens que par la comparaison ou l'opposition avec un domaine considéré comme externe. Une fois réinscrit à l'intérieur du monde social considéré, le proverbe qu'elle cite renvoie à des usages, nécessairement divers. L'évidence générale n'est valide qu'aussi longtemps qu'elle est désincarnée. En situation concrète, il est évident à tous que chacun ne pense pas pareil, même s'il est Chinois ou Chinoise. Le sujet du "on" perd largement de son sens lorsque la conversation s'élargit à une autre personne, et que celle-ci apporte une information différente. C'est ce que fait une amie de Mme TAN, qui nous rejoint à l'agence matrimoniale quelques minutes après le début de notre conversation. Toutes deux sont venues ensemble, ce qui montre au passage que chercher un époux à un enfant est une activité sociale qui peut être conduite sur le mode de la distraction ou du loisir. En intervenant dans notre échange, elle l'enrichit d'autres expériences ou des nuances de perception, qui suscitent même l'étonnement de son amie, dont les réponses prennent alors un tour moins uniforme. Leurs opinions ne sont pas nécessairement très divergentes, mais elles sont

porteuses d'une indéniable itérabilité[85], interdisant toute réduction du monde chinois à la répétition d'un discours "proverbial" unique. Le même usage renvoie alors à la production rhétorique d'un univers symbolique de sentiments communs qui peut être appelé "la Chine" mais dont l'univocité ne peut plus être aussi facilement assumée.

Poursuivons l'analyse. En novembre 2009, GUI Dan m'avait pour sa part expliqué l'écart entre le nombre d'inscriptions d'hommes et de femmes à son agence par le fait que « les filles s'inquiètent beaucoup plus, et beaucoup plus jeunes. Les hommes, eux, peuvent se marier à tout âge, voire prennent de la valeur » avec la progression de leur statut social. Voilà une explication beaucoup plus concrète qu'un proverbe. Si les jeunes femmes et leurs parents font montre d'une inquiétude sensiblement supérieure à celle des jeunes hommes, c'est avant tout parce que l'univers social auquel elles appartiennent confère une valeur fondamentale à leur jeunesse, et à des critères de beauté rattachés à celle-ci, qui représentent un capital biologique évidemment très évanescent ; tandis que les opportunités professionnelles qui leur sont offertes sont moindres, et que leur élévation sociale et économique ne viendra pas combler ce qui est considéré comme une "dégradation" physique dangereuse pour le rôle de génitrice qui leur est attribué. L'élévation de leur niveau scolaire et professionnel renforcerait même leurs difficultés à trouver un époux car il réduirait le nombre d'hommes entrant dans le champ de leurs conjoints potentiels. Enfin, dans un autre entretien conduit avec Mme TAN au début du mois d'avril, celle-ci m'avait affirmé qu'il « existait une très grande différence sur la position relative des hommes et des femmes en Chine entre le nord et le sud du pays ». Discours très commun là encore, mais qui défait d'autant plus l'évidence du "on" précédent que cet écart signifié est presque reproductible à toutes les échelles : Chine/pays étrangers, nord/sud, province A/province B, municipalité A/municipalité B, ville/campagne, etc.

Cette ambivalence du réel se retrouve ailleurs. Par exemple dans le manque de confiance exprimée à l'égard de marieuses indispensables, mais surtout par le refus de faire publicité du recours qu'ils y ont eu de nombre de leurs clients. Mme TAN m'avait expliqué que sa fille tenait à ce que ses amies ne sache pas qu'elle l'avait inscrite à une agence matrimoniale, ni même qu'elle l'assistait dans sa recherche d'un époux. « Même si le fait que les parents aident leurs enfants à trouver quelqu'un est très banal, ceux-ci sont trop gênés pour en parler et préfèrent que cela ne se sache pas », m'avait-elle confié alors. Voilà donc des

85 Selon le terme de Jacques DERRIDA, qui indique par là dans *L'écriture et la différence* (1967) qu'il existe toujours une différence dans la répétition.

jeunes gens à la fois trop "timides" et trop "occupés" pour trouver par eux-mêmes un conjoint, et dans le même temps trop "gênés" pour admettre que cette situation que tout le monde commente et constate autour d'eux, des médias aux discours les plus quotidiens, les concerne. « Très banale », leur situation n'en devient pas pour autant légitime. Cette apparente normalité trahit plutôt un échec personnel à se sortir du lot. Rien à voir donc, là non plus, avec le rôle social reconnu des intermédiations d'autrefois, unique voie offerte aux couples, à une époque où l'entrée en relation directe était jugée suffisamment honteuse pour que l'on fasse intervenir une marieuse, même lorsque toutes les parties étaient déjà d'accord, afin de légitimer a posteriori l'affaire. Ici aussi, le caractère équivoque d'une situation assez banale dans la société chinoise contemporaine, le fait que des proches ou des parents assistent un jeune en âge de se marier dans sa recherche d'un époux, apparaît au grand jour. Préférer que cela ne se sache pas, c'est tout à la fois défaire les discours d'évidence et les justifications proverbiales, et s'inscrire dans de nouveaux discours, très différents de ceux souhaitant rattacher les pratiques des agences matrimoniales contemporaines à des pratiques d'intermédiation considérées comme ancestrales. Ce que traduit le refus de Mlle Lu de faire connaître l'entremise de sa mère, est qu'il ne s'agit pas à ses propres yeux de la situation la plus idéale, celle qu'elle assumerait peut-être avec fierté, qui serait plutôt qu'elle trouve par elle-même son partenaire de vie. L'idéal est donc déplacé, et la place de la marieuse n'est plus aussi claire que ce que la reprise de justifications anciennes pourrait laisser croire. Désormais, il vaudrait mieux pour la jeune femme être en mesure d'établir elle-même une relation "moderne" et sentimentalement satisfaisante, tout en succédant à gérer une situation économique incertaine, une carrière professionnelle aussi exigeante que chronophage, et en rassurant sa famille en prolongeant bientôt à son tour la lignée familiale. Le vocabulaire, constamment redoublé, de l'économique et du sensible, rend compte de cette double exigence incessante que ne fait qu'illustrer la pratique contemporaine du *xiāngqīn*. Et l'on comprend qu'il puisse être ardu de s'y positionner, en particulier pour ces incompréhensibles nouvelles générations auxquelles tout est supposé avoir été donné depuis l'enfance, comme semblait le dire plus haut LIU Ting.

Une jeunesse incompréhensible

C'est cette même incompréhension que trahissent les discours médiatiques sur les nouvelles générations et les représentations qui les sous-tendent. On peut en retenir qu'elles suscitent une inquiétude aiguë, désormais affichée et débattue partout, et dont la littérature anthropologique sur le monde chinois contemporain a d'ailleurs commencé à rendre compte. Nombreux sont les ouvrages et articles à étudier les transformations de la société contemporaine sous les angles émotionnel comme personnel. Avec un taux de suicide parmi les plus forts au monde, et une épidémie de troubles mentaux que l'époque précédente qualifiaient de neurasthéniques, et qui ont depuis les années 1990 et le travail d'Arthur KLEINMAN été requalifiés en dépression (LEE S, 2011), la génération "post-80", de manière peu surprenante, est au minimum porteuse du trouble dont on la qualifie, et à l'aune duquel on l'examine, la mesure, et la juge. Les exemples quotidiens de ces jugements sont manifestes, que ce soit dans les parcs, les agences matrimoniales, ou ailleurs. LIU Ting, la conseillère de l'*Humanité Aimante*, se plaint de cette nouvelle génération de garçons qui ne seraient « pas nombreux à avoir le sourire », et qu'elle voit comme responsables des difficultés qu'ont les jeunes femmes à trouver un époux. «Trop égoïstes » ou parlant « leur propre langue », « très difficiles à comprendre », ils se révéleraient également incapables de sentiments. Ses observations poursuivent ses questionnements précédents : Mais pourquoi n'ont-ils pas le sourire, ces jeunes gens qui ont "tout" eu ? Mais pourquoi divorcent-ils, ces couples qui se sont choisis ? On peut lire là encore l'écart — socialement construit et très visible — entre les positions imposées aux unes et aux autres, et les attentes et contraintes concurrentes qui pèsent sur chacun en fonction de son sexe. Voir ainsi se démultiplier les incompréhensions telles que celles formulées par la marieuse LIU Ting est très révélateur. Ses questions permettent, elles-aussi, de sortir des positions simplistes et des discours uniformisants tenus à propos de la Chine contemporaine, à commencer par ceux tenus en Chine même. L'expression de ces "incompréhensions", en défaisant les apparences d'unité et les discours culturels, nous fait pénétrer la construction des relations, la matière concrète de leur politique.

3 mai 2010, centre principal de l'agence de l'Humanité Aimante

C'est un appartement immense. Il s'agit d'un second bureau de l'agence tenu par la mère de GUI Dan, Mme CHEN, situé à l'autre bout de la ville. On y trouve

accrochés aux murs deux ou trois fanions de remerciements offerts par des clients satisfaits [du même type que celui précédemment décrit à propos de l'agence *Une rencontre pour un siècle*]. À l'arrière, une salle est organisée pour des sessions de rencontres collectives qui sont parfois organisées sur place. « Les week-ends, c'est plein à craquer », assure Mme CHEN. Elle m'installe alors à une table pour bavarder deux minutes, et souhaite visiblement me questionner sur quelque chose qui la préoccupe. Elle aimerait savoir comment sont réglés les problèmes psychologiques des jeunes gens en Europe, car ils sont selon elle extrêmement nombreux ici. Une question à laquelle je suis bien incapable de répondre. Visiblement cependant, cette question la tourmente, même si elle n'en dit pas plus. Elle en parlait avec une amie au moment de mon arrivée. Elles évoquaient alors ensemble un jeune homme qui ne donnait « vraiment pas le sentiment d'être en sécurité [en sa présence] » (*ān quán gǎn* 安全感)[86]. « En plus, ajoutait Mme CHEN, ce genre de personne change après s'être marié, et c'est pire... ». Quelques minutes après cette conversation, et alors qu'elle est déjà repartie à ses occupations, une jeune femme née en 1977 et titulaire d'une licence appelle pour prendre des renseignements et s'inscrire. Je l'entends alors lui répondre sans détour, et avec une forme d'autorité et de dureté qu'on attendrait plus dans le cadre d'une relation d'une supérieure à une obligée que dans le cadre d'une relation commerciale, que les filles dans son cas sont « extrêmement nombreuses », et que « ce ne serait vraiment pas facile »...

La marieuse se donne pour rôle de gérer les problèmes de son époque, d'en faire prendre conscience à ses interlocuteurs, avec le souci moral d'exercer une "responsabilité" sur les relations sociales dont elle se donne la charge. Elle prend son rôle au sérieux. Les fiches accumulées dans ses classeurs lui confère à la fois une vision d'ensemble[87]— une perspective quantitative et quasi-sociologique de la situation — et un pouvoir, qui lui vaut autant de reconnaissance sociale que de reproches. Sa médiation la politise, elle en fait un "cadre" par lequel transitent et se mettent en relation les problématiques de son époque.

Le court enchaînement présenté dans cet extrait de journal précédent n'est bien sûr qu'un exemple. Mais il illustre terriblement l'impression générale que laissent les visites à ces agences. Celle de parents de jeunes femmes qui arrivent angoissés et auxquels on rend "service", et de jeunes hommes "de qualité" invisibles et rares que l'on ne comprend pas et ne

86 Cet aspect est d'autant plus important par le fait que le « sentiment de sécurité » est un attribut souvent associé à la virilité en Chine contemporaine. Le fait qu'un jeune homme donne au contraire le sentiment de *ne pas* être en sécurité s'avère donc évidemment doublement stigmatisant, en tant qu'homme autant qu'en tant que personne.

87 Dans une autre agence matrimoniale visitée dont je n'ai pas parlé, car celle-ci s'occupait principalement de divorcés, la cliente d'une soixantaine d'années qui m'y conduisait m'avait parlé avec beaucoup d'emphase du fait que la puissance des marieuses était liée aux placards plein de fiches de renseignements dont elles disposaient, et auxquelles personne d'autre ne pouvait accéder.

parvient pas à satisfaire, ou qui sont au contraire considérés comme de trop basse qualité et trop peu fiables. Pourtant, comme les discours généraux et les données statistiques en attestent, on pourrait s'attendre à ce que le marché matrimonial de la Chine contemporaine soit un marché "féminin", dans lequel les femmes, statistiquement moins nombreuses depuis l'instauration de la politique de l'enfant unique, aient le choix. Observer l'abîme entre ce à quoi les discours communs conduisent à s'attendre et l'angoisse effarante de ces parents de jeunes femmes — que nous rencontrerons bien plus nombreux encore au chapitre suivant —, c'est noter que le marché matrimonial de la Chine contemporaine n'est pas uniforme, mais profondément différencié. Et que la position relative des hommes et des femmes, leur apprentissage relatif de la sexualité et de la vie matrimoniale, pèsent ici beaucoup plus lourd que la situation statistique globale prise à l'échelle nationale, peu représentative des problématiques du monde chinois urbain contemporain. La fréquentation des agences matrimoniales, tout comme celle des réunions de *xiāngqīn*, ne permet évidemment de percevoir qu'une partie, limitée et relativement privilégiée de ce marché matrimonial. Mais elle nous permet d'avoir une vision très concrète de leur complexité, et des questions et inquiétudes qui s'y rencontrent à propos de ces nouvelles générations qu'on « ne comprend pas ».

Une marieuse face au trouble

C'est à un trouble social que les marieuses, les parents et les jeunes gens, se confrontent, lorsqu'ils essayent ensemble de satisfaire aux aspirations auxquelles la vie sociale urbaine exige que la nouvelle génération se conforme, et auxquelles bien peu sont en mesure de résister[88]. Ce trouble ne se limite pas à la situation provisoire des jeunes célibataires, il traverse l'ensemble du corps social. La fréquentation des agences matrimoniales et l'interrogation des transformations du *xiāngqīn* sont à cet égard profondément heuristiques. Les angoisses et les peines qu'on y rencontre dépassent de très loin les problématiques de la transition vers l'âge adulte. Pour le saisir, il nous faut à la fois donner crédit aux émotions qui y sont exprimées, souvent avec franchise, par l'ensemble des acteurs concernés, et ne pas séparer celles-ci du contexte général d'hyper compétition qui,

88 J'ai rencontré au cours de ma recherche quelques rares cas de célibataires de plus de trente ans déclarant explicitement ne pas souhaiter se marier. Ils n'entrent cependant pas, à l'évidence, dans le cadre d'une recherche portant sur un *xiāngqīn* auquel ils refusent de se soumettre, et je n'en parle donc pas ici.

seul, peut véritablement nous aider à les comprendre. Ce n'est que lorsque ces expériences intimes et l'univers social élargi qui leur donne corps sont pensées ensemble, que ce contrechamp concret d'une Chine trop souvent ensevelie sous le poids de statistiques économiques "miraculeuses", prend tout son sens.

11 mars 2010, Agence de l'Humanité Aimante

LIU Ting me fait part de ses questionnements et réflexions sur l'écart entre le nombre d'inscrits de sexe féminin (deux mille) et masculin (mille deux cents), toujours à peu près similaire quelle que soit la catégorie d'âge. Elle m'explique que « normalement », les hommes cherchent des femmes ayant entre trois et cinq ans de moins qu'eux[89]. Mais que cet écart tend à s'accentuer, que la norme devient entre cinq et huit, et que nombreux sont les hommes, surtout plus âgés, à chercher une femme d'au moins une dizaine d'années plus jeune. Surtout, ils *peuvent* le faire, car c'est devenu acceptable, et que leur position sociale le leur permet, insiste t-elle. Mais pour elle, ils sont trop égoïstes, les femmes ne veulent pas d'époux de dix ans plus âgés, et c'est pour cette raison que tant de femmes sont inscrites en tant que célibataires et ne trouvent pas de conjoint[90].

Alors qu'elle m'explique cela, une dame de 43 ans, d'apparence assez jeune et très apprêtée, mais aux yeux très tristes et ayant assurément fraichement pleurés, arrive pour s'inscrire à l'agence. LIU Ting la prend en charge. La dame explique s'être également inscrite ailleurs, mais tout faire pour multiplier ses chances. Elle a divorcée il y a peu de temps. Sa fille a été confiée à la tutelle de son ex-époux, mais il a des problèmes d'argent, et c'est donc elle qui assume son éducation presque seule. LIU Ting l'écoute attentivement, puis lui demande si elle a encore ses parents (qui seraient donc dépendants et dont il faudrait également assumer la charge). La cliente a encore son père. La conseillère lui demande également le *hùkǒu* qu'elle souhaiterait que possède son futur époux. « Quelqu'un du Sichuan, c'est bon », répond celle-ci. Après la conversation que nous venions tout juste d'avoir, je suis alors très surpris d'entendre LIU Ting lui recommander directement de choisir un homme d'une dizaine d'années son aîné. Il lui sera ainsi plus facile de trouver un époux, car celui-ci aura « de meilleures conditions » — de revenu et de vie —, lui dit-elle d'un souffle. Mais la dame, l'air éploré, n'en a

89 L'importance de la question de l'augmentation rapide de l'écart générationnel et des différences d'expériences entre celles-ci à l'heure d'une transition sociale accélérée est soulignée in KLEINMAN & all., 2011 : 19.

90 Dans une enquête publiée en 2004 sur les questions de sexualité en Chine, PAN Suiming et ses co-éditeurs. notent pour leur part plutôt un resserrement de l'écart d'âge entre les époux que leur accentuation depuis le lancement des réformes d'ouvertures. D'après eux,

> « il est peu probable que cela soit dû à une modification des normes de choix des hommes, mais plutôt au fait que le développement social a été très rapide au cours des vingt dernières années. En cinq années peut déjà être advenu un fossé générationnel très important » (PAN & all., 2004 : 160).

Cependant, ces mesures ne s'opposent pas nécessairement aux observations de LIU Ting à cet égard, les clients des agences, ou les participants aux réunions des parcs, ne représentant pas l'ensemble de la population, mais plutôt une fraction, plus privilégiée, de celle-ci.

vraiment pas envie, et ce conseil ne semble que renforcer le malaise qui était déjà lisible sur son visage lors de son arrivée. Elle a peur de rencontrer des problèmes de communication avec un homme de dix ans de plus qu'elle. Elle préférerait qu'il n'y ait pas tant d'écart entre eux. Finalement, elle se résout à fixer comme limite maximale pour sa recherche l'âge de cinquante ans. Au bout de quelques minutes, et après avoir repris en partie le contrôle de ses émotions, elle tente d'afficher une meilleure contenance, visiblement inquiète de l'image qu'elle donne d'elle-même, et de ma présence témoin. Elle me regarde et me demande, un joli sourire légèrement troublé sur les lèvres, de « ne pas emporter son petit secret en France » ; que je lui présente mes excuses pour trahir ici, mais l'anonymat lui est garanti. Elle poursuit alors son histoire auprès de LIU Ting : « Aujourd'hui, je suis venue car j'étais un peu malheureuse. J'ai été sur internet et j'ai vu votre agence. Mais, vous êtes plus âgée que moi, vous pouvez me comprendre. Est-ce que vous pourriez m'aider, mais que si vous ne trouviez pas ou que je trouve seule, vous pourriez me rembourser ? » En face d'elle, LIU Ting a l'air compatissante. Elle lui parle discrètement à voix basse, puis l'entraîne à l'extérieur de l'agence, en la soutenant, bras dessus, bras dessous. À son retour, elle m'expliquera l'avoir juste inscrite pour la somme minimale de 20 yuans. On ne fera donc normalement pas pour elle de recherche particulière, me dit-elle, même si elle semble me dire silencieusement qu'elle fera peut-être une exception pour cette dame très touchante à laquelle elle aura en tout cas visiblement cherché à apporter un réconfort moral provisoire.

Sans doute est-ce par l'examen de ce type de cas, très commun, que l'on est le plus à même de saisir la teneur de ce qu'il se passe aujourd'hui sur le marché matrimonial en Chine, et sur le rôle qu'y jouent ces "intermédiaires", dont le fond de commerce repose précisément sur ces inquiétudes et ces désespoirs, au point de parfois se voir profondément méprisés pour leur profession. Que peut-on tirer de cet exemple ? Bien entendu, partout, des couples divorcent. Il n'y a là rien de spécifique à la Chine ; ni bien sûr dans le fait que des gens y souffrent pour des raisons sentimentales. Des familles rencontrent des difficultés économiques, se déchirent. Des pères cessent de payer la pension qu'ils doivent parce qu'ils n'en ont plus les moyens ou ne le souhaitent plus. Des hommes plus âgés préfèrent des femmes plus jeunes. Rien de cela n'est concrètement "chinois".

Pourtant, de telles situations ne sont pas en dehors de l'histoire. Ni les attentes concrètes à l'égard de la réussite et du mariage exprimées ici. Ni même le rôle de marieuse qui — malgré l'ancienneté des *méirén* — n'est pas réductible à une tradition. Sous une forme réinventée à partir d'une figure de la tradition chinoise, des moyens technologiques de notre époque, et de l'idéologie matérialiste à laquelle est aujourd'hui largement abandonnée la

Chine, la résurgence de l'institution des intermédiaires représente l'invention contemporaine d'une institution contemporaine résolvant des problématiques elles aussi contemporaines.

Le récit présenté ci-dessus réfute au moins l'image d'une Chine asentimentale et froide que nous avons examiné au premier chapitre. Et s'il ne servait qu'à cela, il serait déjà en soi utile. Il nous fait aussi plonger dans des réalités bien peu reluisantes. Cette dame de quarante-trois ans qui vient à la recherche d'un époux doit surtout "s'en sortir", trouver le moyen de se nourrir, d'assurer l'éducation de sa fille et la subsistance d'un père âgé. Tout la contraint à s'inscrire dans une logique de compétition et à se "vendre" sous un jour attrayant à un mari de « 50 ans au plus » qui aura le choix entre elle et des femmes plus jeunes puisque son statut fait qu'il « le peut », pour reprendre les mots de LIU Ting.

Par ce récit, le rôle des marieuses de ces agences se voit redessiné. Il y gagne en complexité, en humanité, et en épaisseur. Mais on ne peut échapper à la question : en recommandant à cette cliente en peine exactement ce qu'elle dénonçait quelques minutes plus tôt — choisir un homme de dix ans plus âgé — que fait la marieuse, et quel rôle joue t-elle ? Qui donne donc à ses clients masculins la possibilité d'avoir de telles exigences, en la rendant normale aux clientes ? Et surtout, qui en fait une norme opposable aux sentiments individuels ? LIU Ting participe ici évidemment à la normalisation du phénomène qu'elle dénonce. L'empathie dont elle semble faire preuve à l'égard de sa cliente laisse voir qu'elle le fait, d'une certaine façon, pour lui faciliter les choses, en la préparant moralement à accepter un choix qui n'avait pas nécessairement sa préférence, mais auquel elle risque d'avoir à se soumettre étant donné sa situation. Et il lui faut aussi faire avec un "marché" dont elle est tributaire. Elle peut bien me dénoncer en privé l'évolution qu'elle constate, tenir le même discours à sa cliente ne la sortirait sans doute pas d'affaire à titre individuel. L'énonciatrice de la règle et sa dénonciatrice sont dès lors une seule et même personne. La conseillère est ici contrainte par un contexte dont elle est consciemment actrice à mettre en actes et à concrétiser une dynamique qu'elle incorpore malgré elle. Une ambiguïté similaire se retrouve dans le jeu sentimental qui fonde son travail d'accompagnement : le registre sensible qu'elle adopte à l'égard de sa cliente prend corps dans un cadre commercial explicite. C'est d'ailleurs au même titre l'un des enjeux légitimes de leur conversation : « vous pourriez me rembourser ? »,

demande la cliente. Cela ne signifie pas, pourtant, que les affects présents ici soient hypocrites, et que leur seule vérité puisse être réduite à l'échange économique qui leur tient lieu de cadre. « Vous pouvez me comprendre », ajoute t-elle, en faisant explicitement appel à l'empathie de la marieuse face à elle, et non pas simplement à un service marchand. Il s'agit certes d'économie, pour les deux parties, mais l'enjeu économique n'est visiblement qu'un moyen ici au service d'autre chose.

CONCLUSION : UNE INSTITUTION RÉGULATRICE

Au premier chapitre, nous avions vu le caractère hautement politisé de l'importance de l'amour dans le marché matrimonial chinois. Ce second chapitre s'est organisé autour d'un autre enjeu symboliquement central : la place qu'y jouent les marieuses, et la teneur de leur lien à l'ancêtre traditionnelle qui leur est assignée, la *méirén*. Pour poursuivre l'exploration des pratiques d'intermédiation, il fallait comprendre la place des agences matrimoniales dans l'espace symbolique, culturel, et politique, de la société chinoise. Après avoir découvert la présence de ces professionnelles de l'intermédiation dans les parcs où je commençais mon travail, je les ai suivies dans leur travail, et je me suis confronté au fait qu'elles soient souvent rattachées à la tradition archaïque des *méirén*. Observant que leur lien à cette tradition était discuté, et même d'une certaine manière disputé, j'ai repris les aspects connus des pratiques de la Chine ancienne auxquelles ce vocabulaire renvoie. Je l'ai fait à partir de travaux d'historiens chinois contemporains, qui retracent comment le rôle de l'intermédiaire matrimoniale a été imposé par les institutions pré-impériales comme mode de normalisation des mœurs sexuels, il y a au moins deux mille cinq cents ans. Les auteurs contemporains cités justifiant par ces textes antiques la persistance de telles pratiques aujourd'hui, j'ai ensuite repris les travaux anciens de Marcel GRANET, qui montrait au début du siècle que l'interprétation à donner aux textes classiques portant sur ce thème avaient fait l'objet de manipulations politiques quasi-constantes depuis près de deux millénaires. Me démarquant alors de l'objectif visant à chercher dans ces textes la trace de pratiques réelles archaïques, pour essayer de les relier à celles d'aujourd'hui, je me suis plutôt attardé sur l'usage rhétorique de ces textes comme base de justification symbolique pour des pratiques actuelles. Rappelant enfin l'opposition initiale des réformateurs communistes aux pratiques

d'intermédiation, interdites à Yan'an dès les années 1930 et à travers toute la Chine ensuite, j'ai souligné comment l'action de l'État communiste avait progressivement évolué en direction d'un encadrement administratif de l'intermédiation matrimoniale. Notamment par le développement d'agences matrimoniales, apparues sans vraiment rencontrer d'opposition politique depuis les années 1980, et aujourd'hui régulées plutôt que censurées. J'ai démontré cette évolution historique à partir de documents administratifs attestant de la progressive inflexion de la volonté politique, de l'interdiction initiale à la tentative d'encadrement d'un développement visiblement irrépressible et mal contrôlé.

La seconde partie du chapitre nous a fait directement entrer dans les agences. J'ai décrit le travail d'image publique produit par les fondatrices de l'agence la plus connue de Chengdu, leur mise en scène médiatique, et la manière dont ces agences commerciales insistent sur leur inscription dans une tradition et dans des pratiques sincères, incarnées par Mme CHEN, lorsqu'elle a ouvert une agence pour régler — avec succès — le "problème" du célibat de sa fille, GUI Dan. J'ai souligné en retour comment leur rattachement à la figure des marieuses de la Chine traditionnelle était diversement utilisé ou contesté, selon qu'elles-mêmes, les médias, ou le public des parcs, soit l'auteur des discours à leur propos. Mes descriptions ont eu pour but de rendre compte de la manière dont on pouvait les rencontrer de manière très concrète. J'ai traduit leur tract et rendu compte de leurs interactions avec les parents. Travaillant auprès d'elles, j'ai examiné comment sa passaient l'inscription en agence et la recherche, le détail des critères y prévalant, la manière dont ils sont discutés, et les justifications en fonction desquelles les parents qui les fréquentent justifient ce recours. Le mode de mise en relation et d'évaluation des candidats en amont des rencontres ont été passé en revue. Au cœur de ces démarches, l'articulation constante entre des aspects très personnels, affectifs ou sentimentaux, et les responsabilités économiques liées à l'établissement d'une union, ont été régulièrement embrassés avec leur complexité. Ainsi, j'ai explicitement évité la réduction du marché matrimonial à l'un ou l'autre aspect, en affirmant au contraire le caractère très sensible de l'articulation entre ces deux pôles. Les explications opposées — sentimentale d'une part, économique d'autre part — fournies par deux jeunes gens travaillant dans une agence en ligne, ont notamment permis d'incarner cette ambivalence, et de mieux saisir la subtilité des difficultés rencontrées par les nouvelles générations — tenant autant à des

blessures d'ego individuelles qu'à des problèmes alimentaires très concrets. J'ai ainsi voulu rendre compte de comment ces situations plaçaient chacun à l'un des nombreux entrecroisements possibles entre sentimentalité raisonnable et économie sentimentale.

De manière similaire, l'articulation constante, dans les discours tenus à propos du mode de choix du conjoint en Chine, entre le présent et le passé, apparait au final comme un enjeu essentiel de la définition symbolique de la place des marieuses, mais aussi plus généralement de l'intermédiation. Pour le comprendre, j'ai mis en regard les explications culturelles ou proverbiales qui m'étaient données et les explications statistiques et économiques, dans le but de parvenir encore une fois à une appréciation plus sensible des situations, qui ne fasse pas fi des ressentis individuels. Alternant entre les discours qui m'étaient tenus et les situations concrètes relevées, j'ai essayé de penser la fonction sociale de ces marieuses réinventées dans un champ qui ne soit ni celui d'une vision sentimentale de la tradition, ni celui d'une approche limitée à la vénalité de leur activité commerciale. La marieuse apparait alors comme une figure particulièrement intéressante pour observer comment le passage entre les générations est opéré, et comment les bouleversements de l'époque sont appréhendés collectivement. À travers ce personnage, ce sont les transformations en cours qui apparaissent, et une possibilité de les appréhender de manière concrète qui émerge.

Ce rôle compréhensif de gestion du présent, d'intermédiation entre les époques autant qu'entre les hommes, que jouent les marieuses n'existe assurément pas qu'en Chine. J'ai cité pour le montrer des pratiques connues ailleurs en Asie, comme au Japon et en Corée, où l'évolution du mode de choix du conjoint n'a pas non plus fait disparaitre ces figures. En Inde, Véronique PACHE-HUBER montre l'émergence récente de *marriage fairs* qui — tout en permettant de prolonger des modes de régulations matrimoniaux anciens à l'intérieur des castes — a également profondément transformé ceux-ci (PACHE-HUBER, 1998 ; 2002 ; 2004). De tels exemples laissent entrevoir l'importance d'institutions sociales permettant aux relations sociales de s'établir à nouveau, lorsque les points de repères des époques précédentes se voient bouleversés par des transformations économiques et politiques importantes. Ils montrent une fois encore que le présent est moins une répétition du passé avec des moyens différents que sa réinvention sous le nom bien pratique de la tradition.

Quelle place occupent alors les marieuses des agences dans la redistribution des normes relationnelles en cours en Chine contemporaine, prises entre des affects bien réels et la

recherche de profits économiques ? Une réponse univoque serait maladroite, au vu du rôle complexe que les récits réunis dans ce chapitre en tissent, et alors qu'il est aisé d'observer que c'est au cœur de relations inter-individuelles concrètes que la teneur quotidienne de leurs activités se dessine. Les émotions déployées au gré des échanges ne s'affranchissent jamais des contraintes sociales, dont la prise en compte apparait à chaque étape de l'intermédiation professionnelle. Le soutien que les marieuses apportent n'est pas non plus distribué gratuitement. Pourtant, leur accompagnement affectif ne peut pas être simplement réduit au caractère hypocrite d'une opération commerciale superficielle. Les marieuses des agences matrimoniales contemporaines ne correspondent sans doute ni aux amatrices éclairées ou aux "spécialistes" imaginées "d'autrefois", ni à l'image d'exploiteuses vénales et indignes dont certains parents les accablent aujourd'hui. Elles éclairent en revanche avec force les problématiques auxquelles les habitants de la Chine contemporaine sont confrontés.

L'interaction, au cœur du *xiāngqīn* moderne, entre logique du marché et enjeux sentimentaux, est également perceptible ailleurs que dans ces agences. À la manière de ces réunions parentales où j'avais découvert ces marieuses dès ma première participation, et vers lesquelles je vais à présent me tourner. En mars 2010, une mère participant à la réunion du parc du Peuple de Chengdu, qui souhaitait démarquer ses recherches personnelles de celles des marieuses professionnelles, dont je venais d'arriver, m'avait affirmé avec force : « les agences, c'est les agences, ici c'est ici ». La porte des agences refermées, il est temps de partir à la découverte de cet "ici".

3. Les réunions parentales de xiāngqīn

Angoisses sociales, espoirs personnels, et concurrence des célibats

> « Nous sommes donc en guerre les uns contre les autres ; un front de bataille traverse la société tout entière, continûment et en permanence, et c'est ce front de bataille qui place chacun de nous dans un camp ou dans un autre. Il n'y a pas de sujet neutre. On est forcément l'adversaire de quelqu'un. »
>
> Michel FOUCAULT,
> *« Il faut défendre la société »*, 1997 : 44.

Chengdu, parc du Peuple, 18 novembre 2009

Quatorze heures : une centaine de parents sont déjà rassemblés là, au long d'un des axes principaux qui traversent le parc, au centre de la ville, pour tenter de trouver un parti pour un enfant — le plus souvent unique — dont le célibat prolongé les inquiète. Malgré un temps assez froid, leur nombre se démultipliera tout au long de l'après-midi. Au milieu de cette foule, les agences matrimoniales passent en distribuant leurs prospectus, abordent les participants, enregistrent rapidement des informations sur les enfants concernés et le moyen de contacter la famille. Quelques dizaines d'annonces — souvent rédigées d'une belle calligraphie symbolisant le niveau de culture familiale — sont suspendues le long d'une allée. Elles sont attachées par de simples pinces à linge à une ficelle qui court entre des tiges de bambous, plantées le long du bosquet qui sépare l'espace occupé par la réunion du reste du parc.

La plupart des affichettes concernent des trentenaires. Mais de nombreux parents venus simplement pour tenter leur chance en bavardant sont là pour des enfants plus jeunes, en particulier pour les filles, dès 22 ou 23 ans. Les jeunes célibataires concernés, eux, n'ont pas l'air d'être là, mais des trentenaires en promenade prennent quand même les tracts qu'on leur tend, l'air de rien, en passant. De nombreuses mamans m'abordent pour savoir si je cherche "une amie", à quoi je réponds toujours par la négative en expliquant l'objet de ma démarche. Ça n'empêche pas les rumeurs. Soudain, alors que ma présence a provoqué un attroupement de curieux qui pensent que je cherche une compagne — ce que je m'efforce de démentir tout en posant mes questions — un homme énervé fend la foule, criant que je n'ai pas le droit de chercher ici une petite amie comme ça. Les

gens autour de moi le repoussent, et le renvoient en disant simplement que je "plaisantais", sans me demander mon avis ni que je puisse ajouter quoi que ce soit. À la fois parce que je suis débordé et pressé de toutes parts par d'autres parents se renseignant sur le motif de ma présence, et parce que la relative violence de l'intervention de cet inconnu m'a laissé sans voix. Après l'avoir repoussé, voyant mon trouble, ceux qui m'entourent me disent de ne pas y prêter attention, qu'il s'agissait simplement de quelqu'un d'impoli « comme il y en a partout ». Devant moi, une mère souhaitant me rassurer me dit de ne pas m'en préoccuper, car la plupart des gens ne sont pas comme cela, et elle s'exclame, en désignant la foule autour venu écouter pour savoir ce que je cherchais : « Vois comme les Chinois sont bons, si tu voulais te marier, tout le monde ici serait prêt à te donner sa fille ! »

Cet extrait de journal de terrain, qui date de l'une de mes premières visites à une réunion parentale de *xiāngqīn*, nous y fait rentrer de plain-pied comme j'y suis entré moi-même. Il permet de cerner immédiatement ce à quoi on peut s'y trouver confronté. Le surprenant énervement de cet homme, qui interpelle la légitimité de ma présence sans en connaître le motif, offre un premier exemple. Le discours d'une mère se voulant rassurante et me disant que « tout le monde » ici serait prêt à me *donner* sa fille — en mariage — un second. Dans les deux cas, ces propos étaient loin d'être anodins, mais qu'en faire ? Quels enjeux se trouvent engagés dans ces réunions ? Résoudre ces premières questions, et celles qui n'allaient pas tarder à les suivre, est l'ambition de ce chapitre.

C'est sous la forme de rassemblements comme celui partiellement relaté ici que l'univers contemporain du *xiāngqīn* se donne aujourd'hui le plus publiquement à voir[91]. L'ampleur de leur développement au cours des dernières années a suscité énormément de curiosité médiatique, et les articles de la presse chinoise comme internationale consacrés à ce

91 Ces réunions de *xiāngqīn* sont désignées sous différents termes équivalents. On les rencontre indifféremment sous ceux de *xiāngqīn huì* 相亲会 (réunion de *xiāngqīn*), *fùmǔ xiāngqīn huì* 父母相亲会 (réunions parentales de *xiāngqīn*), *jítǐ xiāngqīn* 集体相亲 (*xiāngqīn* collectif), *xiāngqīn jíshì* 相亲集市 (marché du conjoint), ou encore *xiāngqīn tuán* 相亲团 (groupe de *xiāngqīn*). L'usage de l'expression « foire aux célibataires », occasionnellement employée en France par quelques journalistes pour décrire les réunions de ces parcs, est problématique et imprécis, et je n'en ferai donc pas ici usage. Deux raisons à cela : d'une part, ce terme renvoie, dans les campagnes françaises, à l'organisation de rencontres entre des adultes personnellement présents, et qui y sont donc leurs propres représentants ; d'autre part, l'usage même du terme de « foire » risquerait de paraître restreindre la traduction du terme de *xiāngqīn* à la description de réunions, alors que les pratiques de « familiarisation mutuelle » auxquelles renvoie le *xiāngqīn* ne sauraient en aucun cas être limitées à ces rencontres. De façon similaire, réduire les pratiques du *xiāngqīn* à l'idée d'un « marché matrimonial » serait réduire les échanges concernés à leur dimension d'économie sexuelle et reproductive, là où il me semble que le *xiāngqīn* dépasse dans les faits très largement ces premiers et évidents enjeux.

phénomène de la Chine contemporaine sont pléthore et faciles d'accès[92]. Le plus souvent, leurs auteurs — même quand ils sont Chinois — adoptent pour les décrire une posture "exotisante", qui confine ces réunions à leur apparente étrangeté, sans permettre de saisir le point de vue de leurs participants. La compréhension et la description proposées dans ce chapitre s'attacheront au contraire à défaire ce caractère "pittoresque", pour lui privilégier la compréhension des raisons qui les expliquent et des principes qui les organisent. Car ces réunions sont avant tout un fait actuel. C'est au cours de la décennie 2000 que ce phénomène a pris cette envergure à travers les parcs des grandes villes du pays. C'est dans ce contexte actuel qu'il faut les examiner.

Que s'y passe t-il ? S'y rencontrent à horaires fixes des parents d'enfants qui sont en règle générale célibataires, même s'il arrive qu'on y croise également des parents tout simplement mécontents du partenaire déjà choisi par leur enfant, et qui s'y rendent donc dans l'espoir de lui en débusquer un autre. Les jeunes gens qui y sont représentés par leurs familles sont en général considérés comme de « très bons enfants », c'est à dire très disciplinés et travailleurs. On les désigne parfois par l'expression *sān gāo* 三高, c'est à dire « les trois "élevés" » : salaire élevé, âge élevé, diplôme élevé (高收入，高学历，高年龄) (HU, 2007 : 59 ; LUO & XU, 2009 : 15). Si les premier et dernier critères sont considérés comme des qualités, l'âge est en revanche un motif d'inquiétude, que les deux premières qualités ne contrebalancent pas nécessairement, surtout concernant les jeunes femmes. Toutes ces belles qualités n'empêchent pas leurs parents de se faire du souci pour eux. Monsieur ZHEN, un père rencontré à plusieurs reprises dans les réunions de Chengdu à la fin de l'année 2009, l'exprime clairement : « comme dans notre génération, chacun n'a qu'un enfant, la question de son mariage est devenue très importante ». À leurs yeux, les jeunes gens concernés ne s'inquiètent pas assez du problème. Certains seraient trop timides ou renfermés sur eux-mêmes, générant de fortes inquiétudes chez leurs parents, qui s'angoissent en voyant leur âge avancer. Leurs responsabilités professionnelles ne laisseraient également aucun répit à ces brillants jeunes adultes pour s'investir dans la construction d'une vie de famille, ou pour faire des rencontres. « Ils ne font que des allers-retours entre le travail et la maison », entend-on fréquemment. « Leurs patrons se moquent du fait qu'ils n'aient pas de temps pour s'occuper de

92 Le terme de *xiāngqīn* n'est, à ma connaissance, jamais cité dans les articles de la presse internationale. En français, on y emploie plutôt des expressions comme « marché aux célibataires » ou « foire aux célibataires » (cf. note précédente).

se marier ! », ajoute à l'occasion une mère indignée. Les premiers concernés sont toujours décrits comme travaillant beaucoup, ce qui expliquerait leur manque de temps et d'occasions pour rencontrer de nouvelles personnes, et, par conséquent, leur célibat tardif. L'absence quasi totale dans la société chinoise contemporaine de modes explicites de "cour amoureuse" (*courtship*) semble également être l'une des causes de ces situations. La possibilité d'entrer directement en relation avec des inconnus pour des raisons privées, en particulier pour des jeunes gens de très haut niveau d'éducation et donc de très haut niveau de "correction", est taboue. Elle fait d'eux les victimes directes de normes de bonne conduite et de réserve sociale, que ne rencontrent pas obligatoirement de la même façon les jeunes issus de milieux sociaux plus "populaires". Je reviendrai sur la question de cette "timidité" supposée et du "débordement" professionnel des jeunes gens au cours des prochains chapitres. Tenons-nous en à leurs justifications pour l'instant.

Certains parents voient malgré tout, l'existence de telles réunions comme un "progrès". Pour eux, elles démontrent que la société est plus ouverte. Les participants dépassent leur honte, et assument ces difficultés d'ordre privé au lieu de les taire. Ils s'y rendent pour en discuter et tenter de trouver une solution. D'autres, au contraire, lisent dans le phénomène le signe d'un recul, puisqu'il signifie avant tout que les "jeunes" travaillent aujourd'hui tellement qu'ils n'ont plus aucun temps pour trouver quelqu'un par eux-mêmes, et qu'il leur faut se substituer à eux.

I. HISTOIRE ET FONCTIONNEMENT DU XIĀNGQĪN PARENTAL

A) Des réunions récentes

L'histoire des rassemblements de parents d'enfants célibataires dans les parcs urbains est difficile à dater de manière précise. Les réunions de *xiāngqīn* se trouvent intriquées dans des généalogies comprenant des temporalités et des géographies plurielles, occasionnellement politiques. Nombre des participants questionnés sur leur origine situaient en tous cas leur naissance au moment où ils avaient vu, ou lu, pour la première fois un reportage sur elles, ou à une date proche de celle à laquelle ils les avaient découvertes au cours d'une simple

promenade dans un parc. La célébrité — devenue internationale — de la réunion de Shanghai a tendu à faire interpréter ces pratiques comme une spécificité de cette ville, fait clairement démenti par les témoignages que j'ai pu récolter. Plus généralement, on pourrait dire que cette pratique ne devient visible, pour chacun, qu'au moment où il se voit concerné par elle. Ce qui nous donne la précieuse indication que celle-ci ne possède pas encore vraiment de caractère socialement "habituel". Le renouvellement constant des participants aidant, il est commun d'entendre dire que la réunion n'a que quelques mois d'ancienneté, ou est qu'elle est apparue « l'année précédente », qu'elle est « nouvelle », sans pouvoir donner à cette "nouveauté" un autre sens que celui qu'elle prend dans le cadre de perspectives individuelles. De nombreuses personnes situent cependant de manière plus réaliste leur origine autour de l'année 2005. HAN Na 韩娜, journaliste chinoise ayant publié plusieurs articles mieux informés et construits que ne le sont la plupart des publications sur les réunions de *xiāngqīn* parentales, date leur naissance du mois d'octobre 2004. Elle l'explique à partir de l'organisation, par le journal *Pékin Soir* 北京晚报, d'un point de rencontres entre parents dans le Parc du Lac du Dragon 龙潭湖公园, où ceux-ci auraient naturellement commencé à engager la conversation sur le problème du mariage de leurs enfants (HAN, 2011). La sociologue SUN Peidong leur donne la même origine, et note une formalisation des réunions de *xiāngqīn* shanghaiennes à partir de 2005. Mais elle décrit également l'apparition progressive de points de rencontres entre parents autour des pratiquants d'exercices matinaux dès 2003 (SUN, 2013 : 45-6). La plus ancienne participante que j'aie pu rencontrer, à Pékin, m'a également assuré que ces réunions remontaient à l'année 2003[93]. La pratique pourrait cependant être plus ancienne encore, comme en témoigne un documentaire Hong Konguais sur les « incroyables coutumes matrimoniales » chinoises, dont une partie montre des images de rencontres similaires, incluant parents et jeunes gens, dans un parc pékinois non-nommé, visiblement au cours des

93 J'ai reçu ce témoignage de la part d'une dame très âgée, rencontrée au Parc SUN Yatsen le 24 janvier 2010. Celle-ci m'a clairement indiqué avoir commencé à prendre part à ces réunions dès 2003. Celles-ci ont d'après elle tout d'abord commencées au Parc de la Cour de Bambous noirs (*zǐzhú yuàn gōngyuán* 紫竹院公园, au nord-ouest de la ville), dont elles ont ensuite disparu, avant de peu à peu gagner d'autres parcs. Malheureusement, une violente dispute, que je relate plus loin dans ce chapitre, a éclaté entre différents participants de cette réunion alors que je recueillais ce récit, et je n'ai pas été en mesure ensuite de renouer le contact avec cette dame pour obtenir de sa part des éléments d'information plus précis.

années 1980[94]. S'il est difficile de déterminer l'origine exacte du phénomène, il est en revanche certain qu'il a pris une ampleur sans précédent au cours des années 2000, accentuée après 2005 par la multiplication du nombre de reportages journalistiques sur le sujet[95], qui a intensifié à la fois leur fréquentation et leur reproduction à l'échelle nationale. Au-delà des parcs, la pratique de l'intermédiation matrimoniale est en revanche généralement renvoyée à des temps immémoriaux et à des traditions culturelles pluri-millénaires, comme nous avons commencé à le voir au chapitre précédent à partir de l'histoire des marieuses.

Organisation

Parmi l'ensemble des types de « réunions de *xiāngqīn* » que l'on pourrait aujourd'hui relever sur le territoire chinois, ces réunions de parents se distinguent essentiellement par leur indépendance vis-à-vis de toute forme de structure politique, associative, ou commerciale. Elles sont notamment autonomes des agences matrimoniales décrites au chapitre précédent, qui se sont développées de manière parasitaire autour d'elles. À l'inverse, également, des événements massifs de rencontres entre jeunes célibataires, souvent organisés par de grandes marques et des chaînes télévisées qui les retransmettent, on ne voit ici ni sponsor, ni cameraman ou animateur, ni même le moindre embryon d'organisation[96]. Les participants considérant les affaires familiales qu'ils y gèrent comme d'ordre privé, le simple fait d'être porteur d'un appareil photographique, à fortiori d'une caméra, peut occasionnellement générer des réactions de rejet assez véhémentes. Celles-ci sont d'ailleurs parfois visibles au cours des reportages télévisés internationaux consacrés au sujet, où un certain énervement à l'encontre de ces journalistes est perceptible. Je l'ai déjà mentionné dans ce chapitre, ma propre présence a occasionnellement généré des réactions similaires. C'est la raison pour laquelle ce chapitre n'est pas agrémenté des photographies qu'il m'aurait plu d'y prendre. Observant ces réactions,

---

94 Le reportage peut être vu en ligne à l'adresse suivante : https ://www.youtube.com/watch ?v=FHR9F4G0kvc&feature=youtu.be. Les rencontres apparaissent à partir de la cent-vingtième et unième minute.
Je remercie Caroline GRILLOT de me l'avoir signalé.

95 Exemple, avec l'un des premiers articles paru à propos de ces rassemblements, en juillet 2005 : « Les réunions de *xiāngqīn* parentales 父母相亲会 », dans la revue pékinoise « Community 社区 ».

96 Selon HAN Na, citée plus haut, des tentatives d'organisation de ces réunions par des parents « volontaires » (*zhìyuànzhě* 志愿者) auraient existé en 2005. Mais elles auraient disparu avec l'augmentation du nombre de participants, qui aurait rendu caduque leur gestion par de simples volontaires, sans possibilité de contrainte sur un tel nombre de participants (HAN, 2011).

j’ai préféré en abandonner l'idée. La conséquence de cet état d’esprit des participants est qu'ils parviennent à préserver un caractère privé, presque protégé, à leurs rassemblements. Ce malgré le fait qu’elles se tiennent en public, malgré la curiosité qu’elles génèrent, et malgré les activités commerciales qui s'établissent autour d’elles. Nul n’est non plus jusqu'ici en mesure de coordonner ces réunions, celles-ci existant simplement de facto là où des parents se retrouvent, informés par le bouche à oreille. Conséquence de leur caractère non-organisé, ces regroupements peuvent également être occasionnellement conduits à disparaître aussi simplement qu'ils apparaissent, par exemple parce qu'une autre réunion rencontrant un plus grand succès se sera développée au même moment ailleurs dans la ville. Les parents discutent constamment entre eux des jours et des horaires des réunions, du type de personnes qui s'y présentent, comparant leurs avantages respectifs en regard de leur propre recherche. Cette relative spontanéité montre sans doute également combien la rencontre des jeunes gens et leur mariage est une préoccupation sociale importante.

Lieux

Si, à Chengdu, trois sites principaux seulement se partagent ces rencontres, à Pékin, c'est plus d'une dizaine de parcs, de dates et d'horaires différents, qu'il faudrait lister pour avoir un aperçu à peu près exhaustif des réunions de la capitale. J'ai pris part à ces rassemblements sur trois de leurs principaux sites pékinois : le Parc SUN Yatsen (*Zhōngshān gōngyuán* 中山公园) au centre de la ville, celui de l'Étang de Jade (*Yùyuāntán* 玉渊潭) à l'ouest, et celui du Temple du Ciel (*Tiāntán gōngyuán* 天坛公园) au sud-est. Dans la capitale du Sichuan, j'ai fréquenté les trois seuls lieux dont un écho me soit parvenu : le Parc du Peuple (*Rénmín gōngyuán* 人民公园) au centre de la ville, celui de la Nouvelle Chine (*Xīnhuá gōngyuán* 新华公园) à l'est, et celui de l'Étang aux Cent Fleurs (*Bǎihuātán gōngyuán* 百花潭公园) à l'ouest, ce dernier étant plus spécifiquement dédié aux divorcés. Cette fréquentation de lieux parfois assez éloignés géographiquement à travers ces deux cités-capitales (surtout en prenant compte de la congestion importante que les transports de ces villes connaissent), fut également l'occasion de m'apercevoir que je n'étais pas le seul à courir ainsi d'une réunion à une autre, puisque j'ai croisé certains parents sur tous les sites d'une même ville que je pouvais fréquenter. Enfin, il est à noter qu'il y a tous les jours au moins

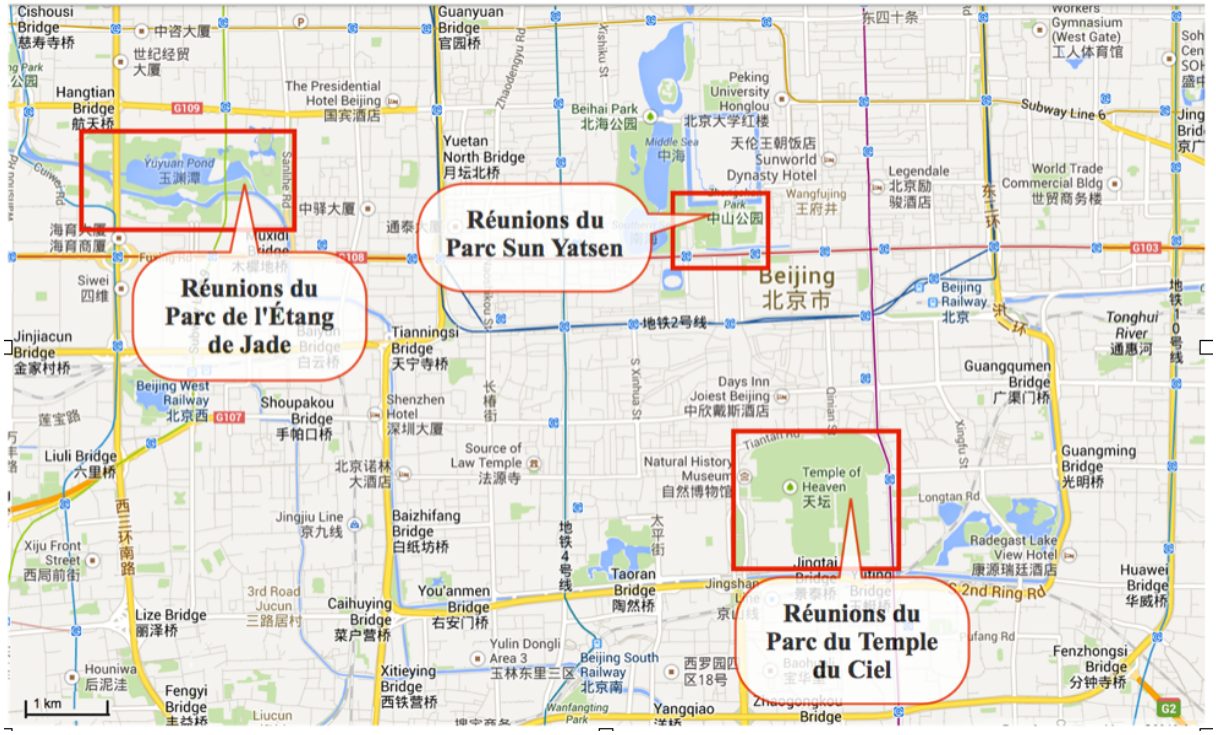
quelques dizaines de parents présents sur les sites des réunions les plus connues, même si leur nombre est alors sans rapport avec ceux des jours où elles sont habituellement signalées, qui peut très rapidement s'élever à plusieurs centaines de participants.

Les modalités d'accès aux parcs publics dans lesquelles ces réunions adviennent diffèrent d'une ville à l'autre. À Chengdu, l'accès y est généralement libre, et la population qui les fréquente est donc relativement hétérogène socialement comme en terme d'âge. À Pékin, en revanche, un droit d'entrée doit souvent être acquitté pour accéder aux différents parcs historiques de la ville. Seules les personnes âgées de plus de soixante-cinq ans disposant d'une carte de résident local en sont exemptées. On rencontre dès lors beaucoup moins de jeunes gens dans les parcs de la capitale nationale que dans ceux de celle du Sichuan[97]. Cette différence a un impact sur l'ambiance de ces parcs. Ceux de Pékin, tout du moins ceux où ont lieu ces réunions, paraissent la plupart du temps assez calmes et organisés, et ces regroupements y ont parfois l'air un peu coupés du reste du monde :

> Pékin, 13 décembre 2009
>
> J'ai passé une bonne partie de l'après-midi au Parc SUN Yatsen, au centre de Pékin, où j'avais vu sur internet que se tenaient les dimanches après-midi des réunions de parents d'enfants célibataires. Il faisait beau, malgré le froid, ce qui était propice à une telle réunion. Malgré tout, à mon arrivée, vers 15h30, j'ai été impressionné par l'aspect compact de la foule, autant que par son calme. Occupant largement une petite place et les allées autour, il y avait là plusieurs centaines de personnes, beaucoup plus qu'à Chengdu [dans une réunion similaire un mois plus tôt], au moins 400 ou 500 aurais-je évalué, mais certainement encore plus. Le parc autour était à peu près désert, et extrêmement silencieux, aussi personne ne semblait-il avoir besoin d'élever la voix, et tout le monde y semblait comme en conciliabules.

97 Il faut ajouter pour donner une information exhaustive que les parcs de Chengdu sont gratuitement accessibles tout au long de l'année, sauf au cours de certaines périodes du printemps et de l'automne où la beauté de la végétation attire de nombreux photographes amateurs qui viennent y exercer leurs talents, et durant lesquelles un droit d'entrée doit donc également y être acquitté. Par ailleurs, à Pékin, ce n'est pas l'accès à la totalité des parcs qui est payant, certains restant gratuits tout au long de l'année. L'ambiance qui y règne peut donc sensiblement varier de l'un à l'autre, tout comme les usages et pratiques populaires qui peuvent y être observés. Les observations ici présentées renvoient principalement aux parcs où celles-ci ont été conduites, nommément cités au paragraphe précédant. Il s'avère qu'à Pékin, les trois réunions fréquentées, qui sont les plus importantes réunions de la ville, se situaient à chaque fois dans un parc dont l'accès était payant. Le tarif à l'entrée était, à l'hiver 2009/2010 aux alentours de 10 yuans (1,10€).

Plan du centre ville de Pékin, avec indication géographique des réunions fréquentées



Plan du centre ville de Chengdu, avec indication géographique des réunions fréquentées

données Google 2013
Indications ajoutées par l'auteur et correspondant à la situation géographique des réunions en 2009-2010.

À l'inverse, les parcs de Chengdu sont la plupart du temps emplis d'activités les plus diverses, très populaires, et bruyants, et il n'est pas toujours aisé d'y distinguer les réunions de parents des autres activités qui ont lieu autour d'elles.

> Chengdu, 17 mars 2010
>
> Avec le beau temps, le parc est bondé et très animé. Beaucoup de personnes âgées surtout. Il y a partout des musiciens, des danseurs, des spectacles... La musique est beaucoup plus assourdissante que dans le même type de lieux à Pékin. Il y a plusieurs centaines de personnes à la réunion, mais il n'est pas facile de distinguer qui y participe de qui est simplement assis là pour se reposer. Installés autour des bosquets, des gens jouent aux échecs chinois, ou au mahjong. […] De tous côtés, des gens sont assis et observent. Au moins autant d'autres sont debout, chantant, dansant. Certains y dispensent un enseignement. Un vieux monsieur, grand, fin, et habillé très élégamment, les cheveux plaqués en arrière, en costume, cravaté, enseigne les pas de la valse à une partenaire. Un autre homme à proximité profite de ses conseils et lui demande de vérifier ses pas. Plus loin, des acteurs et des musiciens en tenue rejouent un classique de la Révolution Culturelle. Mon voisin, qui n'a pourtant pas l'air d'avoir plus de trente-cinq ans, en est ravi. Quelques dizaines de mètres plus loin, sur un petit lac, des jeunes font de la barque, certains en groupe, mais plus de la moitié des embarcations sont occupées par de jeunes couples.

À Pékin, on peut ainsi être très surpris de découvrir ces forts discrètes réunions de centaines de personnes, dans des espaces en règle générale assez isolés et calmes ; alors que l'on peut passer à plusieurs reprises à coté de celles de Chengdu, sans parvenir à les identifier comme telles dans le tumulte général où elles s'inscrivent. Dans les deux cas cependant, c'est dans un espace clos réservé à la promenade, à l'exercice, et aux loisirs, au cœur-même des centre-villes, que ces activités se déroulent. Et ce sont des personnes majoritairement quinquagénaires, mais parfois même octogénaires, qui y prennent part, les jeunes gens n'y ayant à chaque fois qu'une participation tout à fait marginale.

Horaires et fréquentation sociale des rassemblements

La quasi totalité des réunions auxquelles j'ai pu prendre part avaient lieu l'après-midi, en général entre quatorze et dix-sept heures. Une seule (celle du parc du Temple du Ciel, à Pékin) avait lieu le matin, et en fin de matinée uniquement, de dix heures à midi. La question des horaires n'est pas anecdotique. Les faits viennent ici démentir une idée assez commune à

propos de ces réunions en Chine, où il m'a été répété à plusieurs reprises par des non-participants que ces réunions devaient avoir lieu très tôt le matin, et être le fait des personnes âgées qui y font leurs exercices à des horaires très matinaux[98]. Il faut alors noter que, même si ces deux populations d'âges proches (les personnes venant faire leurs exercices de bonne heure, et les participants aux réunions de parents) fréquentent bien les mêmes lieux, elles ne sont pas pour autant à confondre, ni socialement, ni par leurs modes de vie. Les réunions semblent dans les faits plus homogènes que la fréquentation générale des parcs. Elles sont plutôt le fait de parents socialement assez privilégiés, n'ayant souvent pas besoin de travailler, souvent déjà à la retraite, et dont les enfants ont eu la possibilité de faire d'excellentes études. Ces caractéristiques sociales ne doivent néanmoins pas non plus être exagérées. Bien que bénéficiant d'un certain confort, ces familles ne sont pas nanties, et leurs enfants, pour leur part, travaillent.

B) Participer aux réunions de xiāngqīn

Chacun de ces rassemblements compte de quelques dizaines à plusieurs centaines de parents selon le lieu et la date. Sur internet et dans certains articles, on note parfois un nombre de participants supérieur au millier. Les personnes rassemblées déambulent en s'observant, ou se mettent en position d'attente. Nombre d'entre elles sont plongées dans de discrets conciliabules, un carton de présentation de leur enfant auprès d'eux, et souvent un petit album de photos à la main ou dans la poche. À l'exception de ceux qui découvrent la réunion pour la première fois, ou qui souhaiteraient uniquement observer les possibilités de rencontres qui leur sont accessibles, sans s'être fixés d'objectif à court terme, la plupart des parents qui s'y rendent ont pour souci de rendre leur présence efficace, et ne viennent donc pas les mains vides. Pour la grande majorité d'entre eux, cette participation implique une préparation préalable, qui engage souvent des discussions familiales — avec ou sans l'enfant concerné — et la constitution d'un dossier de photos le présentant, ainsi que la préparation d'une affichette

98 Cette remarque est reprise comme explication aussi bien par HAN Na que par SUN Peidong, elle ne me semble cependant pas corroborée par les faits. Les activités d'exercices physiques traditionnelles en Chine ont souvent lieu entre cinq et huit heures du matin. Elles se poursuivent plus tard dans la matinée, mais les participants sont bien moins nombreux après huit heures. Les réunions ont lieu plusieurs heures plus tard, et leurs participants n'ont en général pas pris part aux activités matinales quelques heures plus tôt.

de présentation comportant l'essentiel des informations sur lesquelles les parents se questionnent mutuellement en premier lieu lors de ces rencontres, et dont nous verrons plus bas le détail. Cette affichette peut être, selon les cas, accrochée à l'aide d'une simple pince à linge aux cotés d'autres sur une ficelle tendue entre deux arbres, fixée au grillage d'un bosquet, présentée en collier autour du cou du parent déambulant à travers les allées, tenue à la main, ou simplement posée aux pieds en attendant qu'on s'arrête pour la consulter. Elle peut également être imprimée, rédigée d'une écriture cursive rapide, ou au contraire faire montre d'une calligraphie particulièrement travaillée. Ce sont principalement ces affichettes qui permettent d'identifier les réunions lorsqu'on arrive de l'extérieur. Autour d'elles, la conversation concrète peut ensuite s'engager.

Pékin, parc du Temple du Ciel, 2 février 2010

> Depuis 10 heures ce matin, à l'emplacement des Sept Météores (*qī xīng shí* 七星石), il y a très peu de monde (35/40 personnes selon les moments) [ce n'est pas une date de réunion habituelle, mais juste un jour normal]. Il n'y avait au départ quasiment aucun échange, mais l'ambiance s'est peu à peu réchauffée. Tout reste très discret cependant. Une seule affichette est au départ visible. En petits groupes, les gens bavardent doucement en se montrant des photos de leurs enfants. Ils semblent prendre plus leur temps qu'ailleurs, peut-être endoloris par le froid de ce matin. Autour d'eux, l'activité dans le parc est cependant assez intense[99]. Des personnes dansent, s'exercent au sabre ou jouent au "jeu du volant", cette "balle" à plumes que l'on se renvoie de pied en pied. Dans la forêt derrière, les gens sont plus calmes, faisant seuls ou en petits groupes leurs exercices de *tàijíquán* [appelé taichi en français] ou d'autres arts martiaux. […] Dans le groupe des parents, à l'écart de ces activités remuantes, les rencontres se font sur un mode conversationnel. Les gens se racontent des histoires, parlent de ces réunions, de la difficulté à trouver un conjoint, des critères de mariage... Ainsi, ils "s'évaluent", se jaugent, je leur sers souvent d'excuse [pour entrer en contact ensemble, tout en me parlant], mais ils font de même entre eux. Au milieu de la conversation, ils se demandent, incidemment : « Vous, c'est un fils ou une fille ? » Puis, l'air de rien, mais de manière très directe : « Quel âge ? ».

Les relations entre parents s'engagent souvent en parlant d'autre chose. Au milieu des échanges, des questions surgissent de manière impromptue sur l'enfant de leur interlocuteur. Parfois, quand il y a plus de participants, une conversation préalable n'est plus nécessaire. Il

99 Le contexte particulier de cette réunion, à quelques jours du lancement des festivités du Nouvel An chinois 2010, et dans le parc du Temple du Ciel, un lieu particulièrement touristique en ces périodes de fêtes, explique que l'ambiance autour de cette réunion pékinoise paraisse ici à l'exact opposé de ce que j'écrivais plus haut sur le calme des réunions de la capitale.

suffit simplement de se croiser pour poser ses questions, par interpellation, simplement en avançant. Ils se demandent alors, au détour d'une allée : « Fils ou fille ? », ou encore « Vous aussi, c'est une fille ? », puis « Quel âge ? », puis poussent un « Ahahaaa.... » poli pour clore la conversation et s'éloigner sans rien ajouter si cela ne correspond pas à leur recherche. Il arrive que les questions soient plus directes encore : « Votre fille, elle est belle ? », ou encore « Quelle université ? »[100]. Au parc SUN Yatsen, à Pékin, j'observe une mère abordant à plusieurs reprises les autres parents qui passent à sa portée en disant de son fils de trente-quatre ans qu'« il a bon caractère... », dans une tentative apparemment désespérée d'accrocher leur regard. Les participants donnent parfois l'impression d'être un peu gênés de ce qu'ils font, de danser d'un pied sur l'autre en hésitant sur la marche à suivre. Lorsque les premières réponses obtenues conviennent, ils s'empressent de se mettre à l'écart, comme en conciliabules, pour entrer plus dans les détails, jeter un regard aux photos de leurs enfants respectifs, et échanger un contact. L'espace de quelques instants, ils sortent généralement des allées, redonnant à leur échange un caractère privé.

La négociation des critères de choix du conjoint

Dans leur quête du futur conjoint de leur enfant, les parents doivent trouver le moyen de se prémunir des risques auxquels l'échec du mariage de leur enfant les confronterait. Dans ce processus de sélection, des critères et points de repères sont définis pour la recherche du conjoint "idéal". Ces caractéristiques recherchées sont de différents ordres, et vont par exemple de l'origine géographique familiale au groupe sanguin de l'enfant. Nous en verrons plus bas le détail. Ces critères, qualifiés en Chine de "conditions" (*tiáojiàn* 条件), sont généralement très concrets. Ce sont de "conditions d'existence" qu'il s'agit et celles-ci sont explicitement matérielles. Elles correspondent à la forme de "paysage social" qui se dessinait déjà à travers le questionnaire d'inscription de l'agence de l'*Humanité Aimante*, au précédent chapitre. Les aspects tels que la compatibilité de caractère des enfants, ou le fait qu'ils se plaisent ou non, sont le plus souvent renvoyés à une rencontre ultérieure entre eux, et ne sont abordés que d'une manière superficielle, quand ils le sont, par les parents eux-mêmes. Les "conditions" requises sont définies en amont de la participation, afin de déterminer l'objectif

100 La hiérarchie entre les différentes universités de chaque ville est très établie et claire pour tout le monde, l'accès à l'université étant fonction d'un barème de points obtenus dans un concours national unique.

de la recherche. S'ils ont discuté de leur participation à ces réunions avec l'enfant concerné, les parents abordent généralement avec celui-ci ces questions, de manière plus ou moins formelle, comme dans le cas de cette jeune femme :

> FENG Li, qui a 29 ans, gagne un salaire très supérieur à la moyenne de près de 10 000 yuans par mois, dans une entreprise internationale où elle occupe un poste d'expert-comptable et d'auditrice. Elle a une licence en comptabilité. Elle vit chez ses parents, qui prélèvent 80% de son salaire, « pour l'empêcher de le gaspiller », et elle n'a jamais eu de petit ami. Sa mère, que j'ai rencontrée au parc SUN Yatsen de Pékin, prend part depuis un an environ à ces réunions. Quand elle en a parlé à sa fille, celle-ci s'y est d'abord opposée, mais elle n'a pas tenu compte de ce refus et a continué à s'y rendre, alors sa fille l'a simplement laissé faire. Elles ont évoqué de manière informelle le partenaire qu'elle voudrait. « Je ne suis pas trop petite » [un mètre soixante-deux], me dit FENG Li [quand je la rencontre en entretien, un mois après avoir rencontré sa mère], alors elle pense qu'il faut que son mari mesure « au moins un mètre soixante-quinze », car selon elle, les garçons qui mesurent moins ont l'air petits à coté des filles qui portent des chaussures à talons. Le salaire de son mari devra par ailleurs s'élever au minimum à 4000 ou 5000 yuans par mois [soit environ deux fois moins que le sien, très élevé], car elle craint que sinon, leurs environnements professionnels et amicaux, ainsi que leurs modes de vies, ne soient trop différents. Elle voudrait également bien sûr qu'il lui plaise physiquement, sans nécessairement être pour autant un top-modèle. Et au niveau des études, le mieux serait, surtout aux yeux de sa mère, insiste-t-elle, qu'il ait un niveau supérieur à la licence. Le minimum acceptable serait qu'il ait une licence professionnelle (*dàzhuān* 大专).

On voit ici que les critères de recherche de l'époux idéal sont définis de manière familiale, chacun insistant sur les détails qui lui paraissent les plus importants. Dans l'entretien que j'ai conduit avec elle, FENG Li s'est d'ailleurs plainte du fait que sa mère n'attache pas une importance suffisante au critère de la taille, importante à ses yeux, et lui ait présenté des garçons trop petits. En revanche, c'est plutôt pour sa mère que le niveau de qualification universitaire du futur mari de sa fille, qu'elle souhaiterait supérieur au sien, est important.

Le cas suivant montrera mieux la diversité des formes d'interactions possibles entre parents et enfants lors de cette phase de préparation de la recherche :

> Monsieur ZHANG a commencé à chercher une épouse pour son fils il y a six mois, en accord avec celui-ci. Dans l'université où son enfant étudie, la plupart des étudiants viennent d'autres provinces. Lui et son épouse ont donc dit à leur fils qu'ils « préféraient » que sa future femme soit de Pékin, lui déconseillant de

s'engager dans une relation avec quelqu'un qui viendrait d'ailleurs. « C'est trop compliqué sinon... Il faut plusieurs heures de voiture pour aller voir les parents... », dit-il entre autres pour se justifier et montrer que tout est plus difficile dans un tel cas. Dans les réunions des parcs, il espère donc « avoir un coup de chance » (*pèngpèng yùnqì* 碰碰运气), pour trouver l'épouse « idéale » afin d'aider son fils. Celui-ci âgé de 27 ans est doctorant en ingénierie, et mesure un mètre soixante-seize. L'idéal serait que sa femme mesure un mètre soixante-cinq, et qu'elle ait entre vingt-trois et vingt-cinq ans, ou en tous cas qu'elle ne soit pas plus âgée que lui. Pour M. ZHANG, « il faut bien sûr regarder les conditions, mais le plus important c'est la personne. Qu'elle ait une licence pourrait suffire », explique t-il. Depuis qu'il a commencé ses recherches, il a déjà présenté sept ou huit jeunes femmes [dont il avait rencontré les parents dans les parcs] à son fils, mais « ça n'a pas marché, il n'y a pas eu de *yuánfèn* (缘分)[101]».

Cet exemple révèle les arbitrages familiaux et les négociations autour de ces questions. Ils organisent la recherche selon un choix stratégique. Ici, des parents dissuadent explicitement leur fils de bâtir certaines relations, « trop compliquées » à leurs yeux, mais ils s'engagent en retour très activement dans la recherche d'une épouse « idéale », selon des critères qui leur conviennent tout autant qu'à lui. Il s'agit de provoquer le sort par une présélection des partenaires potentiels en fonction de valeurs de référence prédéterminées ensemble. Et dans ce cas particulier, qui est celui d'un jeune homme faisant de longues études lui promettant normalement un emploi et une carrière confortable, c'est principalement le fait que la jeune femme lui plaise, et qu'elle ait des origines sociales et géographiques similaires, qui entrera en jeu. C'est donc finalement le fait que la relation "marche", et que les deux enfants se conviennent ou non lorsqu'ils se rencontreront, qui définira la suite qui y sera donnée. Mais tout est mis en œuvre pour que ce qui "marche" corresponde à ce qui serait le plus socialement propice.

101 En Chine, le *yuánfèn* est une notion fréquemment évoquée, et que je préfère ici reprendre en chinois plutôt que d'en proposer une traduction unique. Celle-ci implique l'idée de « communauté de destins », et de « prédétermination ». Le *yuánfèn* réunit des destinées qui sont pensées comme conçues pour se rencontrer ou s'unir dès leur origine. Le dictionnaire du chinois moderne (*Xiàndài hànyǔ cídiǎn* 现代汉语词典) le définit comme une « superstition », mais l'usage très large de son emploi dans la vie quotidienne, dès que la chance et le hasard sont en question, me conduisent à y voir plus simplement l'expression d'une forme de « bonne fortune ». Dans le cadre de relations amoureuses, comme ici, c'est cependant bien de l'idée d'une forme de « reconnaissance » immédiate de deux destins liés l'un à l'autre qu'il s'agit.

Jugements d'apparence et sélection sociale du conjoint

Dans la grande majorité des cas, l'interaction entre les parents qui se croisent dans les parcs ne conduit cependant pas à une rencontre entre leurs enfants. C'est donc uniquement à partir des parents et de ce que l'on devine d'eux lors de leur participation à la réunion de *xiāngqīn* que la présélection est opérée. L'évaluation qui y est conduite est en quelque sorte "sociologique". Les qualités individuelles sont "déduites" à partir de données sociales immédiatement accessibles. Les participants sont sur ce point explicites, et leurs jugements souvent catégoriques. « En voyant les parents, on sait tout de suite », me répondent ainsi certains d'entre eux lorsque je les questionne sur ce qu'ils peuvent savoir des enfants des personnes qu'ils rencontrent sans les avoir jamais vus. D'autres insistent sur le fait que le caractère bon ou mauvais des parents a nécessairement une grande influence sur les enfants. L'élément central le plus important pour eux et le plus largement souligné est par conséquent l'interconnaissance que permettent ces regroupements. Nombreux sont les participants à marquer leur satisfaction de l'opportunité que leur offre ces réunions de voir « s'ils pourraient s'entendre ».

Or, l'entente dont il est ici question est bien sûr une entente entre parents. Le bon accord et la qualité de la future relation qui se trouvent au cœur de l'institution sociale du *xiāngqīn,* vont au-delà des futurs époux, englobant avec eux leurs deux familles. Les critères déterminant l'union ne sauraient donc se limiter à ceux des futurs mariés. Dès lors, il devient plus clair que cette possibilité d'entente ne soit envisagée qu'après une observation minutieuse des "conditions" concrètes de la famille du futur compagnon ou de la future compagne. La Chine connait en effet, parallèlement à son développement spectaculaire, une inflation sérieuse et continue des prix et des loyers. L'acquisition d'un logement y devient un investissement très lourd, bien que toujours considéré comme symboliquement indispensable au moment du mariage. On peut comprendre la sévère inquiétude de personnes qui étaient jusqu'alors relativement à l'abri du besoin, mais qui pour nombre d'entre elles pourraient voir concrètement leur niveau de vie et leur lieu de résidence menacés à court ou moyen terme. Sans en faire une justification téléologique, la survie économique est une question à laquelle il semble difficile d'échapper, et qu'on entend en tous cas constamment revenir dans les propos

angoissés des participants[102]. Elle représente en tous cas une préoccupation suffisamment importante pour que nul ne souhaite avoir à envisager un mariage au sein duquel les difficultés financières de l'une des deux familles finiraient par peser sur l'autre.

Ainsi, un professeur de mathématiques à la retraite, visiblement angoissé et déçu par la personne choisie par son fils, artiste, m'explique lui chercher ici une autre petite amie, « en cachette ». D'après lui, « les jeunes ne regardent pas autant les conditions, mais ensuite ils ont un très lourd fardeau à porter... ». Et le poids du fardeau dont ce père parle est explicitement financier. Il ajoute ainsi : « les appartements sont trop chers à Pékin. Ma retraite ne me permet pas d'en acheter un. Alors, ici, les parents [comme moi] aident leur enfant en cherchant quelqu'un dont les conditions conviennent ».

On peut voir un autre exemple de cet aspect économique dans les propos de l'un des très rares jeunes hommes que j'ai croisé dans ces réunions, LÜ Tiangou. Originaire d'un bourg campagnard de la province du Hebei, et donc sans *hùkǒu* pékinois, il a un emploi dans une compagnie de vente d'additifs plastiques, qui lui permet d'avoir un salaire moyen d'environ 9000 yuans par mois, qu'il considère cependant comme « insuffisant pour son âge ». Au cours de notre entretien, il me demande si une attention aussi acérée est accordée aux propriétés sociales et capitalistes du futur époux en France. « Ici, la plupart des gens regardent ça en premier », assure t-il. Avant d'ajouter : « si on a un très grand appartement, une voiture, un bon salaire, c'est vraiment facile de trouver quelqu'un... ». Il ne se pose d'ailleurs pas la question de savoir si ces critères sont bons ou mauvais, « c'est comme ça, et je fais pareil », déclare t-il simplement. Le fait que sa future épouse ait été à l'université est par exemple pour lui un critère essentiel. Il ne peut pas envisager une relation avec quelqu'un dont ce ne serait pas le cas. Les critères sur lesquels il s'appuie et qui sont pour lui incontournables sont liés à son propre parcours, à ses spécificités biographiques, à partir desquels il construit sa propre légitimité culturelle et sociale. L'importance du passage par l'université, pour ce licencié en informatique d'une université secondaire de sa province d'origine, qui n'a jamais travaillé dans sa branche de formation et dit avoir « tout oublié, depuis le temps » de ce qu'il y a étudié, montre que la légitimité universitaire a dans ce cadre une valeur intrinsèque, en tant que marqueur social et culturel, plutôt que pour son contenu. Il est tout aussi intéressant de noter

102 On trouvera une étude ethnographique des transformations profondes du marché immobilier chinois au cours de la dernière décennie dans l'ouvrage de ZHANG Li, qui porte sur la ville de Kunming, la capitale de la province méridionale du Yunnan (ZHANG L, 2010).

que, même pour lui, « l'idéal serait que [sa future compagne] ait un *hùkǒu* de Pékin », qui lui simplifierait évidemment beaucoup la vie, mais qu'il ne peut à l'inverse exiger, puisque lui-même n'en dispose pas. Pour lui, tous ces critères banals sont perçus comme allant de soi, indiscutables, et, non comme politiques, ni discriminatoires ou injustes. Ils sont tout simplement considérés comme objectifs. Ce n'est que si ces critères sont satisfaits qu'il pourra envisager une véritable rencontre.

Le registre dans lequel s'inscrit l'entrée en relation est ici sans ambiguïté. Il s'agit avant tout de résoudre des problèmes de vie, par rapport à une vie idéale à l'échelle de laquelle chacun est évalué, sans pour autant que les sentiments en soient nécessairement écartés[103]. D'une manière toute aussi explicite, une mère semblant totalement désespérée de pouvoir un jour marier sa fille de vingt-huit ans, et que je croise dans plusieurs de ces réunions me justifie ainsi les critères très matérialistes de sa recherche en soupirant, attristée. « Les problèmes sont très concrets. Les gens ne peuvent plus chercher "quelqu'un". Ce qu'ils doivent chercher, c'est de l'argent, un revenu, une "économie". Ce n'est pas seulement ma fille, c'est toute la société qui est comme ça », assure-t-elle.

Les critères de sélection principaux

C'est donc sur ces critères que s'appuient en premier lieu la recherche. Les plus évidents (et vus comme importants) aux yeux de tous figurent sur la totalité des affichettes. On y retrouve ainsi *mutatis mutandis* toujours le sexe de l'enfant concerné, son année de naissance, sa taille, son statut matrimonial (*wèihūn* 未婚 « jamais marié » ou *líhūn* 离婚 « divorcé »), son niveau de diplômes, son statut professionnel, son salaire, ses biens matériels (appartement, voiture...), et son *hùkǒu*. Peuvent ensuite être ajoutées quelques informations sur ses qualités personnelles, physiques ou morales, éventuellement ses centres d'intérêts et passions, ou ses engagements (membre du Parti...), même si c'est plus rare. Suit souvent un petit paragraphe sur les "attentes" à l'égard du partenaire envisagé, qui reprennent des critères similaires, spécifient une taille approximative, un salaire ou un niveau de diplôme...

Si les "conditions" matérielles de vie du futur couple sont un enjeu incontournable et prioritaire, il ne s'agit bien entendu pas pour autant des seuls critères du processus de

103 Le prochain chapitre sera plus éclairant sur ce point, en examinant la place que les jeunes gens disent laisser aux sentiments dans leur recherche conjugale.

sélection. On a déjà pu voir pour quelques uns des cas rencontrés que la personnalité ou le fait de se plaire entraient bien en ligne de compte. Mais ces aspects plus personnels n'apparaissent dans les faits que dans un second temps, celui des rencontres réelles. Dans les réunions des parcs, ce sont donc d'autres indicateurs plus "objectivables" qui sont en jeu. De manière parallèle à la liste des critères relevés sur les fiches d'inscription de l'agence de *l'Humanité aimante*, présentée au chapitre précédent, on observe là encore le mélange de critères évaluant la personne elle-même avec ceux portant sur sa famille. C'est ce que montre l'examen détaillé de quelques uns d'entre eux :

-*Le* hùkǒu : la question du *hùkǒu* n'est « pas un petit problème » comme me le dit une mère rencontrée au parc SUN Yatsen de Pékin. Cet aspect était déjà lisible dans le récit de M. ZHANG insistant avec son épouse auprès de leur fils pour qu'il se marie avec une femme pékinoise, ou par l'importance qu'y accordait LÜ Tiangou, même si sa propre situation administrative faisait qu'il ne pouvait en faire une exigence. On retrouve encore explicitement ce critère omniprésent dans l'inquiétude des parents à l'égard de la concurrence que les *wàidì nǚ* 外地女, les « femmes de l'extérieur » (c'est à dire de provinces moins développées, ou de la campagne), de plus faible niveau d'éducation, feraient à leurs filles ; ou par des détails comme le surlignement en rouge des caractères *jīng hù* 京户 sur son affichette par une participante, indiquant avec une fierté presque socialement humiliante pour les "gens de l'extérieur" que sa fille, elle, possède bien un *hùkǒu* pékinois. Les étudiant-e-s originaires "de l'extérieur" subissent clairement cette discrimination. Tous, pourtant, connaissent bien le système d'entrée à l'Université. Les étudiants issus de familles de la capitale bénéficient d'avantages importants pour entrer dans les universités de leur ville, qui sont aussi les plus réputées sur le plan national. Par conséquent, les étudiants originaires d'ailleurs ont dû obtenir de meilleurs résultats que les étudiants locaux pour y accéder ; ils sont donc souvent très brillants, et promis aux meilleures carrières. Mais « les Pékinois méprisent (*kànbuqǐ* 看不起) les gens de l'extérieur, et ils ont peur que ce soit trop compliqué s'il faut accueillir toute leur famille », me dit une participante au parc du Temple du Ciel, avant d'ajouter : « mais dans les faits, les gens de l'extérieur ont parfois énormément d'argent ! » Ainsi, même si intégrer une université prestigieuse permet normalement d'obtenir le *hùkǒu* de la ville où celle-ci est située, le fait est que ce qui compte, c'est encore et toujours l'origine

familiale, et par elle, la proximité des "modes de vie" et habitudes (*fēngsú xíguàn* 风俗习惯), les traditions culinaires, la distance entre les domiciles des familles, l'accent... Autant d'aspects qui sont soulignés par les parents qui insistent sur l'importance de ce critère socialement très discriminant, et qui montrent la manière dont des préjugés socio-culturels s'entremêlent aux "conditions" recherchées.

-*La taille de la personne :* autre critère de sélection très aisément "mesurable", nous l'avons notamment vu citée par FENG Li plus haut, et dans le récit que la revue *Zhiyin* donnait de la recherche de conjoint de GUI Dan, au précédent chapitre. M. ZHEN, rencontré en novembre 2009 au parc du peuple, à Chengdu, le soulignait lui aussi. Sa fille d'un mètre soixante-dix, posait selon lui problème dans une province où la majorité de la population a la réputation d'être plutôt "petite". Et le partenaire masculin recherché devrait mesurer « au moins un mètre soixante-treize ou soixante-quatorze », avait t-il noté sur son affichette, tracée d'une belle calligraphie souple et dynamique. De fait, la taille de la personne est systématiquement indiquée sur les annonces, et figure également souvent dans la partie désidérata. De même dans les discours des jeunes femmes notamment, et pour des raisons souvent similaires à celle de FENG Li, la taille d'un mètre soixante-quinze représente le seuil, très idéalisé, que devraient atteindre les garçons. Et nul ne semble envisager la possibilité qu'une femme de grande taille ne soit en couple avec un garçon plus petit[104]. On pourrait rattacher ce critère en particulier à la recherche d'une apparence prestigieuse, au même titre que la beauté.

-*L'âge :* le proverbe *sānshí ér lì* « 三十而立 » (« À trente ans, il faut être indépendant »), tiré d'une phrase des *Analectes* de Confucius (dont le sens original était plutôt "À trente ans, je m'élevais dans la Voie", d'après la traduction qu'en propose Anne CHENG[105]) et dont l'histoire a donc profondément modifié le sens original, revient très souvent dans ces parcs. Une forme de seuil est placée autour de l'âge de trente ans, âge-

104 Sur les aspects théoriques du rapport de taille entre hommes et femmes dans les sociétés humaines, et les questions de « distance somatique », je renvoie volontiers au travail de Priscille TOURAILLE sur la question (2008), dont cet exemple très explicite peut sans doute être vu comme l'une des nombreuses expressions.

105 La phrase est tirée d'un passage où Confucius fait une énumération des âges de sa vie par laquelle il représente sa progression vers la sagesse : « Le Maître dit : À quinze ans, je résolus d'apprendre. À trente ans, je m'affermis dans la voie. À quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. À cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. À soixante ans, j'avais un discernement parfait. À soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle. » (CHENG, 1981 : 33).

limite avant lequel tout mariage serait supposé avoir été scellé. Cette limite a incontestablement une très grande assise culturelle, car elle est énoncée de manière assez universelle. Mais il s'agit cependant plutôt d'un âge maximum, et pour la plupart des gens, le mariage devrait avoir lieu plus tôt. « C'est à 25 ans qu'ils devraient évidemment se marier ! », me déclare ainsi une participante de Pékin[106]. On entend également souvent citée comme limite l'âge de 28 ans. Cette barrière d'un "âge idéal" pose évidemment de nombreux problèmes aux jeunes gens qui poursuivent des études ou des carrières très chronophages, comme c'est le cas de la plupart des enfants représentés par leurs parents dans ces réunions. La prime sociale accordée à la poursuite d'études et au sérieux avec lequel les jeunes gens se consacrent au lancement de leur carrière professionnelle, se retournent ainsi paradoxalement contre eux. C'est le cas lorsque l'on m'affirme par exemple que les enfants qui sont partis étudier à l'étranger ont « pris du retard ». Pour eux, « c'est très compliqué à leur retour. Ils ont laissé passer la meilleure période pour se marier », me dit-on au parc du Temple du Ciel en février 2010. On croise d'ailleurs couramment dans ces parcs les parents d'enfants qui ne sont pas en Chine, mais travaillent ou poursuivent leurs études à l'étranger, sans avoir pour autant l'envie ou la possibilité d'y rester sur le long terme ni d'y rencontrer une personne à épouser. Leurs parents leur cherchent donc un partenaire dans ces rassemblements, quelqu'un qui soit lui-même à l'étranger, prêt à y partir, ou à faire leur connaissance par internet ou téléphone en attendant une rencontre réelle au retour en Chine.

-*Le critère professionnel :* En sus de leur entrée plus tardive sur le "marché matrimonial" et de leur niveau d'exigence, ceux qui ont "réussi" leurs études et le lancement de leur carrière professionnelle se trouvent aussi handicapés par leurs horaires trop intenses, comme par le caractère incertain de leur position professionnelle, sociale et géographique. « Ils travaillent loin, beaucoup, et dans des entreprises étrangères. Mais il ne faut pas se faire renvoyer ou être victime d'une coupe salariale. Et comment en être sûr dans une entreprise étrangère ? Il faudrait être fonctionnaire. Leur travail et leur salaire sont instables, alors personne n'en veut [pour époux-se], car personne ne sait ce qu'il se passera ensuite », m'explique ainsi une mère. Cette

106 Des limites d'âge d'ordre similaire existent dans les autres pays de l'Asie orientale concernés par les pratiques de mariage par présentation, notamment au Japon (EDWARDS, 1989 : 63-64). et au Việt Nam (JAYAKODY & VU, 2009 : 226-229 ; BÉLANGER, 1997 : 39).

problématique est plus disqualifiante encore pour les jeunes femmes, dont le trop haut niveau de salaire et la position élevée peuvent être perçus comme inquiétants pour leur futur mari, confronté à cette concurrence symbolique. Ils se trouveraient alors mis "sous pression", et auraient du mal à accepter de se trouver dans cette position d'infériorité économique. FENG Li, dont nous avons vu plus haut qu'elle avait un salaire mensuel de 10 000 yuans, était prête à accepter un compagnon gagnant jusqu'à plus de deux fois moins qu'elle. Elle rappelait d'ailleurs au cours de notre entretien que certains des hommes que lui avait présentés sa mère auraient pu lui convenir, mais qu'ils ne l'avaient pas recontactée. « C'est peut-être parce que je parle trop vite », m'a-t-elle dit d'un air gêné, avant de reprendre : « ou peut être parce qu'ils gagnaient moins que moi » et que cela leur posait problème. Un problème qu'elle « ne comprenait vraiment pas », m'a-t-elle assuré.

-*Les critères ésotériques :* Plus originaux enfin, quelques critères renvoient à des croyances inégalement partagées parmi les participants, mais qui peuvent être occasionnellement importantes. Ainsi en est-il par exemple de l'importance accordée au groupe sanguin. La question de la compatibilité des rhésus sanguins des mariés a été soulignée plusieurs fois devant moi à Pékin, à l'intérieur ou hors des réunions des parcs, et ce à plusieurs années d'écarts. Cette théorie serait d'origine japonaise. Sous la forme sous laquelle je l'ai rencontrée en 2010, elle semblait tout aussi vague qu'angoissante à ceux qui s'y référaient. La non-prise en compte de cet aspect aurait d'après eux engagé des risques de maladies sanguines chez les enfants du couple, et l'harmonie des caractères des époux et la réussite de leur mariage y auraient également été liées. Pour autant, les alliances idéales en termes de groupes sanguins n'y semblaient pas très claires, et il serait très exagéré de considérer que de telles croyances soient prise en compte par une majorité de participants. Nombre de parents ignoraient jusqu'à l'existence même de ces théories. À l'inverse, de manière étonnante, les *bāzì* 八字 (huit caractères), figure traditionnelle de la divination et de la magie chinoise, composée à partir des chiffres de la date de naissance d'une personne, et qui avaient autrefois une grande importance pour déterminer la compatibilité d'un mariage, n'ont jamais été

évoqués devant moi dans ces contextes[107]. De manière symptomatique, la seule référence qui m'en ait été faite dans un parc fut par un père de Pékin qui était choqué, justement, que personne n'en parle : « Pas une seule personne ne me les a demandés depuis mon arrivée. Tout le monde ne parle que des "conditions" ! », s'était-il alors exclamé, interloqué.

Des critères physiologiques aux critères sociaux, ces exigences très "concrètes" sont ainsi autant d'obstacles, difficiles à franchir même pour les jeunes gens qui y paraîtraient les plus avantagés, qui se révèlent évidemment être eux-mêmes les plus pointilleux et les plus sélectifs. Il faut noter également que le social et le personnel s'y ajustaient réciproquement, un "haut salaire" de l'épouse devenant une "pression" potentielle pour son époux, le diplôme universitaire devenant un signe de niveau social plus que d'intérêt pour une spécialité ; ou encore le fait de ne pas atteindre une certaine taille, vu surtout comme un problème de dignité publique, pour dominer de sa hauteur les femmes portant des chaussures à talons.

II. L'ENJEU DU GENRE : RECHERCHES PERSONNELLES ET HÉTÉRONORMATIVITÉ DES RÉUNIONS

A) Les propriétés sociales de la compatibilité individuelle

Accorder sérieusement les personnalités

Le caractère explicite de tous ces critères, et le "paysage social" que ceux-ci permettent de dessiner, ne suffisent pas pour définir la recherche de ces parents. Certes, ces aspects concrets mettent en évidence la tendance des parents de femmes célibataires à chercher des hommes de niveaux d'éducation, de revenu, et de taille physique, égaux ou supérieurs à ceux

107 On pourra se référer à GRANET (2007 [1939] : 112) pour voir l'importance que ceux-ci ont pu connaître par le passé. J'en ai concrètement rarement entendu parler, même en dehors des parcs. Mais on m'a expliqué en une occasion qu'ils n'étaient plus importants aujourd'hui parce que désormais, avec internet, connaître les dates et horaires de naissances de quelqu'un était devenu trop facile, et leur avait fait perdre toute valeur. Cette situation diffère cependant de celle de régions plus rurales où leur importance persiste. On le voit par exemple dans le travail d'Hans STEINMÜLLER dans la province du Hubei (STEINMÜLLER, 2013 : 56).

de leurs filles ; et celles des parents d'hommes à vouloir trouver des épouses d'âge[108], de taille, et de niveau d'éducation et de revenus égaux ou légèrement inférieurs à ceux de ces derniers. Il n'en reste pas moins que la recherche de mes interlocuteurs ne saurait se résumer à ces aspects "mesurables". Les parents, dans leur grande majorité, disent clairement rechercher avant tout une personne avec laquelle leur enfant pourrait s'entendre, et les critères fermes auxquels ils ont recours sont perçus comme un sésame pour dénicher le conjoint idéal. M. ZHEN, de Chengdu, père d'une jeune femme de 27 ans qui occupe un emploi de haut cadre dans une grande banque internationale, m'explique que lui et son épouse prennent part à ces réunions jusqu'à plusieurs fois par semaine depuis plusieurs mois, mais qu'ils n'ont encore trouvé personne à présenter à leur fille. « C'est assez compliqué, car il faut trouver quelqu'un d'un niveau de vie et de culture équivalent, et avec lequel elle partage des centres d'intérêt, pour qu'ils aient des choses à se dire, et partagent « une langue commune » (*gòngtóng yǔyán* 共同语言)[109], se justifie t-il. Dans le discours de M. ZHANG, déjà cité plus haut, nous avions également pu relever que celui-ci insistait sur l'importance de "la personne", en déclarant qu' « une licence pourrait suffire » comme niveau de diplôme pour la future épouse de son fils doctorant, pour autant que l'entente entre eux soit au rendez-vous. Si niveau de vie et caractéristiques socio-culturelles sont scrutés à la loupe, c'est donc avant tout parce qu'ils sont vus comme les signes d'une culture partagée, et par conséquent censés simplifier la recherche pour les parents, en sus de les rassurer. D'ailleurs, la fille de M. ZHEN « cherche elle aussi de son coté », dans ses propres cercles de relations, dit ce dernier, ce qui montre bien que les déterminants sociologiques auxquels les parents ont recours dans leurs recherches dans les

108 La tendance générale et très majoritaire, en Chine comme dans la plupart des régions du monde (Sur la situation à cet égard en France, on peut se référer à BOZON, 2006), à considérer le mariage comme idéalement constitué par un époux plus âgé et une épouse plus jeune, n'est pas pour autant universelle. En Chine même existent quelques contre-exemples, avec certaines régions où une préférence marquée pour des mariages où l'épouse est plus âgée que son mari est observable. On en trouvera des exemple dans SELDEN, 1993 : 161 et KIPNIS, 1997 : 136.

109 Dans son ouvrage *Private Life Under Socialism*, YAN Yunxiang relate l'histoire de la recherche d'une « langue commune » entre les époux, imposée par le discours officiel sur le mariage depuis l'instauration du régime communiste. Il observe plus récemment le passage de la recherche d'une « langue commune » au fait d'avoir « des choses à se dire » (*yǒu huà shuō* 有话说). Je n'ai pour ma part pas noté de différence significative entre l'usage de ces deux expressions au cours de ma propre recherche, et les ai plutôt considérées comme utilisées de manière synonymique. YAN souligne pour sa part une différence entre le sens accordé à ces expressions en fonction de la génération de ses interlocuteurs. Là où les jeunes générations voient un signe d'intimité et de proximité dans le fait « d'avoir des choses à se dire », leurs parents l'emploieraient plutôt comme un marqueur de la proximité sociale entre les familles, explique t-il (YAN, 2003 : 74).

parcs sont surtout un palliatif pour recomposer indirectement une rencontre "socialement" autant qu'idéalement légitime, mais qui n'est pas advenue ailleurs.

Même s'ils paraissent le plus souvent relégués à un second temps du *xiāngqīn*, la concordance de caractère des enfants, et l'observation de leur sens des "responsabilités", c'est-à-dire de leur sérieux, et par conséquent de leur capacité à assumer une vie de couple sur le long terme, sont au cœur des préoccupations des parents. Cet enjeu est lié à ce que je qualifiais en introduction d' "évidence naturalisée" de l'institution : il s'agit de se marier. Ces parents ne souhaitent assurément pas trouver pour leur enfant une personne avec laquelle ils auraient une aventure passagère ! Ce n'est pas le plaisir ou le bonheur éphémère individuel qui est en question ici, mais bien l'avenir — heureux et radieux à long terme — de leurs familles. C'est le sens qu'a ici la question de la compatibilité de caractère. L'importance de ce "sérieux" dans l'engagement m'avait également été soulignée avec insistance par CHEN Yao et LI Xu, de l'agence de rencontres en ligne, dont je rapportais une discussion autour des difficultés de l'entrée en couple au précédent chapitre. Tous deux avaient particulièrement insisté sur la valeur du *yìwù* 义务, c'est-à-dire du devoir de « se comporter en époux », et d'accomplir ses responsabilités familiales, en mettant de la volonté et du cœur à la tâche. D'après eux, depuis l'ouverture des années 1980, de nombreuses personnes ne portaient plus assez d'attention à cet aspect, et ne s'engageaient pas totalement dans leur mariage, ce qui expliquait à leurs yeux la démultiplication des divorces. Les traits de caractères "personnels" recherchés sont donc, en grande partie, les résultats attendus d'une "bonne éducation" générique. La "piété filiale" fait partie de ces attentes communes qui représentent autant un trait de caractère personnel qu'un trait d'éducation sociale. La personnalité des célibataires, leur niveau de "responsabilité", tout comme leur caractère, entrent ainsi pleinement en ligne de compte, même si cela n'est qu'après avoir vérifié les critères concrets précédemment cités ; et même si ces qualités personnelles sont très sexuées, normalisées, et apparaissent comme autant de "performances", suivant le vocabulaire de Judith BUTLER (1990). Les aspects matériels, si visibles et si souvent soulignés et moqués, qui sont omniprésents sur les affichettes des réunions parentales ne représentent donc en rien l'enjeu central des réunions. Ils ne sont que l'aspect le plus visible d'une sélection sociale dont ils représentent en quelque sorte la bordure externe. Et leurs effets ne sont sans doute ni plus ni moins discriminants que ne le sont les multiples formes de socialisations fermées au sein de clubs élitistes ou de "rallyes" tels que les connaissent les

enfants de la bourgeoisie en France (ARRONDEL & GRANGE, 1993 ; DE SAINT MARTIN, 1985). L'homogamie sociale induite par les pratiques du *xiāngqīn* en est évidemment un aspect central, j'y reviendrai plus loin.

Que les aspects matériels ne suffisent en rien à définir la capacité d'une relation à "réussir" conduit à examiner les attentes morales, à la fois personnelles et génériques, qui y sont attachées. Là se trouve le niveau le plus incorporé et naturalisé des attentes sociales, implique par l'idée en apparence innocente qu'il faille « s'entendre » ou « avoir des choses à ce dire ». En doublant l'horizon d'attente, la recherche d'un caractère individuel compatible intègre des niveaux de subtilité très supérieurs à la simple évaluation des capitaux individuels que reflètent les indications des affichettes parentales, ou les fiches d'inscription de *l'Humanité aimante.* Après la grossière pré-sélection que représente la distinction des critères pré-déterminés vient l'évaluation des personnes, la plus déterminante. C'est évident aux yeux des participants aux réunions des parcs, qui savent et assument explicitement que c'est en fin de compte cette éventuelle entente et ces vertus attendues qui décideront de la réussite ou non de l'opération. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'ils présentent souvent eux-mêmes de manière assez circonspecte le contenu très matérialiste de leur démarche, en en soulignant la faible chance de réussite.

« L'équipement » intériorisé

Mesurer cette importance — à première vue traitée comme secondaire et dans les faits absolument centrale — de la "personne" dans le processus d'engagement vers le mariage que représente le *xiāngqīn*, enrichit et modifie considérablement la définition du *xiāngqīn* que je citais en introduction. Extraite de l'encyclopédie coopérative en ligne Baidu Baike, elle indiquait que le jugement que l'on devait porter sur le partenaire potentiel devait déterminer et examiner « l'équipement » souhaité chez celui-ci. Ce que révèlent ainsi les discussions avec les parents, c'est que la mesure de cet « équipement » n'est finalement qu'un moyen pour évaluer la position sociale de la personne. Mais que ce qui compte avant tout, c'est dans les faits la réussite personnelle de celle-ci, et ses qualités sociales et morales, qui sont l'enjeu central. Plus que « l'équipement », qui est par définition un ensemble d'éléments externes ajoutés à un élément premier — la personne, son corps —, ce sont des processus intériorisés qui sont ici en jeu, des manières "naturelles" et "spontanées" de se tenir et de se comporter.

Un enjeu concrètement impossible à "mesurer" autrement que dans l'interaction personnelle, et à l'égard duquel les prémisses de la relation entre parents sont perçues comme un premier indicateur. Écarter et sélectionner les individus en fonction de critères sociaux légitimes se révèle alors comme un simple moyen pour atteindre cette finalité, et révèle dans le même temps que le point de vue intrinsèque au *xiāngqīn* est une pensée de la relation entre deux personnes *et* deux familles, plutôt que simplement une pensée du couple et de la conjugalité. Chacun des deux partenaires y apparaît comme une unité irréductible, porteuse des qualités associées à l'ancrage géographique et social de sa famille, dont la trajectoire se poursuit au-delà du couple. Celle-ci compte à la fois *pour* conquérir l'autre, en faisant la démonstration de l'ampleur de son équipement "individuel" — dont les relations personnelles et la "qualité" de son milieu d'origine sont un aspect central, presque un étendard —, et *par* cette conquête, lorsque l'avenir individuel est mis-en-jeu explicitement dans les plans de carrière dont relève finalement le *xiāngqīn*. C'est tout l'enjeu de la concurrence acharnée et de la violence symbolique qui s'y exprime, et dont je donnerai des exemples très concrets dans la troisième partie du chapitre.

Cette mise en avant du caractère individuel des aspects d'entente au sein du futur couple est particulièrement intéressante lorsqu'elle est replacée dans la perspective de l'importance historique et politique de « l'amour", retracée au premier chapitre. Si "l'amour" est le symptôme d'une problématisation politique de la place de l'individu, on ne trouvera rien d'étonnant à ce que cet individu, « effet premier du pouvoir », comme l'écrivait Michel FOUCAULT (1997 [1976] : 27), y devienne un champ de référence aussi essentiel qu'omniprésent, dès lors que le pouvoir cesse de s'imposer à lui, pour plutôt passer *par* lui, en tant que sujet nouvellement constitué. L'insistance sur le critère "personnel" du choix du conjoint, quand la norme construit dans les faits les choix intimes d'une manière très précise, manifeste ici très directement le phénomène d'« individualisation de la société chinoise » observé par YAN Yunxiang (2009b), qui note bien la manière dont ce phénomène a largement été engagé par l'État lui-même. L'individuel et le personnel relèvent ici avant tout d'une idéologie économique concurrentielle qui domine aujourd'hui la Chine. Ils doivent être inscrits et pensés dans un registre politique. YAN parle ainsi d'une individualisation de la société « dirigée par l'État » (YAN, 2009b : 289). L'idée de l'existence d'un phénomène d'individualisation « à la chinoise » a l'intérêt de complexifier la dichotomie habituelle

opposant des sociétés « sociocentrées »[110] (comme serait supposée l'être la Chine (POTTER & POTTER, 1990 : 183) à des sociétés dites "occidentales" dont l'individualisme a été théorisé par quelques auteurs connus (GIDDENS, 1990 ; BECK & BECK-GERNSHEIM, 2002). Si l'on considère l'individu comme un site du pouvoir, ces oppositions n'ont en effet plus aucun sens. Pour YAN Yunxiang, le caractère spécifique de cette « individualisation » tient au fait que celle-ci n'aurait pas engagé d' « individualisme », au sens où la représentation chinoise de l'importance moderne de l'individu serait inscrite dans un rapport égoïste et compétitif entre personnes plutôt que comme la marque d'une indépendance de ceux-ci (YAN, 2009b : xxxii-xxxiv). L'individu y resterait dépendant de ses réseaux sociaux, et c'est le rapport d'intérêt entre celui-ci et ses relations qui se verrait transformé. Nous avons donc ici la figure d'un individu qui est à la fois incontournable *et* dispensé d'autonomie, d'un individu qui choisit absolument lui-même son conjoint *mais* en passant par d'autres... En partant de ce point, qui implique un emploi du terme "d'individualisation" plus spécifique et contextuel que générique, on peut voir dans les phénomènes du *xiāngqīn* la manifestation d'un redéploiement de l'organisation des relations sociales et de la répartition du pouvoir au cœur de la société chinoise, manifestée par les transformations du lien social et familial actuellement en cours[111], et le caractère dogmatique de l'affirmation libérale de l'individu et de sa responsabilité au cœur du monde social chinois contemporain. Il s'agit donc de questionner la dimension morale du monde social, et par celle-ci, le gouvernement des individus. Nous suivrons pas à pas le cheminement de cette problématique au cours des chapitres suivants, et le dernier s'attachera en particulier à mettre en évidence le caractère politique de cette dynamique. Mais auparavant, il faut en examiner l'une des modalités d'induction les plus directes, celle du genre.

---

110 Ou, dans le vocabulaire sociologique traditionnel : holistes.

111 Une proposition similaire a été faite par Laurel KENDALL, lorsque, dans son travail sur les rencontres arrangées dans la société coréenne des années 1980 et 1990, elle écrit que :

> « l'essor des rencontres arrangées et des mariages d'amour affirme la préférence individuelle comme pré-requis à la matrimonialité, mais cette "préférence" ne doit pas éclipser le terrain plus vaste de la société coréenne, au sein de laquelle choix du conjoint et préparatifs du mariage sont négociés. L'existence-même de rencontres arrangées implique un processus matrimonial qui reste intégré aux intérêts et responsabilités des familles dont les enfants vont se marier. Le mariage d'amour renverse le processus de l'entrevue pré-nuptiale en reconnaissant la nécessité d'une approbation par les familles du conjoint choisi par leur enfant. » (KENDALL, 1996 : 118).

B) Des inquiétudes sexuées

L'évaluation distincte des critères de taille, d'âge, d'études, et de salaire, à laquelle procèdent les parents en fonction du sexe du partenaire recherché, fait du genre une question centrale de ces réunions. La représentation inégale des deux sexes est également l'un des sujets les plus sensibles de ces rencontres, où l'on parle constamment du manque de garçons parmi les participants, du manque de garçons "de qualité" tout court, et de la pression concurrentielle des jeunes femmes de faible niveau d'éducation et originaires des campagnes, supposément prêtes à tout pour réussir. Les parents d'enfants de sexe féminin se plaignent quasiment constamment du manque d'enfants de sexe masculin parmi ceux des participants aux réunions, et la sur-représentation des filles y semble une évidence pour tous.

Cette inquiétude a des fondements réels, même si les proportions que rapportent les participants sont exagérées. Lors d'une réunion où plusieurs personnes me l'avaient fait remarqué et s'en étaient plaint, en janvier 2010 à Pékin, j'ai ainsi compté la prévalence respective des affichettes parentales représentant des hommes et de celles représentant des femmes. La réunion devait compter ce jour-là environ deux-cent participants, qui n'avaient bien sûr pas tous une affichette de présentation pour leur enfant. En ne comptabilisant que les affichettes concernant les années de naissance des profils inférieurs à quarante ans (et donc en éliminant ainsi principalement les personnes divorcées, plus âgées, qui prennent également part, de manière plus minoritaire, à ces réunions, où elles se représentent elles-mêmes), je comptais 62 annonces concernant des jeunes hommes, pour 71 concernant des jeunes femmes. Ce qui porte le déficit en hommes à 13% pour cette réunion, ou à une sur-représentation féminine de 16%. Sans attendre la proportion de « deux tiers de femmes au moins » évoquée par nombre de parents, il s'agit donc bien d'un écart significatif. C'est cependant la multiplication et le croisement des différents critères de sélection qui permettent de mieux cerner l'étendue de l'inquiétude de ceux-ci.

Plus encore que la sur-représentation des parents de jeunes femmes, c'est souvent l'écart de niveau observé par les parents entre les hommes et les femmes représentés dans ces rassemblements qui est la cause de leur inquiétude. Les jeunes hommes sont ainsi souvent vertement critiqués pour leur niveau d'éducation universitaire supposément insuffisant. Trop d'entre eux se seraient contentés d'un diplôme de premier cycle, afin d'intégrer rapidement le

monde du travail. « Les filles aiment étudier et atteignent de très hauts niveaux, alors que les garçons veulent vite aller travailler », déclare ainsi une mère rencontrée à la réunion du parc SUN Yatsen. Une autre explique : « les femmes sont de bonne "qualité", mais pas les hommes. Elles [les citadines] sont plus nombreuses à étudier, alors que de nombreuses filles [d'origine rurale] viennent pour *dǎgōng* 打工 (occuper de petits emplois) à Pékin [et entrent donc en concurrence avec les Pékinoises]. Comme il n'est pas facile de trouver du travail, les filles continuent à étudier, et l'écart avec les hommes augmente, leur âge avance, et ensuite elles ne trouvent plus personne [pour se marier] ». Ailleurs, une autre mère insiste : « beaucoup de garçons ont un *dàzhuān* 大专 (une licence professionnelle) alors que beaucoup de filles ont une licence (générale)[112]. Et pour les filles qui ont un master ou un doctorat, c'est vraiment très dur de trouver [un conjoint] ». Par conséquent, « il y a des filles qui cherchent ici depuis trois ans sans résultat ! ». Cet écart entre les jeunes hommes et les jeunes femmes, une autre mère me le décrit à l'aide d'une expression de construction architecturale, comme un problème de « portée » (*kuàdù* 跨度) entre les hommes et les femmes, en termes d'âge et de niveau de "conditions". C'est donc d'un problème social structurel que ces parents parlent. Comme si les époux que devraient trouver ces jeunes femmes étaient manquants, ou s'étaient égarés sur le chemin qui aurait dû les conduire au niveau de ces dernières...

Un cadre hétéronormatif

Pour comprendre la perception du problème par les participants, nous ne disposons que des mots et des chiffres qu'ils utilisent. Les premiers permettent de cerner leur perception de la situation. Les seconds fournissent l'échelle qui leur sert de référence, manifestant des attentes sexuées explicites, comme lorsqu'ils renvoient à des différences d'âges, de taille idéale, ou de niveau d'études attendu. La métaphore architecturale proposée par la dernière mère de famille citée plus haut frappe par la perspective hétéronormative qu'elle dessine. Pour qu'existe un problème de « portée » entre hommes et femmes, il faut en effet avoir procédé à toute une série d'opérations successives restées implicites. En premier lieu, il faut avoir considéré que les enfants à éduquer devaient atteindre un certain statut social pour devenir

112 Ces distinctions entre *dàzhuān* et licence sont très importantes en Chine, les parcours scolaires y conduisant étant très distincts, et les deux systèmes très hermétiques l'un à l'autre. Le parcours scolaire conduisant à la licence générale est considéré comme beaucoup plus méritant.

« de bonne qualité ». En second, avoir distingué des attentes différentes pour y parvenir en fonction du rôle sexué que chacun s'est vu attribuer à la naissance, c'est à dire avoir assigné la personne à un genre et à une éducation spécifique en fonction de son sexe biologique. En troisième, avoir considéré que la finalité individuelle était d'être en couple. En quatrième, enfin, que le couple a pour objet de fonder une famille, et que le seul moyen d'y parvenir est la génération, ce qui impose que le couple soit hétérosexuel, compatible, et d'une santé propice à la fertilité. Le monde social est ainsi représenté à la manière d'une construction qui aurait divisé ses membres et leurs tâches en fonction de la reproduction sexuée, en répartissant les individus en fonction de leur sexe sur les deux rives opposées d'une rivière ou d'un gouffre. Alors qu'ils sont ainsi maintenus hors de portée réciproque, l'organisation sociale de leur éducation différenciée depuis l'enfance trouverait sa finalité dans leur réunion matrimoniale, par laquelle se verraient réunis ceux dont les rôles ont été construits dès le départ comme opposés et complémentaires. L'ensemble du projet est bâti autour de cette finalisation idéale par le mariage. Et pourtant celle-ci échoue car les structures du pont produites de chaque coté de la rive sont dissymétriques (d'une manière autre que la dissymétrie anticipée et souhaitée) et ne se rejoignent pas, erreur dont la faute est ici rejetée sur les hommes, qui auraient manqué d'ambition. Ces deux piles d'un pont qui ne se rattrapent pas évoquent cependant plus que cela. Elles invitent à réfléchir à l'ensemble de la construction intellectuelle sur laquelle elle repose, et sur la séparation qui la fonde. Là se situe la faille à comprendre.

Cette puissante dimension hétéronormative ne se limite en effet pas à la construction de genres opposés, elle se double de l'évidence des couples à venir. Non seulement on ne croisera pas dans ces réunions de parents cherchant un enfant de même sexe pour un enfant homosexuel, non seulement on entendra des rumeurs persistantes à propos de certains participants qui y chercheraient un conjoint hétérosexuel pour un enfant en couple homosexuel qui ne leur a rien demandé, non seulement on constatera que l'enjeu de la reproduction et des petits-enfants à venir y est central, mais le mode de recherche en lui-même a de puissants effets sociaux et moraux par les normes qu'il implique et que la pratique elle-même sous-entend. On peut ainsi observer concrètement l'effet, non pas défini par le haut mais par le bas, d'une hétéronormativité "ajustée", dont les règles se refixent en permanence et où hommes et femmes ont des rôles strictement séparés. Dans un pays où l'idéal d'égalité

entre les sexes a connu une influence historique aussi importante qu'en Chine (Rappelons que la période de la Révolutions Culturelle avait imposé des tâches et des tenues similaires à tous les jeunes gens, indépendamment de leur sexe), le rôle de l'hétéronormativité dans la production des différences de genre doit être examiné avec attention. Le couple hétérosexuel et son automaticité déterminent ici l'impossibilité perçue d'échapper aux contraintes associée aux carrières masculines et féminines. Or, c'est l'injonction à la reproduction qui définit ce cadre. L'admonestation familiale permanente de la nécessité de prolonger la lignée entraîne une obligation au mariage hétérosexuel, qui par suite réimpose avec force la ségrégation sociale des hommes et des femmes, et les normes qui les définissent.

L'attaque idéologique contre l'inégalité des sexes et leur hiérarchie, contre le système "patriarcal" ancestral, et contre l'absence de prise en compte des goûts individuels dans le choix du conjoint a beau avoir été rude au cours de la Révolution Culturelle, dès l'issue de celle-ci, la marchandisation de la sexualité, la resexuation extrême de la société, et la repolarisation des genres, étaient perceptibles. Et nul ne songerait à nier l'importance — qui saute aux yeux — de la construction des rôles sociaux de sexe en Chine contemporaine. J'avance par conséquent ici l'hypothèse que c'est l'absence de remise en cause du cadre hétéronormatif et la préservation continue de l'assignation sexuée dans le dispositif de reproduction (qu'avait étudiée FEI Xiaotong, en consacrant un ouvrage entier à l'*Institution reproductive* (1947)) qui ont permis cette résurgence. Il semble dès lors possible d'escompter que le cadre hétéronormatif est la structure principale du genre et du sexe dans notre monde "moderne".

Des exigences genrées — La reproduction biologique comme injonction

Pour que ce problème existe, pour que les femmes de haut niveau d'éducation qui ne trouvent pas d'époux car les hommes à leur portée auraient manqué d'ambition universitaire, ou leur préfère des épouses moins pourvues en capitaux sociaux et culturels, il faut à l'évidence qu'existe une norme hypergynique incontestée. Nous l'avons précédemment observée dans les critères de recherche des parents, par lesquels ceux-ci cherchent des

hommes en tous domaines « au moins un peu » supérieurs à leurs filles[113]. Car si ces jeunes femmes ne trouvent pas de mari, c'est bien avant tout du fait d'une construction sociale différentiée des niveaux relatifs idéaux des époux, dont la seule base est le rôle sexué qui leur est attribué. Il est ainsi notoire qu'après la mise en place de la politique de planification des naissances en 1979, la préférence traditionnellement accordée aux enfants de sexe masculin dans la société chinoise traditionnelle a entraîné, dans les campagnes chinoises, des formes d'avortements sélectifs ayant eu pour conséquence une masculinisation anormalement élevée de la démographie du pays (ATTANÉ, 2010). Mais où ces hommes en surplus sont-ils donc, si ces jeunes femmes ne parviennent pas à se marier ? À l'évidence, pas majoritairement en ville, et encore moins à l'université. C'est dès lors une démographie très spécifique qu'il nous faut prendre en compte pour saisir le phénomène qui angoisse tellement ces parents. Pour ne pas découper simplement le pays entre ses hommes et ses femmes, mais s'attacher plutôt à proposer une forme de géographie sociale des sexes au cœur même du monde social chinois. Une géographie qui permette de saisir en profondeur les écarts sociaux et culturels qui disparaissent si nous en restons aux données globales, souvent plus impressionnantes que véritablement signifiantes, d'un pays comme la Chine. Ces chiffres globaux lus de manière univoque risqueraient en effet de laisser penser que la plupart des Chinois sont confrontés de même manière à des problématiques liées à cet écart de ratio entre les sexes, et sont donc confrontés aux mêmes désirs et aux mêmes manques — au risque de nouvelles essentialisations des domaines sexuel et amoureux. Au contraire, les élaborations collectives des sentiments au cœur du phénomène du *xiāngqīn* montrent que les raisonnements que suivent ces parents relèvent de constructions qui sont largement autant sociales qu'elles sont historiques. Leur mise en application et leur portée normative, comme leurs dimensions intériorisées et naturalisées, ne peuvent se comprendre que dans le cadre spécifique, urbain et relativement favorisé, d'où elles émergent directement. Leurs angoisses, et la sincérité franche avec laquelle ils l'évoquent, en témoignent aisément. Le problème d'un éventuel manque de filles ne les concerne pas le moins du monde. C'est le manque d'hommes qui inquiète

113 Cette hypergynie matrimoniale (*fū gāo qī dī* 夫高妻低) est également repérable statistiquement, cf. PAN & all., 2004 : 159-161. La poursuite historique continue de l'homogamie sociale (*jiēcéng nèi hūn* 阶层内婚) dans les relations matrimoniales en Chine est par ailleurs examinée in ZHANG Yi, qui note sans ambiguité : « Si l'on accepte l'idée que tout le monde a choisi son conjoint par amour, alors il faut convenir que l'amour connait les stratifications sociales (如果说大家都以爱情为基础结婚，那么，爱情就是"有阶级性"的。) »(ZHANG Y, 2007 : 67).

massivement les participants urbains de ces réunions, ce qui souligne à quel point la compréhension des problématiques de la société chinoise ne saurait être limitée à une analyse macro-statistiques.

Le niveau universitaire considéré comme trop faible des jeunes hommes n'est pas seul en cause dans les reproches qui leur sont adressés. Selon Mme LUO, mère d'une jeune institutrice de 26 ans, que je rencontre au début du mois de janvier 2010 au Parc de l'Étang de Jade, à Pékin, non seulement les garçons seraient « en minorité » en ville (ou au moins dans ces réunions), mais de surcroît, leurs qualités masculines seraient insuffisantes. Un garçon, en effet, devrait d'après elle être à la fois « loyal » (*zhèngzhí* 正直), « honnête » (*zhèngpài* 正派), et avoir l'air « responsable » (*yǒu zérèngǎn* 有责任感). Il devrait en outre avoir les pieds sur terre et être sûr de lui (*tāshi* 踏实). Mais « ce genre de garçons est vraiment trop rare ! », se désole-t-elle. À nouveau, les attentes à l'égard du futur conjoint apparaissent comme très figées en fonction du sexe, et avec elles les reproches adressés aux jeunes hommes. Et s'il n'y avait que les exigences idéalistes des parents... Mais ce serait oublier celles attribuées aux jeunes femmes, qui, à l'heure de la « révolution romantique » dont parlait YAN Yunxiang dans *Private life under socialim* (YAN, 2003 : 83-5), et de l'affirmation individualiste qu'il a plus récemment soulignée (YAN, 2009b & 2010), voudraient que l'engagement de la relation corresponde au nouvel idéal amoureux. « Les parents regardent les conditions, les filles veulent du romantisme, c'est trop pour les hommes.... », se désole ainsi une mère. Résumant le tout, un père s'exclame, dans un autre parc, « les exigences des femmes sont très hautes ! ». Et de se voir rétorquer, du tac au tac, « mais celles des hommes aussi ! », par une participante.

À l'inverse, en effet, les parents de jeunes femmes se plaignent, eux, des exigences masculines. « Les hommes d'aujourd'hui veulent des femmes jeunes. Des hommes de quarante ans veulent une épouse de trente ans, jeune et belle », déplore une mère du parc du Temple du Ciel, comme en écho aux propos de la conseillère matrimoniale LIU Ting que je citais au chapitre précédent. « Mais les femmes veulent quant à elles des hommes de leur âge, alors c'est très compliqué, et il devient difficile de construire des couples socialement appropriés (*mén dāng hù duì* 门当户对[114]). Leurs caractères sont déséquilibrés (*xīnlǐ bù*

114 La — très importante — expression *mén dāng hù duì* 门当户对 déjà rencontrée, sera examinée plus loin de manière détaillée, à la partie II.C du chapitre.

pínghéng 心理不平衡)... », ajoute la même personne, qui évoque donc de nouveau des problèmes psychologiques dans la nouvelle génération, comme le faisait Mme CHEN de *l'Humanité aimante* au précédent chapitre. On note à travers ces discours la démultiplication des dénominations catégorielles. "Les hommes" manquent de ceci ou cela et "les femmes" veulent ceci ou cela. Dans ce discours se fonde l'évidence du genre et du couple hétéronormé. Il n'est précisément pas question de la personne. Les individus *sont* leur sexe, comme ils *sont* des Chinois, comme ils *sont* nés dans les années 1980 ou 1990. La construction entière se déploie dans ces quelques mots, répétés, réitérés, qui se répliquent, redondants et circulaires, comme autant de discours enchâssés. Ils circonscrivent le raisonnement, énonçant la manière dont il faut penser avant qu'il soit possible de les questionner.

Des époux et épouses inenvisageables

L'observation de cette valence de critères — entre des femmes qui ne trouveraient pas d'époux à leur niveau et des hommes qui porteraient leur choix vers des femmes plus jeunes et belles — souligne une nouvelle fois l'écart de situation des jeunes hommes et des jeunes femmes de haut niveau d'éducation, déjà repéré dans les agences matrimoniales. Si les parents d'hommes d'une trentaine d'années sont moins nombreux, et peut-être moins inquiets, parmi les participants de ces réunions, c'est parce que la barrière de trente ans est moins importante pour ces derniers, puisque ce n'est pas le critère premier par lequel ceux-ci sont "évalués" sur le marché matrimonial local. Les hommes de « haut niveau de qualité » n'auraient ainsi pas, ou beaucoup moins, de problèmes pour se marier. Tandis que le resserrement de l'éventail des conjoints potentiels des jeunes femmes au fur et à mesure de leur progression sur l'échelle sociale ne ferait que s'accentuer avec l'âge. Ces difficultés se retrouvent d'ailleurs partout, jusque dans les préjugés à l'égard de celles-ci, qui les privent symboliquement de "féminité". « Il y a trois types d'humains : les hommes, les femmes, et les femmes-docteures », m'avait ainsi expliqué en plaisantant une étudiante en master au printemps 2010 à Chengdu. Et de me mimer en riant l'image d'une femme portant d'épaisses lunettes, uniquement intéressée par l'étude des livres..., et donc — apparemment — dépourvue de tout attrait pour le genre masculin. Cette expression verbale humoristique supposait ainsi l'existence d'un troisième genre. Il ne s'agissait cependant pas, assurément, d'une proposition libérale alternative à l'ordre sexuel contraignant de la dichotomie hommes/femmes, mais bien — à l'inverse — d'un

rappel à l'ordre des sexes, et à sa structure fondamentale. Ce troisième genre, dé-sexué, n'est pas neutre : il n'est composé que de femmes, ou plutôt de femmes qui ne le seraient plus, car elles auraient oublié l'ordre sexuel fondamental, selon lequel une femme ne saurait être un homme, ni se conduire comme telle. Cette injonction à la féminité, et à l'ordre hétérosexuel, est incontournable dans la société chinoise actuelle, peut-être aussi parce que certains courants, encore très minoritaires, commencent à les remettre en cause. Si ces « femmes-docteures » ne sont ici plus des femmes tout court, c'est ainsi parce que le doctorat les déféminise et les stigmatise comme telles. Elles ne sont dès lors plus que qualifiées par leur savoir, un savoir qui les déqualifie, quant il surqualifie au contraire le genre masculin. Qu'une telle réflexion me soit faite, sur le ton de la plaisanterie, par une étudiante en master de la plus fameuse université de la province du Sichuan, elle-même potentiellement future candidate à l'entrée en doctorat, révèle la large assimilation de ces normes discursives. Elle avait d'ailleurs ajouté que les parents de plusieurs de ses amies leur avaient recommandé de se marier *avant* d'entrer en doctorat, afin d'éviter de se voir ainsi ultérieurement qualifiées de socialement inaccessibles, et de devenir ainsi, en quelque sorte, *des épouses inenvisageables*.

L'inenvisageabilité matrimoniale n'atteint cependant pas que les femmes. Mais ce qui la définit varie en fonction du genre. À chaque sexe ses stigmates positifs et négatifs. Nous avons précédemment vu les plaintes des parents à l'égard d'hommes présentés comme insuffisamment responsables, ambitieux, rassurants, ou tout simplement masculins... La société chinoise ne manque pourtant pas d'individus de sexe masculin, puisque les statistiques nous disent que leur taux de naissances outrepasse dangereusement celui des femmes depuis trente ans. Mais aux yeux de nombreux parents, leur société manque de personnes de *genre* masculin ! D'hommes qui soient des "hommes" en quelque sorte. Nombre d'hommes sont ainsi, eux aussi, d'*inenvisageables époux*, écartés par défaut de ces marchés matrimoniaux.

L'angoisse des parents de jeunes femmes de haut niveau d'éducation non encore mariées et approchant la trentaine, beaucoup plus importante que celle des parents de jeunes hommes du même âge et de situation similaire, montre clairement la double disqualification explicite que celles-ci subissent. D'abord en tant que futures porteuses de l'enfant du couple à venir, ici victimes de représentations culturelles de l'horloge biologique selon lesquelles les grossesses plus tardives seraient potentiellement risquées. Ensuite sur un plan social, ou une qualification

prégnante de celles-ci en tant que faire-valoir de leur mari les soumet à des jugements beaucoup plus orientés que pour ces derniers sur le diktat de l'apparence, et de la juvénilité.

C) Du fantasme de réussite à la lutte sociale.

Des concurrentes déloyales

L'observation de cet écart de niveau et d'exigence, dans les attentes réciproques à l'égard des jeunes hommes et des jeunes femmes, ne saurait masquer un autre enjeu larvé omniprésent dans les rassemblements de familiarisation mutuelle : la supposée concurrence déloyale de jeunes femmes issues de la campagne. S'y superposent alors la question sociale et celle du genre, à l'intersection desquelles il nous faut nous placer pour en discerner l'ensemble. Nombre de parents parlent ainsi du « problème » de la forte présence en ville de « femmes venant de l'extérieur » (*wàidì nǚ* 外地女), en compétition avec les filles éduquées de la ville.

Cette remarque est constamment faite dans les parcs de Pékin, mais je l'ai également entendue régulièrement à Chengdu. M. CHEN dit ainsi que le problème principal pour les jeunes femmes de haut niveau d'éducation comme sa fille est le manque de garçons en ville, car elles subissent la concurrence effrénée de jeunes femmes très pauvres et de beaucoup plus bas niveau d'éducation qui arrivent massivement de la campagne ou de plus petites villes, et qui ont absolument besoin de se trouver un moyen de subsistance pour s'en sortir. La question pour elles ne serait pas de trouver un mariage qui fonctionne mais de gagner la possibilité d'une sécurité et d'une élévation sociale. « Elles on besoin d'une « aide » (*yīkào* 依靠) et de se trouver une « marmite » (*guō* 锅) [*i.e.* une source de revenus et de subsistance] », me déclara t-il. Les garçons peuvent par ailleurs se marier avec une femme de statut social considéré comme inférieur, ou plus jeune, alors que cette possibilité n'est pas considérée comme envisageable pour les femmes. Les plus éduquées d'entre elles se trouveraient ainsi disqualifiées par des concurrentes plus modestes.

Il est cependant, dans les faits, évident que pour une jeune femme d'origine rurale très modeste, la possibilité de se marier avec un homme issu d'une famille urbaine reste quantitativement extrêmement limitée, pour ne pas dire inexistante. Les mouvements

migratoires matrimoniaux observés par les géographes Cindy FAN et Youqin HUANG (1998) à partir du recensement national de 1990 montraient que ces concurrentes avaient plus de chances de se marier dans des zones périphériques encore modestes (mais plus privilégiées par rapport aux zones rurales reculées dont elles sont originaires) qu'au centre même des grandes villes. On peut dans ce cadre parler d' « hypergamie spatiale » (LAVELY, 1991) puisque c'est la position géographique de l'époux, plus que sa situation sociale, qui y constitue un avantage. En revanche, « pour nombre de paysannes, se marier dans de grandes villes n'est pas une option viable dès lors qu'elles y sont considérées comme les femmes les moins désirables du marché matrimonial urbain ». Les auteures citaient à ce propos le témoignage d'une jeune migrante originaire d'une campagne reculée du Sichuan venue tenter sa chance à Pékin, et qui y découvrait à ses dépends que seules des personnes handicapées ou âgées de vingt ans de plus qu'elle accepteraient de l'épouser. La jeune femme en concluait que :

> « Seuls ceux qui ne sont pas en mesure de trouver une épouse locale (de Pékin) envisageraient d'épouser des personnes de l'extérieur telles que nous, et il nous faut également être extrêmement jolies pour que qui que ce soit nous accorde le moindre attention » (FAN & HUANG, 1998 : 233).

Que ces opportunités soient ou non réelles, elles sont cependant perçues comme telles, y compris dans les campagnes, comme le montre l'étude sur le célibat des jeunes hommes dans un village du Sichuan conduite par Hua HAN (HAN, 2009 : 60).

Deux jours après avoir reçu l'explication de M. CHEN que je citais plus haut, je questionnais ainsi à ce propos une amie de Chengdu, CHENG Yu, elle-même d'origine rurale et modeste, célibataire de 22 ans et vendeuse dans un magasin de vélos. Yu trouva l'idée de recherche d'une « marmite » extrêmement drôle, et me déclara d'un air jovial qu'elle aurait bien besoin, elle aussi, de se trouver une marmite de ce type. « Il y a de tout dans ces marmites », déclara-t-elle en riant à gorge déployée. Et d'évoquer toujours riante les voitures rutilantes, les appartements luxueux, les voyages internationaux, les lingots et les festins que pourraient contenir de telles "marmites"... Que cette jeune femme travailleuse, modeste, peu ou pas du tout expérimentée en termes amoureux, assez critique d'une manière générale à l'égard de l'univers social et politique de la Chine contemporaine, et peu orientée vers la recherche d'un époux, recourt elle aussi à cet imaginaire capitaliste, même sur le ton de la plaisanterie, est très révélateur. CHENG Yu ne paraissait pourtant pas vraiment s'inscrire dans

une dynamique de recherche active d'un conjoint richissime. Mais, d'une certaine façon, le fantasme de réussite qui génère les tensions sociales et la méfiance des parents dans les parcs, est bel et bien présent dans ses propos. En quelques mois à Chengdu, la jeune femme parut d'ailleurs se transformer physiquement, acquérant progressivement mais très visiblement les codes physiques d'une féminité visible, par l'usage de maquillage et la féminisation de ses tenues. Elle adopta peu à peu une posture en apparence plus délicate et réservée, conforme aux stéréotypes féminins dominants en Chine urbaine, dont ses manières étaient à son arrivée totalement dépourvue, et à laquelle son caractère extraverti et jovial la rendait même sans doute initialement réfractaire. La question de la concurrence féminine, et les fantasmes matérialistes de réussite par le biais d'un mariage avec une « marmite » bien remplie qui lui sont associés, sont donc implicitement imposés par le contexte urbain dans lequel s'inscrivent directement les réunions de *xiāngqīn*[115].

L'homogamie matrimoniale comme territoire de lutte

Un proverbe au caractère très normatif est omniprésent dans les réunions des parcs. « Les portes doivent faire la paire » (*mén dāng hù duì* 门当户对), déclarent ainsi habituellement les parents quand on les questionne sur leurs critères de sélection d'un époux ou d'une épouse pour leur enfant. Presque constamment répétée à un moment ou à un autre au cours de la recherche d'un-e époux-se, cette courte phrase rappelle ainsi à l'ordre ceux qui pourraient vouloir s'éloigner par le mariage de leur milieu d'origine. Ce proverbe omniprésent renvoie en effet la construction des couples à l'établissement d'une relation entre deux familles dont les deux "pas de porte" — c'est à dire, l'apparence de leurs habitations, et donc leurs

115 Une enquête statistique de 2003 portant sur 2500 personnes âgées de 16 à 60 ans travaillant dans la ville de Shenzhen (une "zone économique spéciale" bénéficiant d'une fiscalité avantageuse afin de favoriser son développement installée aux portes de Hong Kong en 1980, et ayant connu depuis un développement fulgurant la faisait passer en trente ans de la taille d'un village de pêcheurs à celui d'une mégalopole internationale), montre l'écart relatif de l'importance accordée aux « conditions » sociales et matérielles du partenaire en fonction du sexe. On y lit notamment que, dans le cadre d'un mariage, 86% des femmes déclarent prendre en considération les « conditions sociales » du conjoint envisagé, contre 62,8% des hommes. 82,7% des femmes déclarent prendre en considération les « conditions matérielles », contre 42,7% des hommes. L'écart entre les sexes apparaît manifeste sur ces deux plans. En revanche, hommes et femmes déclarent prendre en considération de manière similaire (à environ 90% dans chaque cas) les « conditions de vie », la « compatibilité réciproque » et les « conditions psychologiques » (CAI, FU, YUAN (eds.), 2008 : 18-19). Il manquerait pour compléter ces données un questionnement sur l'importance de l'évaluation physique parmi les critères de choix du conjoint.

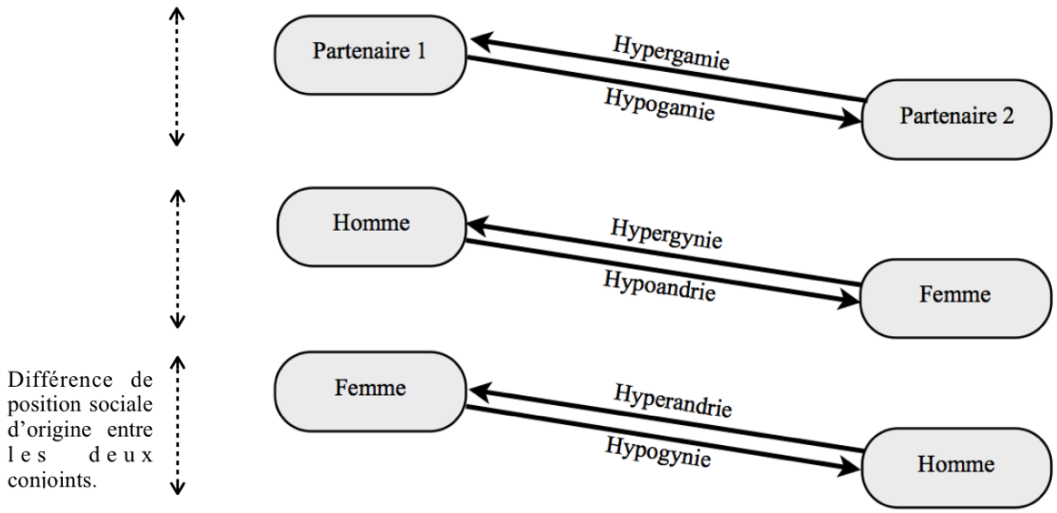
niveaux respectifs de richesse et leurs positions sociales — devraient être de niveaux équivalents.

Ce rappel à l'ordre homogamique et l'insistance avec laquelle il est constamment martelé incitent à se pencher sur l'envers qu'il désigne, les mariages de statuts sociaux "inégaux", qui correspondent à un domaine classique des études de parenté : la question des mariages hypergamiques. La notion d'hypergamie renvoie à une forme de mariage où les partenaires de l'un des deux sexes se marient systématiquement "vers le haut", c'est à dire avec un partenaire issu d'un milieu social considéré comme supérieur au leur. L'usage du concept d'hypergamie a été principalement développé à propos de sociétés à "castes", telles que l'Inde, dans le cadre de systèmes matrimoniaux où chaque groupe "donne" ses filles à marier aux hommes du groupe social immédiatement supérieur au leur (PARRY, 1979). Bien qu'il s'agisse d'un usage imprécis, c'est donc souvent cette hypergamie féminine, considérée comme son mode le plus courant, qui est dès lors généralement désignée de manière implicite par l'emploi du terme d'hypergamie tout court. La situation inverse (envisagée du point de vue de la partie faisant un mariage avec un conjoint de statut social inférieur) est qualifiée d'hypogamie. Hypergynie et hypogynie renvoient à des unions socialement ascendante ou descendante du point de vue féminin. Hyperandrie et hypoandrie qualifient des situations similaires du point de vue masculin. L'homogamie renvoie pour sa part à des mariages entre personnes de statuts sociaux équivalents[116].

116 À la différence du concept d' « endogamie », qui repose sur une théorie ethnologique caractérisant certains groupes sociaux par des stratégies matrimoniales engagées à l'intérieur de leur propre groupe de filiation, aujourd'hui remise en cause par Laurent BARRY (2008 : 744), l' « homogamie » caractérise des relations entre personnes de statuts similaires, sans être nécessairement du même groupe. La définition de l'endogamie n'est cependant pas toujours aussi limitée que celle de LÉVI-STRAUSS que conteste BARRY. DUMONT emploie le terme d'une manière beaucoup plus large, pour désigner des mariages à l'intérieur d'une même caste, ce qui est beaucoup plus étendu. Et il soumet ce principe (pour le cas de l'Inde) au principe hiérarchique (DUMONT, 1966 : 161).

Sur l'homogamie sociale dans l'histoire du mariage en Chine féodale et impériale, on consultera WATSON & EBREY (eds.), 1991. En chinois, un article de ZHANG Yi (2007) présente la situation contemporaine. Pour un exemple de l'importance de l'homogamie sociale dans les mariages dans un pays comme la France durant les années 1980, on peut se référer à l'article classique de Michel BOZON et François HÉRAN, « La découverte du conjoint » (in BOZON & HÉRAN, 2006).

Schémas explicatifs sur les mariages homogames et hypergames



Les trois schémas sont autonomes. Leur superposition est neutre.

Chaque flèche indique un modèle d'union. L'origine de la flèche indique le point du vue auquel le terme indiqué correspond.

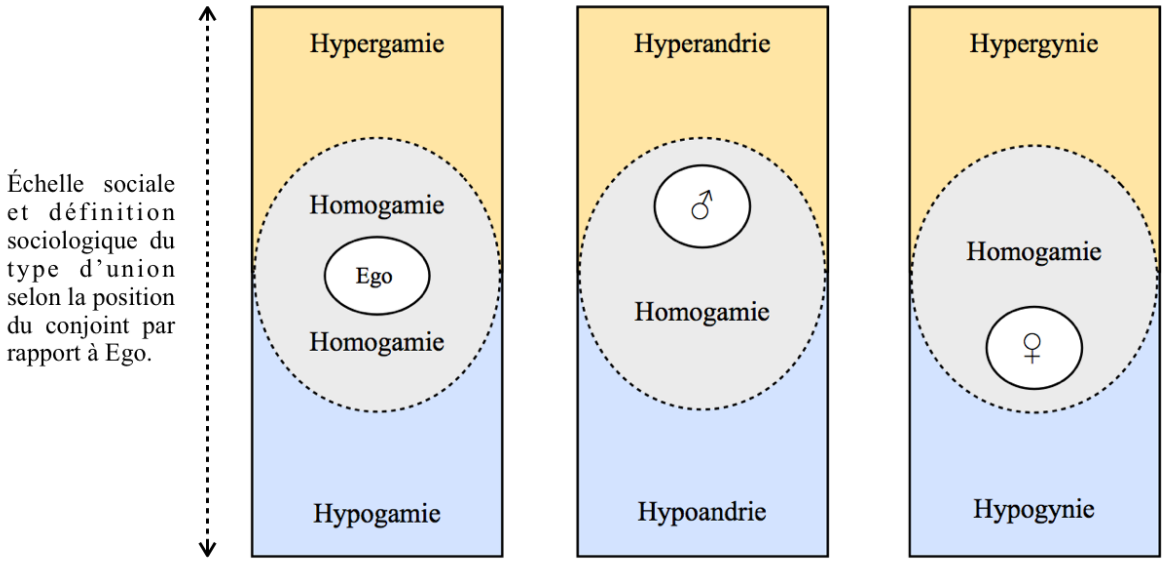
Dans le cas qui nous occupe ici, les écarts d'âges, de tailles, de diplômes ou de salaires, qui préoccupent les parents de jeunes femmes inquiets de la concurrence déloyale des jeunes femmes "extérieures", recoupent donc des questions habituelles de théorisation autour de cette hypergamie féminine, ou hypergynie, supposément universelle. Ce concept ne permet cependant pas d'établir de distinction entre les mariages où l'écart entre les époux est considéré comme socialement "normal" et ceux où celui-ci manifeste une élévation sociale qui sorte de la "norme". C'est ce qu'explique bien Michel BOZON lorsqu'il indique que :

> « L'existence d'une homogamie sociale, c'est-à-dire le fait que les couples soient composés de partenaires proches par les origines sociales familiales, ne signifie pas que leurs caractéristiques personnelles soient identiques, pour la bonne raison que les femmes occupent des positions socioprofessionnelles généralement inférieures à celles des hommes. Pour cette raison, mais aussi en raison de toute la socialisation de genre différentielle, les hommes et les femmes ne disposent pas des mêmes ressources lorsqu'ils se rencontrent. Le jeu amoureux doit d'emblée tenir compte de cette inégalité, renforcée par les écarts d'âges entre partenaires » (BOZON, 2005 : 596).

Les mariages comportant un faible écart entre les partenaires, ou tout au plus un écart socioéconomique correspondant à la norme acceptée doivent donc en fait être considérés

comme homogames. Dès lors, c'est en termes d'inégalité des sexes et de construction sociale des genres que ceux-ci doivent être pensés, plus qu'en termes d'hypergamie. Si l'hypergynie est ici — en valeur — systémique, elle n'implique en effet pas pour autant nécessairement d'élévation sociale. La valeur différenciée des genres masculins et féminins est inscrite au cœur même de chaque espace social. C'est ce que résument ces schémas, montrant la manière dont le sexe influe à la fois sur la position sociale d'Ego et sur la position sociale de ses conjoints considérés comme socialement légitimes.

Schémas explicatifs sur l'hypergamie matrimoniale en fonction du genre de la personne



On comprend dès lors mieux la nuance clairement introduite par ces parents lorsqu'ils disent rechercher un époux de niveau au moins égal, mais de préférence supérieur, à la fille qu'ils souhaitent marier, tout en reprochant à d'autres jeunes femmes moins formées leur concurrence déloyale et leur stratégie hypergynique. Plutôt que d'en rester au concept d'hypergamie, il nous faut donc plutôt ici penser l'intersection entre le genre et l'économie. Ce que masque en réalité cette lutte genrée autour des valeurs de l'entre-soi homogamique et de la lutte pour la réussite hypergynique, ces discours inquiets sur les filles des campagnes, c'est une lutte sociale où les enjeux sociaux et économiques sont centraux. Le mariage est au cœur d'une guerre de places et de sens, la fameuse « guerre du *xiāngqīn* » évoquée en introduction, qui se poursuit à travers la compétition économique entre ses protagonistes.

Si l'on s'appuyait ici sur la notion d'hypergamie, plusieurs niveaux de lecture pourraient en être faits. Il y aurait en premier lieu une hypergynie "de bon goût", relevant d'une valence différentielle des sexes ayant subi une opération de naturalisation la rendant socialement "normale". Et le bon accord des époux conduirait la femme à admettre, par le choix qu'elle a fait de son mari, par son statut social, professionnel, personnel, et même par son corps (plus jeune, plus petit) la supposée infériorité irrémédiable de son sexe. En choisissant un époux "au moins un peu" supérieur en tous points, si ce n'est — sans doute — sur le plan de la beauté, l'épouse ferait simplement montre d'une délicatesse socialement neutre et de "bon sens", qui n'aurait rien de critiquable car elle serait de plein corps dans l'ordre "naturel" des choses. Mais, ce n'est donc évidemment pas cette hypergynie là qui est au cœur des critiques et des inquiétudes rencontrées dans ces réunions. Elle est au contraire recherchée par tous. Elle appartient même pleinement à l'ordre "homogame" des choses que le fameux proverbe *mén dāng hù duì* 门当户对 que j'expliquais plus haut rappelle toujours et partout. À cette hypergynie "décorative", c'est à dire socialement et culturellement considérée comme légitime, interne à la structuration homogamique des couples, s'opposerait en revanche une hypergynie "de survie" ou "de carrière", qui inquiète et que l'on dénonce. Dans cette forme de méta-hypergynie, où la valence différentielle des sexes précédemment naturalisée se verrait décuplée, l'ordre social des genres serait supplanté par des critères sociaux qui l'outrepassent. À la forme d'hypergynie simple déjà observée plus haut, s'ajouterait cette méta-hypergynie, d'ordre sociale celle-ci, et dès lors inacceptable. L'hypergynie légitime du "un peu" y céderait la place à une hypergynie insupportable car excessive, dont les hypothétiques bénéficiaires sont disqualifiées moralement, par un véritable processus de distinction. Les critères qui permettent ces mariages trouvent pourtant bien leur source au cœur des mêmes critères que ceux qui fondent les couples homogames : *position professionnelle supérieure de l'époux*, et *niveau de beauté supérieur de l'épouse*.

Le recours à l'idée d'hypergamie pose donc problème. Celle-ci ne spécifie la dimension sociale de l'échange que de manière parcellaire. Parler d'hypergamie n'indique rien sur les niveaux relatifs d'écarts à la norme impliqués par celle-ci. Le terme masque surtout une opération de définition de la norme qui est à l'évidence un enjeu de luttes sociales, sujet à débats et à controverses autant qu'à des évolutions historiques et connaissant des différences d'un milieu à un autre. L'hypergamie n'est pas la clé de compréhension de la normalité ou de

l'anormalité de l'échange, car il ne saurait en exister de définition définitive. Elle est le lieu d'une lutte et de négociations constantes.

Par ailleurs, comment envisager l'hypergynie sans penser l'hypoandrie qui devrait logiquement la compléter ? Mais le simple fait que cette hypothétique "hypoandrie" se rattache à des exigences masculines de femmes socialement valorisantes en raison de leur apparence ou de leur jeunesse[117], montre que les termes même d'hyper ou d'hypogamie masculine et féminine ne font pas réellement sens, dès lors qu'on extrait ceux-ci de leur contexte social. Car le jeu des critères de sélection qui s'y engage, en se déplaçant au détour du genre, masque des écarts sociologiques essentiels. En pensant simplement en termes d'hypergamie, il faudrait dans les faits envisager l'existence d'une hypergynie de "curriculum vitæ" (l'épouse est socialement "inférieure" à l'époux par son diplôme, ses revenus, ou sa profession) que viendrait compléter une hyperandrie "physique" (l'époux est esthétiquement "inférieur" à l'épouse, et/ou il est moins jeune qu'elle, ce qui est un avantage reconnu et valorisable dans une carrière matrimoniale au nom de la santé de l'enfant à venir). Surtout, l'idée d'hypergamie entretient des discours lénifiants en nous obligeant à penser hommes et femmes comme des blocs uniformes, aveugles à la pluralité des parcours sociaux. Dernier aspect problématique, en intégrant simplement ces échanges à une classification catégorielle des types de mariages, l'analyse en termes d'hypergamie ignore totalement les coûts, bénéfices, et rapports de pouvoirs, qui s'y jouent. Et en particulier un aspect que la littérature autant que les récits individuels révèlent très bien — mais qui disparaît si l'on normalise ce type de relations derrière un concept généraliste — est comment ceux ou celles qui se marient "vers le haut" doivent ensuite continuer à re-déjouer les risques de disqualifications sociales et culturelles rattachées à ce mode "d'élévation", qui les place concrètement en situation de dépendance dans leur nouveau milieu social. La question est donc moins celle de la mesure d'un degré de dépassement de la norme, ou même de l'étude de son évolution historique progressive, que celle d'*une lutte constante autour de sa redéfinition*.

---

117 Ce que l'on appelle en chinois un *huāpíng* 花瓶, c'est à dire un "vase à fleurs", soit l'équivalent local des *trophy wives* américaines ou des "potiches" à la française. À la différence de ces équivalents français et anglais, il faut cependant noter que le terme chinois de *huāpíng* n'est pas sexué, et pourrait donc tout aussi bien qualifier un homme, même si ce cas semble a priori plus rare. En soit, qualifier une personne de *huāpíng* signifie en premier lieu souligner qu'il/elle est jeune et beau/belle, et qu'il/elle sert de faire-valoir à la réussite de son/sa partenaire.

D) Proposition alternative : le sujet et la géographie sociale du genre

L'hypergynie n'est dans les faits ici en rien le complément féminin inversé d'une hypothétique hypoandrie, pas plus qu'il n'est possible d'établir une frontière ferme entre hypergynie légitime (et donc "homogame") et hypergynie illégitime. Ces modalités de situation des mariages sont dans les faits le signe d'une lutte complexe autour de deux valeurs morales articulées ensemble : *les identités de genre*, qui structurent le complexe hétéronormatif autour de *la reproduction* ; et *l'homogamie sociale*, qui structure l'organisation de la vie collective autour de *l'héritage*. Ces deux valeurs conservatrices sous-tendent les enjeux sociaux de ces rassemblements, et les disputes et méfiances qui s'y rencontrent. Les données ici rassemblées semblent en effet propices à complexifier la vision d'une Chine privée de femmes que les médias ressassent inlassablement. Elles permettent à l'inverse d'approfondir une forme de géographie sociale du genre au cœur de la société chinoise, où les statistiques nationales catastrophiques, mais également imprécises, trafiquées, et dont il est dès lors difficile de faire sens (cf. ATTANÉ, 2000 ; GREENHALGH, 2004 ; PETTIER, 2008), des taux de naissance relatifs des enfants de sexe masculin et féminin tendent à construire l'imaginaire très irréaliste d'un monde social dont les femmes seraient absentes.

On entrevoit ici plutôt la manière dont la position sociale de celles-ci et les possibilités qui leur sont offertes dépendent d'un faisceau de critères très étendu, qui complexifie singulièrement la situation. Les "femmes de haut niveau d'éducation" sont ici le complément inversé "d'hommes ruraux" peu visibles que leur disqualification sociale et économique rendrait in-mariables. Il est ainsi trop simple de faire des "femmes" en général les victimes univoques d'un système de préemption du pouvoir par "les hommes". Car dans une société hyper-concurrentielle telle que celle de la Chine contemporaine, la plupart de ceux-ci sont tout autant dépourvus des capacités sociales requises à l'affirmation de leurs "virilités", en regard des attributs sociaux associés à l'idée de masculinité — largement jugée à l'aune d'une réussite très difficile à atteindre. La complexité des problématiques rencontrées varie ainsi fortement en fonction des statuts individuels, sur un marché organisé autour de la reproduction sociale et de la production des nouvelles générations. Faire unilatéralement des jeunes femmes de condition modeste qui cherchent à s'élever socialement en trouvant un époux économiquement avantagé des profiteuses ou des tentatrices qui détourneraient les

braves hommes de leurs vertus, ou au contraire considérer ces hommes sur qui pèse une pression professionnelle et économique gigantesque en "égoïstes" parce qu'ils choisissent des épouses socialement valorisantes quand ils le peuvent, me semblerait dans les deux cas faire à bien trop bon compte fi des contraintes rencontrées par les unes comme les autres. Ce serait également ignorer l'emprise d'imaginaires capitalistes inscrits dans la vie quotidienne sur la construction des fantasmes individuels de réussite. Réfléchir en termes de victimes et de coupables, c'est s'interdire d'observer l'organisation générale de l'univers sexuel et matrimonial de la Chine contemporaine, dont on peut douter qu'il produise beaucoup plus de "gagnants" que de "gagnantes".

Là où la sociologue chinoise LI Yinhe voit un marché matrimonial devenu "féminin" (《在婚姻市场上，有甲女丁男的情况》), et chez les jeunes femmes la « tentation » (*yòuhuò* 诱惑) de chercher à "réussir" par un bon mariage (LI Y, 2011), il me semble plus opportun de lire les lignes de forces qui contraignent différemment les unes et les autres. Désigner des jeunes femmes qui n'ont à offrir que leur rareté et leur jeunesse, ou des hommes auxquels est constamment demandé de faire la preuve de leur réussite, comme les responsables de ce déséquilibre des échanges serait trahir la réalité des contraintes dans lesquelles les deux parties — arbitrairement séparées — se trouvent prises, à la fois victimes et acteurs volontaires, des modalités d'un marché qu'ils et elles n'ont pas choisi. LI Yinhe, qui doit bien sûr aussi composer avec le discours dominant, même pour y instiller la critique, me semble cependant ici prendre le risque de donner crédit au discours social imposé depuis "l'ouverture" sur l'ordre naturel des sexes, ou sur une forme de "retour du refoulé". Il paraît peu convaincant de considérer que les nouvelles générations traduiraient désormais, par l'expression de leurs désirs, les frustrations ressenties au cours d'une époque qu'elles n'ont pas connues et dont-elles n’ont souvent qu’une connaissance très lacunaire. Si, en trente années "d'ouverture", un désir sexuel totalement dépourvu de légitimité politique durant la Révolution Culturelle est devenu à ce point puissant que les hommes en perdent toute mesure du "raisonnable" dans le choix de leurs épouses, il faut y voir une construction sociale à examiner dans le contexte socio-économique présent. Cette économie politique des sentiments personnels ne peut pourtant ni faire de chacun une victime ni dénier la réalité de choix individuels. Mais il importe de rendre les choix individuels intelligibles en montrant qu'ils ne sont pas autonomes du contexte de leur apparition. Si les femmes "tentent" et que les

hommes "succombent", c'est avant tout bien en raison de modèles de réussite sexuellement différenciés imposés à tous au quotidien, et non en raison de leur "nature" sexuelle respective. L'importance de l'évolution de ces modèles en trois décennies est trop marquante pour que le contexte dans laquelle elle se produit échappe à notre attention[118].

La "lutte sociale" que je lis au cœur de ces réunions n'est en rien une simple envolée théorique. Elle est très concrète. Elle a pour corps ces papiers où l'on affiche et où l'on fixe les propriétés sociales de son enfant, ou encore ces photos choisies pour les représenter. Elle a pour manifestations les méfiances explicites entre participants, que je vais examiner plus bas, et des stratégies de recherche individuelles au caractère très concurrentiel. Nous avions d'ailleurs commencé à en voir les stigmates dès l'ouverture de ce chapitre par l'emportement symptomatique d'un père (de fils, est-il permis de présumer) contre ma présence, et par la réponse de la mère qui me disait au contraire que tout le monde ici serait prêt à me donner sa fille. La façon dont cette "guerre du *xiāngqīn*" se fait le plus concrètement ressentir est ce que nous allons voir à présent.

III. LE MARIAGE COMME GUERRE DE POSITIONS

A) Concurrence des célibats et lutte économique pour la réussite

Pékin, Parc SUN Yatsen, 24 janvier 2010

Entouré par un petit groupe de participants, je discute avec Mme ZHOU, une dame âgée qui me dit fréquenter (sans succès) ces réunions pour son fils depuis l'année 2003. Soudain, à ma gauche, une femme à l'écoute et visiblement pressée de me parler interrompt notre conversation. L'air malicieuse, elle me déclare : « Je vais te dire, nos enfants ne savent pas qu'on est là. Ma fille ne le sait pas ». La dame avec laquelle je discutais précédemment et qu'elle a interrompue s'énerve alors, lui répondant d'un ton sec : « Si votre enfant ne le sait pas, à quoi ça sert de venir ? ! ». Pour elle, l'accord de l'enfant est indispensable pour que celui-ci accepte ensuite un rendez-vous et que le temps ne soit pas perdu pour tout le monde. De tous cotés autour cependant, les voix d'autres participants attentifs à notre conversation s'élèvent alors pour justifier et avancer de multiples points de

118 Pour une mise en perspective avec le cas du Việt Nam et l'évolution des critères de sélection du conjoint et de l'importance de homogamie sociale et politique, on peut se référer à BÉLANGER, 1997.

vue en même temps dans un grand brouhaha […]. Quand un peu de calme revient enfin, je questionne à nouveau la vieille dame. Celle-ci affirme "qu'autrefois", une personne qui avait "à peu près" les qualités normalement attendues convenait, mais que c'est aujourd'hui beaucoup plus précis : il faut la voiture, un appartement, et surtout de l'argent... me dit-elle, et elle souligne combien ce comportement et toutes ces exigences lui paraissaient peu respectables (*bù zhèngjīng* 不正经). « Il faut être parfait en tous points, et en plus être beau », ajoute une dame plus jeune. Je demande alors comment ils savent si un enfant a ou non les qualités du partenaire qu'ils recherchent pour le leur sans le rencontrer. « La manière dont la relation s'établit entre parents permet de deviner les qualités de l'enfant », m'est-il répondu. « Si cela se passe bien, c'est bon signe car, dit Mme ZHOU, que les parents soient bien ou mal a une grande influence sur les enfants ». […] La femme plus jeune, à coté d'elle et face à moi, l'interrompt cependant alors, rebondissant sur l'éclat de voix précédent et les désaccords qu'avaient déjà exprimés plusieurs voix en réaction au discours trop idéal de la vieille dame. « Tout ça, c'est faux », me dit-elle. « En fait, beaucoup de gens qui viennent ici, leur enfant a déjà quelqu'un, mais ils veulent mieux ! ». « Oh ! », s'emporte Mme ZHOU, « N'importe quoi ! Qui viendrait perdre son temps ici alors que son enfant a déjà quelqu'un dans sa vie ? ». Puis, se tournant, amère, vers celle qui l'avait interrompue plus tôt pour dire que sa fille ne savait pas qu'elle participait à ces réunions, elle demande, outrée et ne semblant vouloir y croire : « Votre fille, elle a déjà un copain ? ». Mais la femme en face de moi récidive, sous les hauts cris de la vieille dame qui ne veut pas en entendre plus et finit par s'éloigner en montrant clairement sa réprobation : « Si si ! C'est vrai ! Je vais te dire la vérité car cette dame est trop vieille et naïve. Elle ne peut pas savoir. La plupart des gens qui viennent ici, leurs enfants ont déjà quelqu'un ou sont parfaitement capables de trouver quelqu'un par eux-mêmes, mais ils veulent mieux ! Tout le monde veut le meilleur, alors ils viennent ici ». Autour, d'autres personnes ne disent rien mais semblent confirmer en assentissant de la tête. « Tout le monde veut le meilleur », répète mon interlocutrice. À ses cotés, un père, rigolard, rebondit à ses propos : « Il n'y a pas de meilleur, juste de l'encore mieux ! (没有最好，只有更好！) ».

Cette séance fut pour moi tout particulièrement éprouvante, car la dispute — virulente — entre les protagonistes autour de moi ne s'arrêta pas là ; elle se poursuivit quasiment en rixe avec des parents se pourchassant à travers la réunion pour se faire reproche du caractère déplacé de leurs attitudes. Je me sentais émotionnellement responsable de la violence des échanges que ma présence et mes questions avaient declenchée. Alors que je souhaitais rejoindre les parents qui se poursuivaient en se reprochant réciproquement leur absence de tenue, pour essayer d'intervenir, d'autres parents me retinrent, me disant de ne pas m'en mêler et que ce n'était pas de ma faute. Je ne parvins pas non plus à retrouver la vieille femme dont le témoignage m'avait paru important. Examinons cependant ce que donne à lire ce récit. Des

"vérités" parallèles s'y confrontent sous nos yeux, et le voile sobre de "l'harmonie sociale" prônée par les politiques de consensualité que diffuse la propagande officielle s'y déchire avec une sincérité troublante. Ma présence en tant qu'interlocuteur et que témoin n'est à l'évidence considérée comme anodine par personne. On souhaite me « dire la vérité », et plus tard, quand la dispute entre plusieurs participants se prolongera, ces gens qui ne se connaissent pas plus qu'ils ne me connaissent s'inviteront réciproquement à ne pas se quereller « devant [moi] ».

Ce n'est pas simplement l'altercation, ni son ampleur, qui est troublante, le lieu-même où elle s'engage est étonnant. Nous sommes au parc SUN Yatsen, à quelques dizaines de mètres d'une porte d'accès direct à la Cité interdite, à une centaine de mètres de la place Tian'anmen, qui se situe de l'autre coté de la route, face au parc, et à peine plus loin du siège de l'Assemblée Populaire qui trône à droite de la place. Nous sommes au cœur géographique du pouvoir symbolique et temporel de la Chine. Les participants sont des Pékinois, des gens qui se distinguent par leur statut favorisé, qui sont fiers de leur tenue, de leur prestance, de leur "civilité". Leurs enfants ont fait « d'excellentes études », tous les participants ici sont « d'excellente qualité » m'a-t-on assuré à plusieurs reprises. C'est aussi la réunion la plus silencieuse, la plus calme de toutes. Nous sommes en plein mois de janvier, à deux semaines du lancement des festivités du Nouvel An, il y a de la neige entre les allées où les participants, très nombreux, circulent. Hormis leur groupe, le parc est désert, il fait froid.

Mais le contraste entre cette assemblée calme et privilégiée et les propos ici tenus est violent et saisissant. La compétition subtile qui prenait corps dans ces parcs et que l'on ne pouvait encore que supputer prend immédiatement un contour beaucoup plus explicite. Et la vieille dame elle-même, disqualifiée par ses co-participants car elle serait « trop vieille et naïve », semble en dehors du coup. Elle qui disait prendre part à ces réunions depuis leur apparition en 2003, « ne peut pas savoir », dit sa contradictrice. Que son fils de trente-huit ans ne soit toujours pas marié après sept années de participation, que ses valeurs morales soient choquées des exigences que les autres parents posent, tout cela prend sens ensemble. Comme si elle était restée en dehors des transformations morales imposées par les évolutions socio-économiques du monde chinois depuis l'ouverture des années 1980. Transformations qui, malgré elle, l'intègrent en l'excluant, elle et son fils, à la fois du droit à porter une parole collective — par la contestation immédiate de ses propos ; et du droit à prendre réellement place au sein de ce marché matrimonial au cœur duquel elle circule en vain. Son exclusion

concrète est double. Et les critères de cette mise à l'écart ne le sont pas moins. Didier FASSIN proposait, dans un article de 2006, de penser « l'introduction du matérialisme dans l'analyse des politiques de la vie ». Nous voici embarqués de plain pied dans ce matérialisme, sur les deux plans qu'il soulevait justement : matérialisme, au sens marxien, « des conditions structurelles qui déterminent en large part les conditions de vie des membres d'une société donnée » ; mais aussi, au sens de CANGUILHEM, « celui de la substance même du vivant, de sa matérialité, de sa longévité, de sa forme, et des inégalités qui s'y impriment » (FASSIN D, 2006 : 43). La matérialité franche des corps que l'on mesure et dont on définit la valeur sociale en fonction de critères très stricts se double ici du matérialisme concret de la lutte pour la réussite individuelle dans une société à l'évidence très "incertaine", où chacun cherche ses propres garanties. Nous ne sommes pourtant pas ici au niveau étatique, mais bien dans la pratique concrète, sociale et quotidienne, de « politiques de la survie », dans lesquelles l'enjeu est tout autant de chercher à atteindre « le meilleur » que d'« éviter le pire » (ABÉLÈS, 2006). Et cette quête, violente, ne prendra pas fin du fait que l'enfant concerné a déjà rencontré son partenaire. Elle se poursuivra autant qu'il est possible de le faire, tant que le mariage n'est pas conclu. On cherche « mieux », « encore mieux ». « Tout le monde veut le meilleur ». La lutte sociale pour la réussite est indéniable, visible à l'œil nu, elle s'explicite ainsi d'un seul coup. Et c'est la matière étonnamment concrète d'une lutte économique sans merci qui se voit ici exposée avec une franchise que l'on pourrait presque qualifier de "naïve" elle aussi.

Pierre BOURDIEU proposait pour penser le marché matrimonial d'employer le vocabulaire de la « stratégie ». Ce sont bien, en effet, des stratégies *en train de se faire* qui se donnent à observer ici. Ce dont nous ne disposons en revanche évidemment, et malheureusement pas, à l'inverse, c'est du point d'arrivée éventuel de telles "stratégies", ni de la connaissance de leur réussite ou de leur échec futur, puisque — par définition — les parents présents aux réunions y sont au motif d'une recherche encore inaboutie. Ces propos de parents prouvent cependant que la prolongation de leur famille et le choix du conjoint de leur enfant y fait l'objet de tractations claires plus qu'il n'obéit à des schémas de parenté pré-définis. Loin d'obéir à des règles, ces pratiques s'inscrivent dans des enjeux directs de rapports de pouvoir et de négociations, d'ailleurs en partie construits autour de disputes sur le sens et le contenu même des normes et des codes supposés les sous-tendre. Aucun référent littéraire ni proverbe ancestral ne saurait en effet définir la barrière entre hypergynie légitime et méta-hypergynie

dans une société en transformation rapide, et où chaque point de repère ne peut être établi que de manière transitoire[119]. Les proverbes comme celui répété par nombre de parents voulant que « les portes doivent faire la paire » ne peuvent faire consensus que tant qu'on ne définit pas le sens qu'on leur donne. Tandis que poser des questions précises à leur propos induira irrémédiablement des disputes virulentes, comme les exemples déjà rencontrés le montrent.

Il nous faut continuer à penser ces pratiques, à l'interface entre détermination contextuelle et choix individuels, entre débats idéologiques sur les sentiments et économie des relations personnelles, entre construction matérielle de la survie et choix amoureux... Pensé ainsi, le *xiāngqīn* réfute les interprétations univoques. Il est à la fois un phénomène neuf et ancien, dans un contexte où sont bousculés en permanence les points de repères les plus immédiats. Il s'inscrit dans une situation perçue comme urgente, mais qui induit plus la multiplication des négociations qu'elle n'exclue la délibération. Il pose donc la question des modalités de son inscription historique et de l'incorporation des transformations sociales qui s'y traduit. À quoi sert donc l'habitus lorsque la société passe d'une tradition de familles nombreuses à une régulation étatique contraignante des naissances, tandis que le modèle économique bascule du communisme au capitalisme en l'espace de quelques années ? Comment les débats sur l'amour du siècle précédent y prennent-ils encore place ? Que pouvons-nous encore tenter de comprendre à partir des sentiments et angoisses qui s'y expriment ? À l'évidence, ni l'intention stratégique ni l'affectivité ni les enjeux sociaux collectifs n'en sont absents.

Le double standard imposant de trouver une relation affective porteuse de caractéristiques matérielles spécifiques déjà énumérées au chapitre précédent est donc ici de nouveau très clair. Ces familles qui cherchent « encore mieux », que cherchent-elles ? À améliorer, ou au moins préserver, leur situation sociale, c'est certain ; elles le disent explicitement. Mais un certain cynisme suffit-il à les comprendre ? À l'évidence, les émotions ne sont pas moins présentes. Si j'avais simplement affaire à de froids calculateurs, y aurait-il seulement des polémiques ou des disputes autour de ces questions ? En parlerait-on avec avec tant de virulence ? Manifesterait-on tant d'inquiétudes ? Les mêmes personnes qui me font

119 C'est ce que montre, par exemple, la comparaison des listes de trousseaux de mariages contemporaines à celles de vingt ou trente années plus tôt, les objets les plus précieux, comme le vélo, étant entre temps devenus des biens banals. L'évolution des listes de présents, comme des critères de choix du conjoint, est donc sujette à de permanentes évolutions et le fruit de négociations importantes.

part de la "vérité" de cette lutte se désoleraient-elles en même temps comme elles le font des critères qu'il leur faut appliquer ? Rappelons-nous la mère qui me disait avec tristesse que « les problèmes sont très concrets. Les gens ne peuvent plus chercher "quelqu'un". Ce qu'ils doivent chercher, c'est de l'argent, un revenu, une "économie". Ce n'est pas seulement ma fille, c'est toute la société qui est comme ça ». La mère qui parlait ainsi, et que j'ai croisée à plusieurs reprises dans différentes réunions de Pékin, m'a — malgré mes refus systématiques — demandé au moins une dizaine de fois si je ne souhaitais pas rencontrer sa fille pour voir si elle me plairait. Dans le même temps, elle m'a aussi fait part d'une véritable tristesse, et d'une inquiétude touchante. Les interrogations autour de l'intérêt effectif et des gains potentiellement opérés par les participants ne sauraient donc suffire en eux-mêmes. Ils sont directement en lien avec les questionnements autour de la place des individus dans le monde social, et il nous faut à l'évidence lier et envisager de front les deux problématiques.

Comme je le rapportais précédemment, ces réunions ne sont encadrées d'aucune manière directe. Leur caractère en est-il moins politique pour autant ? On peut en douter. Depuis plusieurs décennies déjà, des spécialistes du monde chinois se penchent continûment sur la question des *guānxì* 关系, les relations sociales, en Chine contemporaine[120]. Des débats importants ont été conduits sur l'existence ou non d'une tendance à l'« instrumentalisation » de celles-ci, alors qu'une véritable « relation sociale » ne pouvait supposément s'envisager auparavant sans les « sentiments » partagés qui leur donnaient contenu et valeur. J'approfondirai ce point théorique dans le cinquième chapitre. Mais on peut dès à présent au moins rappeler les débats qui traversent la communauté anthropologique sur ces questions, et évoquer leur lien avec la situation observée. L'enjeu des relations sociales par lesquelles se distribuerait le pouvoir au sein du monde chinois, et qui qualifierait la puissance individuelle par sa capacité à se connecter à de multiples partenaires puissants par l'étendue de son réseau de connaissances, ne fait pas du mariage — connexion claire entre deux familles — un enjeu anodin. Pourtant, il semble tout aussi important de souligner ici que ce fait ne signifie en rien que les émotions et sentiments inter-individuels qui sont également engagés par ces *guānxì* doivent être considérés comme absents, et donc de réfuter explicitement toute réification théorique de ceux-ci. Au contraire, l'enjeu est ici de traiter ensemble enjeux (économiques et sociaux) et sentiments personnels, car c'est bien là que réside la mécanique du *xiāngqīn*. Cette

120 La question des *guānxì* sera examinée plus en détails au cinquième chapitre.

intrication entre le sentimental comme enjeu de réussite et enjeu affectif correspond à ce que je propose de désigner par l'expression de *politique sentimentale.*

B) Défiances : Des interactions soupçonneuses

L'importance des enjeux économiques autour du mariage, et le fait qu'il s'agisse pourtant bien de questions sentimentales complique très sérieusement toute possibilité d'apaisement des interactions, en enfermant chacun entre la nécessité de plaire et celle de ne pas se faire berner. Ce pas de deux invite à la défiance, réduisant les interactions à une évaluation tatillonne réciproque. La politesse générale de surface qui s'y montre masque difficilement la méfiance viscérale qui y règne, et qui s'y voit parfois exprimée on ne peut plus explicitement. Comme me le dira Monsieur ZHANG, le père déjà cité d'un doctorant en ingénieurie, les participants doivent « s'estimer/se plaire » (*kànshàng* 看上). « On peut se tromper sur l'achat d'un vêtement, pas sur son mariage », assume-t-il d'une métaphore rendant compte du registre de transaction au sein duquel le mariage est pensé. Toute naïveté y est interdite, et le soupçon est palpable, par des remarques parfois extraordinairement acerbes :

Pékin, parc de l'Étang de Jade, 9 janvier 2010 :

> Derrière moi, j'entends une dame répondre à un interlocuteur : « Non, non. Ma fille est déjà mariée ». L'homme lui répond, énervé et soupçonneux : « Mais si votre fille est déjà mariée. Que faites-vous ici alors ? ». La méfiance règne. Au même moment, je commence à discuter avec une femme d'une cinquantaine d'années, mère d'une fille de 19 ans. Elle parait chercher [un conjoint] pour elle-même plus que pour sa fille, mais n'est pas très claire à cet égard. Elle me dit avoir fait des études de psychologie et « très bien connaître » le problème qui m'intéresse. Mme LUO, une autre dame avec laquelle je discutais un instant plus tôt et qui est alors toujours à mes cotés, n'est visiblement pas convaincue et lui demande d'un air ouvertement suspicieux où elle a fait ses études, avant d'ajouter que c'est de toute façon très différent de l'anthropologie, et que les angles d'approche en Occident et en Chine ne sont « évidemment » pas les mêmes. Mon interlocutrice lui rend bien ses soupçons en me glissant qu'ici « beaucoup de gens mentent », et que certaines des jeunes femmes que l'on vient présenter sont en fait des prostituées travaillant dans des quartiers rouges de Hong Kong ou d'ailleurs... Elle le dit en me désignant, discrètement, mais d'un air entendu, l'album de photos de la fille de Mme LUO — entre temps plongée dans une nouvelle conversation un

mètre plus loin à peine —, que celle-ci me montrait juste quelques instants plus tôt, et où sa fille apparaît bien mise en valeur, assez belle et dans des poses sexy.

S'il ne s'agissait que de précautions, ou d'animosité entre familles rivales... Non, c'est d'une inquiétude perceptible qu'il s'agit. Pour soi-même comme pour sa famille. Car l'un des enjeux du mariage à venir — même pour les parents, qui une fois leurs enfants unis, pourraient avoir à cohabiter — porte bien sur comment ils vont ensuite être amenés à vivre au quotidien, avec qui et dans quelles conditions. La mise en concurrence généralisée à laquelle la recapitalisation de l'ancien système "socialiste" pousse la société chinoise depuis l'ouverture des "réformes", il y a trente ans, laisse sans doute moins de place à la bienveillance envers autrui qu'au soupçon et à la protection de soi. Les questions économiques, dont j'ai montré plus haut l'importance, jouent certes explicitement un rôle central dans les critères de sélection du futur conjoint. Mais ces raisons contextuelles ne sauraient cependant être seules en cause. C'est l'engagement moral individuel au cœur du monde social, et son organisation politique, qui deviennent essentiels pour la compréhension d'un tel phénomène de défiance généralisée. L'insistance permanente de la propagande officielle sur l'élévation progressive du niveau de « qualité » de la population, qui paraît souvent assez curieuse aux yeux d'un observateur étranger, prend par exemple mieux sens lorsque les parents rencontrés dans ces réunions expliquent concrètement leur point de vue sur ce manque de confiance interpersonnelle. M. ZHANG, déjà cité, l'énonce avec clarté :

> « Dans ces parcs, il y a des gens de qualités différentes. Il y a des menteurs, en minorité, mais il y en a. Il y a trois catégories de gens : des gens de haute qualité ; des gens "normaux" (*yìbān* 一般) ; et des gens de basse qualité, des gens troubles dont il faut s'inquiéter. Le type de gens qui créent les ennuis (*dǎoluàn* 捣乱), mettent la pagaille (*húnào* 胡闹) et troublent l'ordre public (*qǐhòng* 起哄). Le problème, c'est que ces gens-là veulent aussi régler les problèmes de leurs enfants, alors il faut se méfier ».

À Chengdu, en avril 2010, PENG Jizhi, employé de l'agence matrimoniale *Une rencontre pour un siècle*, que j'interrogeais sur la défiance que j'observais dans les réunions dans les parcs me répondait d'un haussement d'épaule en imputant ce manque de confiance dans les relations au caractère « paysan » de la société chinoise, encore très largement rurale et agricole.

> « Auparavant, chacun n'avait qu'un lopin de terre et voyait ses voisins tous les jours, et pour toute sa vie. Avec l'ouverture, les gens vivent dans de nouveaux environnements, peuvent ne pas se revoir, et donc se duper, mentir, voler... là où auparavant ils n'auraient pas pris ce risque car il leur fallait bien vivre ensuite ensemble. Aujourd'hui, les gens doivent survivre, et font comme ils peuvent, donc plus personne ne se fait confiance. En Chine, on dit que sur cette terre, il n'y a pas d'ami éternel, il n'y a pas d'ennemi éternel, il n'y a que les bénéfices qui soient éternels [et qui définissent donc la teneur des relations entre individus à un moment donné] (没有永远的朋友,也没有永远的敌人,只有永远的利益) ».

L'explication sociale proposée par PENG Jizhi n'est ici pas sans rappeler l'importance des théorisations socio-anthropologiques autour des consensus dans les communautés de petite taille, dont Mary DOUGLAS rejetait le principe (2004 [1986] : 51). Cependant, si l'on décèle ici une certaine idéalisation de la vie villageoise, l'explication de PENG ne se résume pas à la question de la taille de la communauté, mais lui associe l'idée d'une visée de longue durée dans la construction des relations inter-personnelles. Suffirait-il donc de réaliser que les individus peuvent ne jamais se revoir pour expliquer qu'ils se soupçonnent de se duper, ou le fassent ? L'explication paraît bien faible. En revanche, l'absence d'institutions sociales adaptées aux nouvelles conditions d'interaction doit être pensée, et la tentative de reconstruction de telles institutions par la réinvention du *xiāngqīn* pourrait ainsi prendre sens. C'est à l'angoisse née de cette transition urbaine massive que renvoie ce discours. Celle-ci a déjà été soulignée dans bien d'autres contextes historiques, du « choc des métropoles » retracé par les premiers sociologues européens et américains suite aux grands exodes ruraux de la fin du dix-neuvième siècle (FÜZESSÉRY & SIMAY (dirs.), 2008), au contexte néo-urbain des frayeurs auxquelles Julien BONHOMME lie la transmission d'une rumeur autour de « voleurs de sexe » en Afrique contemporaine (BONHOMME, 2009 : 54-7). L'urbanité, et surtout le contexte d'une transition urbaine déracinante et d'un exode rural rapides — tels ceux que connait la Chine — expliquent en effet pour partie au moins la peur de l'autre et le manque d'assurance qui y sont rattachés. La Chine urbaine contemporaine est en tous cas incontestablement un espace social où la défiance la plus générale règne, renvoyant d'une certaine façon à la « crise de l'altérité » évoquée dans son travail par Marc AUGÉ (1994 : 130).

Enjeu central traditionnel des théories politiques libérales (CORSÍN, 2011), le problème de la "confiance" est devenu un objet théorique important de la sociologie du monde chinois de l'ère post-maoïste (ZHENG Y, 2001 ; ZHENG Y & PENG, 2003 ; YAN, 2009a & 2009b). Les

travaux les plus récents rapportent la perception locale de l'avènement d'une « crise morale » à examiner et déconstruire (cf. KLEINMAN & all. (eds), 2011, et notamment YAN, pp.36-77). Si l'on s'accorde pour observer que les disputes et le manque de confiance entre inconnus pourraient être rattachés à ce phénomène que nombre d'anthropologues et de sociologues repèrent dans d'autres domaines de la Chine contemporaine, il faut bien également convenir que la transformation extrêmement rapide des modes de vie et la perte de tout point de repère stable y jouent assurément un rôle non négligeable. Revenant à une analyse d'anthropologie classique, on pourrait considérer que les institutions sociales auparavant chargées de réguler les relations inter-individuelles seraient désormais, au mieux, vacillantes et au pire, inadaptées face à l'importance des changements en cours, laissant les individus désarmés pour comprendre et interpréter lucidement leur nouvel environnement direct. En témoignerait la résurgence de ce *xiāngqīn* que l'interdiction des mariages arrangés aurait dû rendre moribond, et de la figure traditionnelle de la marieuse, qu'on aurait pu croire condamnée à une disparition définitive dès lors que cette société paraissait promise à l'adoption d'une modernité théoriquement fondée sur l'autonomisation des individus. La réinvention de ces modèles, à l'évidence très transformés par rapport à ceux de la société ancienne dont ils se déclarent héritiers, montre que l'irruption violente du marché dans la société chinoise y produit assurément quelque chose qui dépasse la simple agglutination d'individus atomisés.

En soi, la situation de transition et d'urbanisation de la Chine contemporaine n'explique cependant pas tout. Elle est en effet très comparable à celle de bien d'autres pays en voie de développement rapide, qui ne connaissent peut-être pas nécessairement les mêmes conflits. Comprendre la défiance qui se rencontre dans ces parcs, appréhender le phénomène de ces rencontres et mesurer l'incapacité des jeunes gens à se rencontrer directement qu'ils trahissent, implique donc de s'extraire d'une simple analyse du contexte immédiat, pour réinscrire les situations décrites dans la dynamique historique des décennies qui les ont précédées. Escamoter les ressorts politiques de ces transformations est inenvisageable ; il est indispensable de réintégrer l'incorporation par le monde social des violences politiques de l'époque maoïste. C'est d'ailleurs ce que fait intelligemment la sociologue chinoise SUN Peidong, dans un ouvrage récent, 谁来娶我的女儿? (*Qui veut épouser ma fille ?*), en examinant ces réunions parentales à partir du parcours historique de leurs participants. Les parents de cette génération sont dans leur grande majorité d'anciens "jeunes instruits",

envoyés durant plusieurs années en "rééducation" aux champs dans des campagnes reculées ; ils ont connu les conditions difficiles générées par l'idéologie maoïste de la Révolution Culturelle et ses exactions, dès le sortir de leur adolescence. Ils ont expérimenté tour à tour la violence de cette époque, puis celle de la transition économique qui a immédiatement suivi, laissant comme abandonnée une part importante de leur génération. Symptomatiquement, le sous-titre du travail de SUN Peidong indique d'ailleurs que celui-ci est consacré au *báifà xiāngqīn* 白发相亲, c'est-à-dire au « *xiāngqīn* aux cheveux blancs ». C'est ainsi avant tout à la génération des *zhīqīng* 知青, les "jeunes instruits" urbains que la dernière décennie de l'ère maoïste avaient collectivement envoyés à la campagne, qu'est consacré son travail. Un peu à la manière dont Eva ILLOUZ (2012) examine l'évolution des conditions du choix amoureux dans l'histoire moderne occidentale à partir de l'évolution de ce qu'elle appelle l' « architecture du choix » qui les organise, SUN Peidong choisit pour étudier le *xiāngqīn* chinois contemporain de le faire en fonction des contraintes institutionnelles définissant le choix rationnel limité de leurs participants. Elle s'appuie pour cela sur l'approche théorique du *néo-institutionnalisme*, à partir duquel elle cherche à penser les déterminants sociaux au fondement de la réinvention de cette pratique sociale, dont elle note bien qu'elle est avant tout contemporaine. Elle produit ainsi une très intéressante analyse du phénomène, à partir de la structuration sociale des choix individuels conduisant à ces pratiques, qui prend largement en compte les intérêts qu'y trouvent les parents participants.

L'impact de l'histoire des mouvements politiques des décennies maoïstes dans la crise de confiance actuelle a également été soulevé par d'autres sociologues chinois. ZHENG Yefu note à partir d'exemples célèbres — comme celui de HU Feng, un important écrivain opposé au pouvoir maoïste et dénoncé publiquement au cours des années 1950 comme "droitier" à partir de l'extorsion et de la publication de sa correspondance personnelle — l'impact dévastateur de la déstabilisation engagée par la systématisation du principe de dénonciation de ses proches (ZHENG Y, 2003 : 275-283). Cet auteur voit dans la « dénonciation politique » (*zhèngzhì jiēfā* 政治揭发) l'origine du phénomène contemporain de *shāshú* 杀熟, qui consiste à abuser de la confiance de proches pour en tirer malhonnêtement profit. Un autre exemple, plus contemporain et troublant, se trouve dans le travail de YAN Yunxiang, qui montre l'émergence d'un phénomène d'extorsions de « bons samaritains ». Les personnes

désignées ainsi (des *huózhe LEI Feng* 活着雷锋 en chinois[121]) ont apporté sans condition leur aide à une personne inconnue qu'ils rencontrent en souffrance ou blessée sur la voie publique. L'individu auquel a été porté secours se retourne ensuite contre son bienfaiteur pour lui extorquer des indemnités, ou le paiement de son traitement médical, l'accusant d'être à la cause de son accident (YAN, 2009a). Partant de ces multiples exemples, les auteurs cités pensent le manque de « confiance sociale » comme l'un des enjeux majeurs de la Chine contemporaine. C'est une confiance instituée, qui reposerait sur le monde social lui-même et permettrait la simplification des contacts entre inconnus, qui fait à leurs yeux grandement défaut à la Chine aujourd'hui.

Ces exemples posent bien entendu la question des ressorts moraux du monde politique au sein duquel cette défiance se construit. Les théories néolibérales classiques relieraient sans doute ce manque de confiance à l'absence de transparence de la société chinoise. C'est cependant par la paradoxale hyper-transparence des critères, explicitement capitalistes, des participants à de telles réunions, que la représentation d'une crise morale au cœur du monde chinois, et les coups bas, duplicité et méfiances qui y sont associées, nous sont accessibles. YAN Yunxiang essaie en tous cas de se distinguer des théories néolibérales (YAN, 2009b : 274) en reliant son analyse à ce qu'il qualifie de caractéristiques à la fois « pré-modernes, modernes, et post-modernes » du monde chinois contemporain. C'est à dire, pour lui, le fait que les individus y soient confrontés à l'articulation de « l'encadrement de l'État-Parti et [de] la [triple] absence d'une culture de la démocratie, d'un régime de protection sociale et d'un individualisme classique » (YAN, 2009b : 290-291).

L'angoisse des corps ventriloques

Ni l'emportement, ni la maîtrise de soi ne sauraient être neutres. Ils impliquent toujours plus qu'eux-mêmes, racontant les quotidiens qui les font advenir. L'irascibilité et la défiance, comme le mépris le plus froid, parlent de l'histoire des corps qui les portent, et expriment des

121 La qualification chinoise de ce phénomène dévoile l'ampleur de l'ironie de l'époque actuelle à l'égard de la période maoïste. Le terme *huózhe LEI Feng* signifie en effet des "LEI Feng vivants". LEI Feng ayant été un soldat "exemplaire" durant la période maoïste, mort très jeune accidentellement, et dont le journal — probablement créé après son décès pour servir la propagande de l'époque — où il exprimait son humble dévotion au travail pour le Parti, a servi d'exemple héroïque de l'ère maoïste. L'ironie, très bien montrée par YAN Yunxiang dans son article de 2009, étant que personne ne semble plus considérer en Chine contemporaine que de tels "LEI feng" puissent réellement exister, et que toute personne ayant aidé une victime ne peut l'avoir fait que parce qu'elle était en vérité coupable de l'accident arrivé à celle-ci.

subjectivités construites au cours d'expériences passées. C'est de l'incorporation de l'histoire dont nous avons ici les traces les plus vives, lorsque mes interlocuteurs s'emportent les uns des autres, se moquent, se rappellent à l'ordre, ou s'évitent par méfiance. L'histoire collective des décennies passées se lit dans cette intrication des suspicions personnelles et des exécrations hâtives, comme elle se voit dans les peines que l'on voudrait me faire comprendre.

Lors d'une de réunion du parc du Temple du Ciel, durant laquelle les gens m'avaient — d'une manière très touchante — consacré un temps important pour me faire part des angoisses qui les habitaient, l'un d'entre eux, assistant à la scène, m'avait glissé ensuite : « Tu as de la chance. Aujourd'hui, les gens t-ont parlé avec leur cœur (*zhēnxīn huà* 真心话), pas avec leur face (*biǎomiàn huà* 表面话) ». Cette situation était sans doute d'abord due au fait que je n'étais alors déjà plus un inconnu dans ces réunions, où certains participants réguliers connaissaient ma recherche et étaient désormais en mesure de me reconnaitre. Mais j'avais eu la sensation que les gens qui m'avaient parlé ce jour là m'avaient physiquement transmis leurs inquiétudes et leurs peines, ils m'avaient — et ce fut le cas à plusieurs reprises — tout simplement fait comprendre à quel point ce qui les conduisait ici n'avait rien d'une distraction ou d'un moyen de passer le temps. Il m'avait semblé important de réaliser que c'est surtout en ressentant personnellement le poids qu'ils y plaçaient que j'en avais compris quelque chose, en voyant des yeux retenir ou essuyer des larmes, tandis que d'autres s'exprimaient les lèvres pincées, avec retenue. Les émotions et sentiments alors partagés ne parlaient pas simplement du froid de ce jour-là ou de la difficulté à trouver un conjoint pour leur enfant. Leurs expressions physiques et leurs émotions, la tension qu'ils révélaient, parlaient d'années de sacrifices, des leurs comme de celles de cet enfant unique duquel dépendait l'avenir, des efforts consentis pour que celui-ci réussisse, pour que la vie aille mieux et se prolonge, pour que le futur prenne un sens différent de l'existence qu'eux-mêmes avaient connue. Les espoirs déçus ou la peur de les perdre révèlent la confrontation présente entre le passé et l'avenir, entre des années de silences et d'efforts consentis en échange des promesses d'un futur plus avenant. Comme l'a bien montré le travail de Vanessa FONG, la politique de l'enfant unique a — malgré l'évidence du risque futur de surpopulation qui la fondait — moins été défendue comme un choix rationnel pour éviter de nouvelles famines que comme la promesse d'une réussite à venir. Il s'agissait de consacrer la totalité des forces du pays et de chaque famille sur un unique enfant, afin de lui offrir l'opportunité de rattraper l'écart entre le Tiers-monde et le

premier monde. Pour cette nouvelle génération, tous les sacrifices seraient consentis. Un seul enfant par famille, mais celui-ci était une promesse, celle d'un nouveau — et tout aussi illusoire que le premier — "grand bond en avant" pour la Chine.

Ni les parents ni les enfants représentés dans ces réunions n'ont fait d'erreur de parcours sur cette voie. Les rejetons représentés sont tous « de très bons enfants », ils ont reçu la meilleure éducation, faits les meilleures études, ils travaillent constamment, ont des responsabilités. Ils ont tout sacrifié comme tout avait été sacrifié pour eux. Mais le sacrifice a désormais un coût très simple : les années passent. Et ils n'ont pas même le temps de se rencontrer, pas même la possibilité réelle d'établir simplement des relations entre eux, et donc de fonder les familles de la génération suivante. Si nous nous contentons ici de penser que nous avons affaire à une spécificité culturelle et à une forme de timidité chinoise qui rendrait les jeunes gens incapables de faire aboutir des relations, de penser qu'il en a toujours été ainsi, comme la citation de vieux proverbes pourrait le faire croire, nous manquerions le fait que les mêmes disent que tout a changé, que certains d'entre eux disent qu'eux avaient trouvé leur époux par eux-mêmes, et que peu ont l'air satisfaits de la situation qui les conduits dans ces parcs. Ceux dont les parents sont là sont avant tout des jeunes gens auxquels on a demandé de tout sacrifier, et dont les parents découvrent d'un seul coup avec angoisse que ce coût était trop élevé.

Ironie et critique au cœur des réunions

Lors de mes premières visites aux réunions, à Pékin comme à Chengdu, un aspect m'avait paru particulièrement incompréhensible. Plusieurs parents m'avaient déclaré trouver ces réunions « drôles/amusantes » (*hǎowán'r* 好玩儿). Je ne comprenais pas pourquoi. Je n'avais pas saisi l'ironie qu'ils y lisaient. Il fallut pour cela que certains d'entre eux me l'expliquent. Ce qu'il y avait d'amusant dans ces réunions n'était pas le fait d'y prendre part, mais celui d'y être confronté au choc de découvrir qu'un problème qu'ils pensaient personnel était en réalité collectif. En arrivant pour la première fois — avec leurs soucis en tête — aux réunions, nombre de parents restaient ainsi stupéfaits de leur ampleur, et du nombre de personnes qui rencontraient exactement les mêmes difficultés qu'eux. Si les réunions s'avèrent « amusantes », c'est donc avant tout par la révélation et par l'ébahissement sidéré qu'elles génèrent en leur faisant prendre conscience que leurs angoisses à priori les plus privées, et

qu'ils pensaient restreintes au cas particulier de leur famille, trouvent un aussi large écho dans la paradoxale banalité du problème qui les a amenés à y prendre part. C'est ce que me confirma avec ironie une mère de famille à laquelle je posais la question après qu'elle m'eut déclaré trouver ces réunions amusantes, en me répondant *mutatis mutandis* par un « Si tu crois que ça m'amuse de greloter à mon âge ici avec mes vieilles jambes... ». Ce qui ne laissait pas de doute sur le fait que l'attrait de la réunion ne tenait pas dans le fait d'y participer. Saisir le caractère collectif de la problématique à laquelle leurs familles sont toutes confrontées concrétise physiquement la confrontation entre des espoirs passés et un avenir qu'ils découvrent tous ensemble incertain.

Le caractère éventuellement au premier abord « amusant » de ces réunions permet, par la prise de conscience du phénomène social que représente ce problème, le développement de plusieurs niveaux de critiques à leur égard. Des critiques administratives — à défaut de pouvoir être explicitement politiques — d'une part, et des critiques sur le surinvestissement affectif de certains parents face au célibat de leur enfant, d'autre part. Les deux niveaux de critiques renvoient dans les faits à des registres différents, le premier portant sur le domaine social, le second étant plutôt psychologique. Le premier type de critiques porte directement sur les choix décrétés par le gouvernement chinois lors de l'instauration du contrôle des naissances, par l'observation de ses conséquences contemporaines directes. « Le fait qu'il y ait moins d'hommes que de femmes, c'est un problème d'origine sociale ! », s'exclame un père au parc du Temple du Ciel. « C'est certain qu'il y a un problème dans notre planning des naissances ! », ajoute un autre père dans la réunion du parc SUN Yatsen au centre de Pékin, car les femmes célibataires lui semblent très majoritaires par rapport aux hommes dans ces réunions. Un autre participant affirme encore, cette fois à propos des difficultés à se marier : « C'est un vrai problème social. Regarde comme les gens sont nombreux ! C'est que c'est un vrai problème social pour les jeunes de se marier aujourd'hui ». D'une façon similaire, le fait que les parents prennent pour critère quasi-unique de choix du conjoint de leur enfant les caractéristiques et propriétés matérielles des autres célibataires présentés, ne signifie pas toujours prendre au premier degré l'importance de celles-ci. Certains, parmi les parents les plus critiques sur ces pratiques, remarquent eux-mêmes la manière dont ce choix est dans les faits imposé par le contexte général dans lequel leurs familles construisent leur vie, et où leurs enfants auront à développer la leur. Pour eux, les critères de recherches utilisés dans ces parcs

sont clairement trop « pointilleux » (*tiāotī* 挑剔), et trop « stricts » (*kēkè* 苛刻). « Si les jeunes se rencontrent eux-mêmes, c'est moins compliqué. Les parents sont plus exigeants », m'affirme-t-on par exemple en février 2010.

Le second type de critiques s'adresse directement aux autres participants. Les comportements querelleurs décrits plus haut ne concernent évidemment pas tout le monde et ne vont pas sans générer nombre de regards désapprobateurs. Par-delà même les simples critères de sélection et leur caractère volontiers matérialiste ou le niveau d'exigence trop pointilleux de certains, le principe même d'un engagement exagéré dans ces réunions est souvent critiqué. Certains participants déclarent que certains parents « en font vraiment trop », sont « excessifs » (*guòfèn* 过分), et « perdent toute mesure » (*guòdù* 过度). Une véritable critique des caractéristiques morales du monde social chinois contemporain, qu'ils semblent pourtant eux-mêmes participer à prolonger, au moins pour maximiser les chances de réussite de leur enfant et de leur famille, est opérée par certains d'entre eux. Et ces jugements moraux et l'élaboration de soi dont ils font la preuve sont — eux aussi — particulièrement informatifs[122]. La découverte de cette banalité de leurs souffrances et angoisses personnelles peut être un déclencheur de réflexivité. Le caractère heuristique de la participation aux réunions en dédouble le drame. Le tropisme du *Je* au choix s'y réduit ou s'y redouble. Se sauver soi, *d'autant plus*, ou prendre du recul. Les réunions fournissent au choix une distraction à la mélancolie ou un champ de bataille. C'est en quelque sorte ce qu'impliquait la citation de Michel FOUCAULT qui ouvrait ce chapitre. Non pas, bien sûr, que celui-ci considérait que la guerre soit partout présente dans le monde social, mais bien que la "guerre", ou la compétition illimitée telle que nous la rencontrons ici, soit avant tout un certain regard sur la société.

CONCLUSION : LA DIPLOMATIQUE DU XIĀNGQĪN

Photographie d'une annonce de recherche d'une épouse pouvant enfanter

Inscription : 征婚 本人37岁征女 35岁以下，身高 1.6米左右，有育能力

122 Le dernier chapitre sera intégralement consacré à l'importance des questions morales qui cernent les pratiques du *xiāngqīn*.

Pékin, parc de l'Étang de Jade, 6 février 2010

> Sur plusieurs des poteaux de béton qui encadrent les passages conduisant à l'esplanade où a lieu la réunion, quelques personnes ont inscrit leurs informations et coordonnées. Un homme de trente-sept ans, notamment, écrit y chercher une femme de moins de trente-cinq ans « pouvant avoir un enfant ». Alors que je lis l'annonce, plusieurs mères passent ensemble et moquent une faute d'orthographe qu'il aurait faite[123]. « Inutile de le contacter, son niveau est vraiment trop faible (文明差)... », disent-elles.

Par plus d'un point, la critique de ces dames au vu de cette annonce rudimentaire me paraît violemment éclairante ; je souhaiterais conclure ce chapitre à partir de leurs remarques. Elles pointent certes en premier lieu, avec force sarcasmes, une faute d'orthographe. Mais il est tout autant possible d'y lire la moquerie du caractère malhabile de l'écriture, et l'incorrection d'un homme ayant ainsi laissé sa trace naïve et presque ridicule sur le poteau d'un parc public. C'est la "culture" de l'auteur de l'affichage, son niveau de "qualité", et même de "civilisation", selon le mot chinois employé (*wénmíng* 文明), qui sont ici directement mis

123 Il avait d'après elle confondu deux caractères homophones. Après vérification, tel ne semble pas être le cas.

en cause. Ce que ces mères ne critiquent pas en revanche, ou en tout cas pas en premier lieu, est ce qui, pour ma part, m'avait interloqué, alors que j'examinais cette annonce. Pour l'individu externe que j'étais, c'est l'énoncé explicite du fait que la principale qualité exigée par cet homme de sa future épouse virtuelle soit qu'elle puisse physiologiquement porter son enfant et ainsi "le" reproduire... À la violence que je lisais dans ce singulier raccourci, à cette réduction flétrissante d'une personne à son seul sexe, et même à son utérus, venait tout aussi bien répondre celle de ces mères réduisant ce requéreur à la faiblesse de son niveau d'éducation. Mais alors qu'est-ce donc que l'éducation ? Qu'est-ce que ce qui se juge et se joue au cœur de toutes ces réunions ?

Après avoir examiné l'enjeu idéologique de l'amour en Chine au premier chapitre, et la place symbolique et réelle de *méirén* réinventées au second, ce troisième chapitre aura permis de pénétrer au cœur du phénomène a priori le plus intriguant du *xiāngqīn* contemporain, celui où j'avais découvert ce terme, et celui dont la connaissance m'avait conduit à décider d'en faire un objet d'étude : les réunions parentales. Pour comprendre ce qu'il s'y passait, il était important d'articuler en permanence mon expérience directe et les éléments de compréhension rassemblés par le travail d'analyse. C'est la tâche que j'ai entreprise, et j'ai pour cela toujours alterné constamment le récit d'observation avec l'étude en découlant, l'expérience sensible avec sa mise en perspective théorique.

Ainsi, ayant entraîné le lecteur à ma suite dans ces rassemblements, j'ai procédé dans ma première partie à la reconstruction de leur histoire, qui est récente, puis à une analyse systématique de leurs caractéristiques : leur organisation, leurs horaires, les lieux où elles se tiennent, l'ambiance qui y règne, et leur fréquentation sociale. J'ai ensuite examiné ce que participer à de tels regroupements voulait dire : leur préparation en amont, les affichettes et les photos qu'on apporte, les négociations intra-familiales autour des critères de choix du futur conjoint, la manière concrète qu'ont les parents de s'y aborder, puis de s'y évaluer, au gré des conversations ou en se croisant au long des allées. J'y ai également détaillé les critères en fonction desquels l'évaluation de l'enfant est conduite, à travers ses parents, puis par des critères physiques, administratifs, ou encore ésotériques.

La seconde partie du chapitre a été dédiée au déséquilibre hommes-femmes, dont l'urgence est soulevée à chaque participation à de tels rassemblements, tant le sujet est

fréquemment évoqué par les parents, et générateur pour eux d'angoisse. Cet écart constaté dans la présence d'hommes et de femmes, est inversé par rapport à celui que les statistiques générales sur la Chine évoquent habituellement, puisque c'est le faible nombre d'hommes — plutôt que celui de femmes — qui les inquiète. Il fallait considérer cette question particulièrement sensible comme cruciale, et cela ne ne consistait pas, de mon point de vue, à critiquer la vision conservatrice de ces parents, approche trop expéditive et souvent lue. J'ai donc décortiqué les attentes et les espoirs exprimés par les participants, et leur insistance sur l'écart désiré par eux entre les époux, dont l'articulation se fait autour du système de reproduction, sociale et biologique. Pour cela, il fallait montrer l'importance à leurs yeux de traits personnels et sensibles que leur insistance première, de façade, sur des critères purement matériels tend en général à masquer. À cette importance accordée à la personne — telle qu'ils la soulignent — et dont dépend la réussite future de la relation, correspond ce que j'ai désigné comme un « équipement intériorisé », auquel sont attachées des qualités morales, qui varient en fonction du sexe et de la position assignée dans le couple hétérosexuel. Cet aspect central sexualise fortement les inquiétudes parentales, définies en fonction d'un très puissant cadre hétéronormatif. Je montre qu'il explique que les normes de genre aient pu se rétablir aussi vite à l'ère de l'ouverture, malgré toutes les attaques politiques dont elles ont été l'objet au cours des périodes révolutionnaires précédentes. Ce cadre, encore renforcé par l'application de la politique de l'enfant unique, interdit clairement de se situer autrement que par rapport à la reproduction biologique. Les attentes exprimées par les parents en fonction du sexe de la personne recherchée sont expressément normatives, laissant peu de place, au moins a priori, aux aléas des parcours personnels. La manière dont est construit, par une rhétorique moqueuse, un « troisième genre » constitué de femmes cultivées que leur savoir et leurs capacités analytiques semblent rendre repoussantes et socialement asexuées, est ici particulièrement exemplaire. Et j'en déduis comment, autour de ces normes affichées s'articule une forme explicite de ségrégation sociale, qui est inscrite dans les très subtiles codes qui distinguent l'homogamie recherchée — avec les différences internes entre hommes et femmes qui y sont espérés —, et l'hypergamie immorale dont on accuse à l'inverse les femmes des classes populaires. L'enjeu est donc celui d'une lutte constante autour de la définition des normes collectives. Et le choix du conjoint apparait alors comme le territoire

d'une concurrence effrénée, à analyser selon les ressorts d'une géographie sociale très sensible.

La troisième partie a été dédiée toute entière à l'étude du champ de bataille inattendu que je découvrais au fur et à mesure de ma fréquentation des réunions parentales. J'ai montré combien la concurrence qui y faisait rage pouvait parfois prendre une dimension explicite, par des violences et humiliations généralement symboliques, mais parfois même physiques lorsque certains parents énervés par une dispute tendaient à perdre leur contenance habituelle, et ce malgré ma présence qui incitait pourtant visiblement la plupart d'entre eux à l'auto-censure. La lutte sociale pour la réussite s'explicite alors parfois de manière assez crue, la moquerie et le rejet y étant souvent sans appel, et l'objectif de trouver le meilleur partenaire, quels que soient les compromis nécessaires pour cela, est assumé. Animosité, rivalités, et défiance y sont des constantes. Elles sont même parfois rationalisées et justifiées au nom de l'histoire ou de l'état social du pays. Pour le comprendre, je m'attache à examiner ce que traduisent ces emballements, qui dévoilent des participants sensibles, et selon leurs propres mots, inquiets et angoissés. Faisant le choix assumé de prêter crédit aux émotions dont ils me font occasionnellement part malgré les manipulations dont je fais également l'objet, parfois de la part des mêmes personnes, je relie l'état d'inquiétude pesante qui y règne, et qui est le motif principal des rassemblements, à l'histoire moderne — combien terrible — dans laquelle il est inscrit. Et je montre que les parents qui s'emportent ainsi ou qui ont recours à ces stratagèmes pour assurer l'avenir matériel de leur famille n'en sont pas pour autant toujours dupes. J'ai cherché à faire la plus entière justice possible à ce qui m'avait été donné à voir et transmis, du calme général des réunions à leurs emballements soudains, des émotions et affects touchants qui y sont exprimés, aux manipulations et aux quolibets qui y circulent, et à la réflexivité et au quant à soi des participants, qui ne manquent souvent ni de recul critique sur les politiques sociales qui les ont conduit là, ni de capacité à évaluer les limites qu'ils sont prêts ou non à franchir pour garantir leur avenir sans renoncer à leur dignité.

Revenons pour finir sur la réaction des deux participantes passant devant l'annonce de recherche d'une épouse « pouvant enfanter » tracée à la craie sur un poteau du parc de l'Étang de Jade, que je citais au début de cette conclusion. Cet échange surprenant entre deux passantes et un poteau est révélateur. Il confronte deux absences, reflet de cette Chine qui

manque statistiquement de femmes et où on cherche dans ces réunions désespérément des hommes. Dans cette scènette singulière, on entrevoit le reflet maladroit d'un homme qui n'est présent que par sa calligraphie malhabile, et celui d'une femme désirée qui reste invisible. Un homme qui ne serait que la culture qui lui manque, face à une femme réduite à son utérus et son âge. Et ces deux absences se fuyant tout autant, esquissent sans doute aussi, est-il besoin de l'écrire, deux désespoirs qui se rejettent et s'ignorent mutuellement. Celui de cet homme de trente-sept ans, qu'elles disent « sans éducation » et qui est surtout sans épouse ; et celui des femmes dans la situation qu'il recherche qui ne verront en lui ni le géniteur possible de l'enfant que la loi leur concède, ni le mari qu'elles cherchent.

Sans doute le plus étonnant est-il que la faute d'orthographe que ces deux mères de famille désignent n'existe en réalité pas. À travers le caractère acerbe de leur remarque se lit l'atmosphère de défiance générale précédemment évoquée. L'orthographe de ces deux mères elles-mêmes est sans doute incertaine, puisqu'elles moquent une faute que d'autres ne trouvent pas. Cela ne les empêche cependant assurément pas d'avoir un préjugé défavorable envers la personne qui aurait fait la dite faute, et d'en évaluer son niveau de culture. L'enjeu ici est moins de savoir qui a raison ou tort, que d'observer avec quelle facilité les torts, les accusations, et les doutes, tels des gages dans un mauvais jeu de cartes, se distribuent ici.

Tout au long de ce chapitre, nous avons pu suivre les évolutions contemporaines du *xiāngqīn*. Les réunions parentales se montrent particulièrement révélatrices des problématiques auxquelles la population chinoise des grands centres urbains tels que Pékin et Chengdu se trouve aujourd'hui confrontée. Ces enjeux dont les jeunes gens que j'avais rencontrés tout au long de mes terrains et de mes recherches des années précédentes me parlaient en permanence, j'ai cherché à les disséquer en donnant cette fois la parole à ces parents dont ils m'évoquaient les pressions constantes, en consacrant du temps à l'écoute de leurs attentes. En s'écartant de l'urgence quotidienne à laquelle la jeune génération se voit confrontée dans l'élaboration des vies professionnelles, et en pénétrant les angoisses que se font leurs familles à leur propos, on aura pu mieux saisir l'ampleur de l'intimité entre les questions économiques et sentimentales, entre les questions de promotion de soi, de construction de sa vie, et de protection de sa famille. On aura ainsi pu mieux appréhender la matière de ce que je propose de penser non seulement en termes de « politiques des sentiments » (ABU-LUGHOD, 1990), mais plus encore en termes de *politiques sentimentales*,

impliquant et passant au moins autant par des sentiments qu'elles ne représentent un contrôle collectif de ceux-ci.

La lutte sociale pour la réussite qui émerge dans les propos de ces parents aura également mieux permis de saisir de quoi l'expression de « guerres du *xiāngqīn* » — et les luttes autour des sentiments que ces pratiquent génèrent — parlent. Il ne s'agit pas ici de gloser sur ce qui — de la politique ou de la guerre — est la poursuite de l'autre (FOUCAULT, 1997), mais d'observer l'intimité entre les deux, et de leur lien avec la survie ; formant ce que Michel FOUCAULT, cité en ouverture de ce chapitre, aurait appelé une *biopolitique* (FOUCAULT, 1976). Par delà ce vocabulaire guerrier, par delà les mots des médias, on aura pu comprendre l'ampleur des injonctions contradictoires auxquelles les participants se trouvent confrontés : entre économie et sentiments, entre confiance et défiance, entre intérêts personnels et établissement de relations de solidarités. Entrer en couple de cette façon, ce n'est alors pas seulement lutter, ou vaincre, c'est avant tout parvenir à dépasser ces contraintes opposées qui s'étendent de la défiance à l'égard des autres à l'amour de ses enfants, pour parvenir à entrer véritablement en relation, et donc à établir des relations de confiance mutuelle. C'est l'envers de la guerre du *xiāngqīn* : une diplomatique du *xiāngqīn*, en quelque sorte, par laquelle chacun cherche à redessiner et garantir la vie à venir. À travers ce prisme, les réunions de parents apparaissent comme le lieu de sentiments mêlés, où fiertés, désespoirs, et enjeux de survie sociale et économique se trouvent enchâssés — au milieu du guet — pris en étau entre micro-politiques de l'amour et politiques de la vie.

4. Le sort personnel

Quête sentimentale et ambivalences affectives

« - Quel est ton idéal ?
- L'établissement du communisme. Je dois consacrer ma vie au combat pour le communisme.
Elle rit. On aurait dit le bruit d'un glaçon tombant sur la braise. Son visage redevint impassible.
- Je suis ta grande sœur. Je te demande de répondre sincèrement à mes questions.
- D'accord.
- Quel est ton idéal ?
- Devenir cadre et obtenir que l'armée me donne un hùkǒu de citadin pour ma femme et mon fils.
- Tu aimes ta femme ?
- C'est difficile à dire, mais quand on est marié, la femme dépend de l'homme et il doit veiller sur elle toute sa vie.
- Alors tu l'aimes. »

YAN Lianke,
Servir le peuple, 2006 [2005], pp.26-27.

« La lutte elle-même produit ainsi les effets propres à dissimuler l'existence même de la lutte. »

Pierre BOURDIEU,
La distinction, 1979, p.280.

Chengdu, 19 juin 2010

Depuis deux semaines, les journaux sont remplis de publicité pour l'événement « Toute la ville en amour » (全城热恋). L'opération, financée par des sponsors, vise à rassembler « dix mille célibataires » de Chengdu, auxquels a été demandé de s'inscrire à l'avance par téléphone ou sur internet. L'objectif est de rassembler la jeunesse citadine, et d'offrir ainsi une opportunité aux jeunes de se rencontrer. Depuis quelques années, ces opérations sont très à la mode. On m'en avait parlé à plusieurs reprises, et ces réunions de célibataires rencontreraient un grand succès. Je m'étais auparavant rapproché d'une entreprise qui cherchait à

organiser un événement (payant) de ce type, mais celui-ci avait été annulé à la dernière minute. Cette fois-ci, tout était gratuit et très simple.

Il est midi lorsque j'arrive sur l'un des points de rendez-vous qui ont été indiqués aux inscrits à travers la ville. À l'entrée de la place, on nous distribue le programme. Sur un immense parking, une dizaine de bus attendent, se remplissant et partant au fur et à mesure de l'arrivée des participants, alors que d'autres reviennent une fois vides. Quelques centaines de personnes patientent, mais il est difficile de savoir combien ont déjà été emmenées. Lorsque je me suis inscrit une semaine plus tôt, plus de deux-mille cinq cent personnes l'avaient fait avant moi. Mon bus porte le numéro 18, d'après la fiche à passer autour de son cou qu'on nous a donné à l'entrée de celui-ci.

Le car s'est élancé dès qu'il était plein. À l'intérieur, une animatrice circule et donne à chacun des passagers un autocollant en forme de cœur bleu à coller sur ses vêtements. Elle demande notre année de naissance qu'elle y inscrit au milieu, avant de nous le remettre. Nous nous voyons également offrir une petite bouteille d'eau. Elle prend ensuite un micro dans lequel elle parle à vive allure, demandant de l'appeler simplement « Yuanyuan », et remercie les participants de leur présence selon des formules conventionnelles. Un autre animateur passe à travers les rangs et distribue une fiche, à compléter par les informations demandées. Elle la décrit au micro comme très importante car elle sera affichée sur un panneau regroupant l'ensemble des annonces personnelles, rassemblées par sexe.

Mon voisin de rangée, CHEN Tun, a 34 ans. Il me dira plus tard avoir travaillé pendant six ans pour une compagnie pétrolière chinoise en Indonésie et au Pakistan. Il indique sur sa fiche pouvoir gagner jusqu'à 80 000 yuans par an (il y a une question à ce sujet sur le questionnaire). Il complète fébrilement les petites cartes de visite en papier qu'on nous a données pour que nous y indiquions nos données et puissions les remettre aux personnes qui nous plaisent, et regarde avec envie l'épais tas qu'on m'en a remis et dont je ne me sers pas. Je m'empresse de les lui transmettre.

Après une demi-heure de trajet, nous voici à la périphérie de Chengdu, dans un quartier de banlieue neuf, encore peu bâti, habité de périphériques et de lieux en devenir. Les bus se garent sur le bord de la route et nous déposent. Nous franchissons quelques dizaines de mètres pour accéder à l'immense champ qui a été aménagé pour l'opération. À droite se tient une scène sur laquelle quelques animateurs parlant à vive allure tentent de stimuler une ambiance joyeuse alors que la plupart des participants autour de la scène ou assis plus loin sont dans les faits assez calmes et que l'ambiance semble plutôt à la retenue. Il y a un peu plus d'animation devant les panneaux sur lesquels sont accrochées les annonces individuelles au fur et à mesure de l'arrivée des bus. Les gens notent les numéros des fiches qui les intéressent, ou les prennent en photo avec leur téléphone. En face de la scène, au-delà de l'espace central, et sur toute la longueur du fond du champ, sont installées des dizaines de tables, chacune surmontée d'un parasol. Les jeunes gens s'y installent et tâchent tant bien que mal de faire connaissance. Les participants se regardent en coin, se font signe s'ils se plaisent et que leurs regards se croisent, puis s'apportent mutuellement leur carte avec leurs coordonnées, sans forcément bavarder beaucoup plus. Certains sont venus en groupes d'amis. Une

journaliste circule entre les tables et pose des questions pour un article qui sera publié dans la presse locale le lendemain. Je bavarde pour ma part avec un jeune homme de 26 ans et un autre de 29, que j'imagine venus ensemble. Je découvre un peu surpris que, dans les faits, ils ne se connaissent pas, et ne se sont retrouvés côte-à-côte, tout au fond sur le bord de la pelouse, que par le hasard de leur timidité commune. Tous deux ne s'étaient même pas adressé la parole avant que je vienne les questionner, restant ainsi à l'écart, côte-à-côte, immobiles et muets. Tous deux m'expliquent qu' « en Chine on n'a pas l'habitude de parler à des inconnus », et que ça n'est donc pas très facile. Ils sont venus simplement « pour voir ». S'ils trouvent « quelqu'un qui leur correspond, tant mieux, sinon tant pis... », disent-ils. Ils donnent l'impression d'avoir fait l'effort de venir juste pour l'avoir fait, pour pouvoir éventuellement se justifier (auprès d'eux-mêmes, de leurs familles et de leurs amis), mais de ne pas être en mesure de vraiment essayer d'entrer en contact avec qui que ce soit...

L'ennui, c'est qu'ils n'ont pas l'air d'être les seuls timides à rester dans leur coin, et ce malgré l'énergie débordante et les multiples conseils dispensés par les animateurs depuis la scène, dont le caractère exagérément volubile donne l'impression qu'on leur a confié la charge d'enfants craintifs qu'ils ne sauraient pas comment dérider. Ils parlent à la place des jeunes gens qu'ils font monter auprès d'eux et qui sont bien peu loquaces face à leurs questions, leur disent ce qu'ils doivent faire et comment s'y prendre... À mes cotés, LIU Jiaxin, le garçon de 26 ans, dit regretter de ne pas avoir trouvé une épouse alors qu'il était encore étudiant à l'université, où les sentiments étaient plus sincères... À présent, ça n'est plus pareil, et les filles qui cherchent un copain sont plus « réalistes » (c'est-à-dire matérialistes), explique t-il. Son voisin de 29 ans confirme que c'est beaucoup plus simple durant les études... Alors que je me déplace un peu plus loin, un autre garçon de 25 ans fait le fanfaron devant un collègue venu avec lui en prétendant être pour sa part plutôt là pour s'amuser et se chercher plutôt un "coup" d'un soir[124] qu'une relation sérieuse. Je parle également avec plusieurs jeunes femmes d'une trentaine d'années qui ne font que me confirmer ce que disent les parents des réunions dans les parcs : elles reviennent de l'étranger, elles n'ont ni le temps ni l'occasion de rencontrer quelqu'un, elles sont débordées par le travail... Au cours des bavardages, on me fait également la remarque que les participantes semblent plus nombreuses que les participants. Je le vérifie concrètement en comptant le nombre d'affichettes des unes et des autres, et évalue l'écart relatif à un maximum de 15%, au déficit des hommes, à peu près comme dans les parcs. La journée se poursuit ensuite lentement, sans événement remarquable. Aux alentours de 17 heures, presque tout le monde est installé autour des tables avec ses nouvelles connaissances, mais il y a peu de bavardages, et j'ai l'impression que tout le monde (moi compris) s'ennuie et a juste envie de fuir, attendant uniquement que les bus pour le retour soient mis à notre disposition, puisque tout le monde est bloqué sur place en attendant. Sinon, il n'y aurait sans doute déjà plus personne. Un garçon qui se fait nommer Kaikai me le confirme : « De toute façon, pour les

124 L'expression anglaise *one night stand* est traduite en chinois par le terme *yīyèqíng* 一夜情 (« une nuit de passion »), utilisée ici.

gens, le résultat est positif à partir du moment où on a fait de nouvelles connaissances. Si on reste seul dans son coin, en revanche, c'est un échec », assure t-il.

C'est une bien peu enthousiasmante expérience de réunion de *xiāngqīn* entre jeunes gens que relate ce récit. L'ambiance mortifère d'un étrange jeu de dupes semble y régner. Et il n'est pas sûr que quiconque y ait trouvé beaucoup d'intérêt. Nombre des présents eux-mêmes disent du mal de l'événement, et des autres personnes qui y prennent part... Certains viennent comme contraints, en désespoir de cause, ou simplement pour la forme. Un peu à la manière dont la journaliste pékinoise HAN Na (2011) décrit certains des parents prenant part aux réunions de *xiāngqīn* comme désespérés mais s'y rendant pour maintenir un ultime « espoir », nombre des jeunes gens qui prenaient part à ce grand raout s'y rendaient à l'évidence sans véritable enthousiasme, presque par devoir moral, et en restant sur leurs gardes. Généraliser ces observations parcellaires à l'ensemble des participants serait cependant exagéré. Certains — une minorité — s'y présentent par exemple comme à la rencontre d'une aventure, par jeu. Et l'idée n'est pas bien sûr d'affirmer que personne ne contacterait personne dans ces réunions, et que celles-ci seraient dès lors totalement inutiles, ou que tout le monde y participerait sur un registre uniformément contraint et sérieux. Tel n'est pas le cas. Après s'être repérés, de nombreux jeunes gens y prennent contact les uns avec les autres, en échangeant simplement quelques mots et leur carte sur place, avec la perspective de se revoir ultérieurement et de faire plus ample connaissance. Il n'est malheureusement pas possible de déterminer quelle suite est majoritairement donnée à ces débuts, ni si elles permettent l'entrée réelle en relation de nombreuses personnes. Ce jour-là, plusieurs jeunes femmes étaient ainsi venues m'apporter spontanément leur carte, en pensant que j'étais là en tant que célibataire. Le contexte un peu particulier de ma situation, où je commençais par expliquer aux personnes qui me contactaient que je n'étais pas là pour chercher une petite amie, mais pour conduire une recherche scientifique, ne me permet cependant pas de comparer le taux (quasiment nul) de réponses que j'ai ensuite obtenues de la part des personnes que j'y avais rencontrées lorsque je leur ai proposé un entretien, avec celui qu'aurait peut-être obtenu un véritable participant. Il me faut également noter avoir ensuite été recontacté par une jeune femme qui n'avait pas pris part au rassemblement, mais à laquelle avait été transmise une liste de contacts qui y avaient été relevés, dont le mien, sans qu'elle ne sache rien des propriétaires de ces numéros de

téléphones[125]. De toutes les personnes à qui elle avait envoyé un message, j'étais le seul à lui avoir répondu, m'avait-elle alors dit. L'efficacité de tels événements paraît donc difficile à évaluer, mais elle est sans doute très faible, à l'image du taux de réussite dérisoire de « 2% » évoqué par les participants des réunions parentales. La participation à ces rassemblements et le sens qu'on y place ne sont cependant pas plus univoques qu'ailleurs. Il est difficile de définir ce qui pourrait concrètement y être considéré comme une "réussite", étant donné que personne ne s'imagine que l'ensemble des participants ne dut en repartir avec son futur conjoint au bras.

Le caractère formel et socialement contraint qui s'attache, au moins partiellement, à cette activité, semble en revanche plus facile à établir. Si les jeunes gens prennent part à ces événements, et si des entreprises se chargent de les financer et de les organiser, c'est qu'il est clair pour tout le monde que les nouvelles générations manquent de possibilités de se rencontrer, et que les moyens qui manquent relèvent tout autant de conditions matérielles (de temps et de lieu) que de conditions sociales (comment s'aborder ?). Cette organisation révèle bien l'inquiétude générale que soulève l'entrée en relation des jeunes gens. À défaut de pouvoir résoudre tous les problèmes, ce type d'activité est ainsi considéré comme une occasion d'engendrer de nouvelles connaissances, qui feront éventuellement de cette participation « une réussite », comme le dit Kaikai à la fin de ce récit.

I. LA RECHERCHE DE CONJOINT SOUS L'ANGLE PERSONNEL

Si les deux chapitres précédents avaient principalement évoqué le *xiāngqīn* à partir de la démarche de parents inquiets du mariage de leur enfant, celui-ci sera l'occasion de renverser la perspective, en montrant comment les premiers concernés vivent ces recherches, ou s'y engagent eux-mêmes. Nous ne sortons pas pour autant du cadre explicite du *xiāngqīn*, puisque l'intermédiation reste présente[126], et que l'objectif est toujours de *zhēnghūn* 征婚, c'est-à-dire

125 Il s'agissait d'une jeune migrante d'origine rurale à laquelle une cousine qui participait à la réunion avait simplement transmis cette liste de numéros, sans nom ni indication, et qu'elle recontactait donc au hasard. Sa démarche — ambiguë — semblait difficilement rattachable au *xiāngqīn*. Je l'ai rencontré mais ne suis pas parvenu à éclaircir quel était exactement son objectif.

126 Je prie le lecteur de se souvenir que j'écarte donc ici tous les cas, évidemment nombreux, de rencontres directes entre jeunes gens. Il est cependant important de se remémorer que les deux démarches sont le plus souvent conduites en parallèle : les parents inquiets cherchant de leur coté un époux pour un enfant qui ne refusera pas non plus une rencontre directe si l'occasion se présente.

— littéralement — de prendre la direction du mariage. Nous restons toujours dans le cadre du *xiāngqīn*, par la recherche explicite d'un futur conjoint, choisi en fonction de critères précis. L'objet de ce nouveau chapitre sera ainsi de descendre au niveau personnel de la démarche. Il sera également l'occasion d'examiner comment cet aspect était pris en considération dans le cadre des réunions parentales que j'ai évoquées au chapitre précédent, et la place que joue le cadre hétéronormatif dans la définition de ces attentes "personnelles".

J'ai précédemment souligné le fait que cette dimension individuelle ne devait pas être considérée comme absente de la démarche parentale de *xiāngqīn*, malgré l'apparence brutalement objectivante des recherches se donnant à voir dans les parcs. J'ai en particulier insisté sur l'importance accordée à l'entente au sein du couple, dont chacun a bien conscience qu'elle ne peut être confinée aux critères mis explicitement en avant sur les affichettes des parents, sur les fiches des agences matrimoniales, ou au cours des premières rencontres. La subtilité de ces choix, pris entre enjeux matériels et économie des sentiments, s'avère à l'évidence plus intense encore, et plus difficile à trancher, lorsque l'on redescend au niveau des jeunes gens qui doivent, concrètement, établir la base de leur famille et décider de qui sera leur futur partenaire de vie. Le cadre très formel et contraint du *xiāngqīn* ne parait pas particulièrement simplifier leur décision.

J'ai jusqu'ici volontairement laissé de coté les témoignages et discussions que j'avais pu avoir dans les réunions parentales avec les quelques jeunes gens qui y prenaient part, car ceux-ci y étaient en trop faible minorité. Il est à présent temps de leur redonner toute leur place, et de voir en quoi leurs témoignages diffèrent de ceux apportés par leurs parents, afin de mieux cerner leurs perspectives individuelles sur ces pratiques, et les enjeux qu'ils y placent.

A) Ironie et conformisme : la place des célibataires dans les réunions parentales.

Au cours des rassemblements décrits au précédent chapitre, les jeunes célibataires venant pour se chercher un conjoint par eux-mêmes représentaient rarement plus d'un participant par centaine de parents. La situation était cependant moins extrême que dans les agences matrimoniales, où je n'ai jamais croisé le moindre d'entre eux. Sur des réunions de plusieurs centaines de personnes, on pouvait noter ci ou là la présence occasionnelle de

quelques jeunes célibataires, souvent assez volontaires et dynamiques, ou en tous cas suffisamment courageux pour se confronter directement à ces réunions dont ils sont l'épicentre. Avec eux, le contact était généralement assez facile à engager. Les inter-relations nouées dans ce cadre ont été particulièrement riches en informations. On peut par ailleurs sans doute envisager que le nombre de ces quelques précurseurs au caractère souvent bien trempé soit amené à augmenter par la suite. Tous disaient regretter d'être aussi peu nombreux, et qu'aussi peu d'autres jeunes gens y viennent en personne. Ils espéraient voir la situation changer progressivement.

Je rencontre ainsi LI Yu, jeune femme née en 1980, à la réunion du parc SUN Yatsen de Pékin du 30 janvier 2010. Elle me raconte qu'elle craignait elle aussi initialement de prendre part à ces rassemblements. Mais qu'après avoir finalement essayé, elle s'était aperçue « qu'il n'y avait rien d'honteux ». « Ce serait mieux si les jeunes venaient eux-mêmes, plutôt que d'envoyer leurs parents », me déclara-t-elle, en expliquant ainsi l'absence des premiers concernés d'une manière fort éloignée des justifications parentales des participants. D'ailleurs, une mère à l'écoute à nos cotés lui s'exlama aussitôt en réponse que sa fille « n'en avait pas le temps ». Mais « il faut trouver du temps ! », répliqua LI Yu. « Car après il faudra bien du temps pour avoir une relation ! », insista-t-elle, avant de se tourner vers moi en poursuivant « le problème, c'est que les filles sont trop traditionnelles pour oser venir ». Elle aussi se considérait cependant comme « traditionnelle », mais après en avoir fait l'expérience, elle trouvait que cette participation n'avait finalement rien d'embarrassant. Une autre mère à proximité, intéressée et apparemment conquise par son dynamisme, l'interrogea alors sur l'université où elle avait conduit ses études, son emploi, et enfin son *hùkǒu*. Apparemment satisfaite, elle la prit ensuite à part pour mieux approfondir la conversation et échanger leurs contacts. Et si elle rencontrait son fils ? Ces rares jeunes participants rencontraient souvent beaucoup de succès auprès des parents, et étaient la plupart du temps très courtisés. C'est la preuve — s'il en fallait — que le *xiāngqīn* ne saurait être résumé aux critères matériels par lesquels il est le plus aisément repérable, et que l'évaluation de la personne elle-même et de ses qualités personnelles y entrent pleinement en ligne de compte.

Ainsi en est-il également de LÜ Tiangou, un jeune homme déjà évoqué au cours des deux chapitres précédents. Lorsque je l'ai rencontré au parc SUN Yatsen, il avait le sourire aux lèvres, car il venait d'avoir plusieurs contacts prometteurs d'affilée avec des parents. Fort de

ce succès, il s'apprêtait à partir et me déclara, d'un trait d'humour très significatif, qu'il « quittait le boulot » (*xiàbān le* 下班了), en me tendant sa fiche de présentation, dont il n'avait « plus besoin », et que j'étais en train d'examiner. Voici le texte de cette affichette, dont le format original était une feuille de format A4 :

Reproduction d'une affichette de recherche matrimoniale individuelle :

本人征婚 河北邢台人 29岁 身高180cm 无房 无京户 身体健康，每年都体检， 没有家庭遗传病史 诚实可靠 能吃苦 脾气好 家庭观念比较强 会做饭 生活比较简单，没有不良嗜好，不网游，不赌博	**Je cherche à me marier** **Originaire de Xingtai dans la province du Hebei** **29 ans** **Taille : 1m80** **Sans appartement** **Sans *hùkǒu* Pékinois** **En pleine santé, bilan médical annuel, pas de maladie héréditaire familiale** Honnête et fiable Capable d'endurer les épreuves de la vie Bon caractère Accorde beaucoup d'importance à la famille Capable de faire la cuisine Vie simple, sans passion excessive, ne joue pas en ligne, ne joue pas à des jeux d'argent

La reproduction de cette fiche très originale permet de cerner rapidement son intrépidité. Provocante, elle indique dès le départ que son porteur ne possède ni appartement ni *hùkǒu* pékinois, soit les deux critères par lesquels la majorité des parents jugent au premier coup d'œil du statut socio-économique d'un individu. La suite de la fiche révèle en revanche, de manière très tranchée, un caractère beaucoup plus conservateur et rassurant que ce que cette provocation initiale laissait imaginer. Plusieurs parents, amusés et plein de sympathie à son égard, lui firent d'ailleurs devant moi la remarque que ce qu'il fallait mettre en avant en

premier n'était pas ce qu'il n'avait pas, mais plutôt ce qu'il avait écrit dans les petites lignes en dessous, à savoir qu'il était travailleur, courageux et honnête... Mais il m'expliqua au cours d'un entretien quelques semaines plus tard que c'était justement une première expérience six mois plus tôt dans la même réunion qui l'avait engagé à rédiger sa fiche de manière aussi directe. Puisque, lors de son précédent passage, c'étaient ces aspects-là sur lesquels tout le monde l'interrogeait en premier, qu'il n'avait ni l'un ni l'autre, et que nombre de parents lui tournaient le dos aussitôt qu'il avait répondu, il préférait ne pas perdre de temps avec ça et s'éviter ce désagrément, me déclara t-il assez logiquement. En ne se laissant pas décontenancer par ces rejets et en ayant ainsi recours à une forme d'humour plutôt subversive, en mettant en avant ses supposés "manques", tout en se présentant en personne et comme doté d'une personnalité assurée et rassurante, il pensait avoir trouvé la parade efficace aux difficultés que lui valait sa situation concrète. Il était parvenu à établir des premiers contacts, et à dépasser ces premiers critères de mesure auxquels il ne répondait pas, malgré sa position professionnelle relativement privilégiée, mais avec un salaire instable.

LÜ Tiangou n'était pas le seul jeune participant à faire montre d'un humour et d'une certaine assurance, rafraîchissantes dans ces réunions d'apparence parfois particulièrement cyniques. Ces qualités caractérisaient souvent les célibataires se rendant d'eux-mêmes aux réunions parentales. Ils répondaient ainsi difficilement au portrait peu flatteur que font en confidence les parents de leurs enfants absents, ni d'ailleurs de ceux que j'ai rencontré après avoir été mis en contact avec eux par l'intermédiaire de leurs parents, ou encore de celui que j'ai fait plus haut de quelques uns des jeunes participants de la réunion de Chengdu décrite en introduction de chapitre[127]. Ces participants de leur propre initiative se singularisaient donc fortement. En voici un nouvel exemple, de jeunes participantes cette fois :

> Pékin, Parc SUN Yatsen, 13/12/2009
>
> WANG Ruitan et YI Ning ont respectivement 27 et 26 ans. Elles sont collègues et travaillent comme secrétaires dans une entreprise de pompes funèbres de Pékin. À la réunion du Parc SUN Yatsen où je les ai rencontrées, c'est YI Ning

127 Les refus et les excuses auxquelles eurent recours de nombreux parents pour m'expliquer que je ne pouvais conduire d'entretien avec leur enfant, même alors que je pouvais avoir avec eux-mêmes des discussions et entretiens très aboutis, comme dans les cas de M. ZHANG ou de Mme LUO, donnent une idée des difficultés de communication de certains des jeunes gens représentés, tout autant sans doute que de la honte qui est associée chez ceux-ci à l'assistance que leur apportent leurs parents pour leur recherche de conjoint. Le fait que j'aurais aisément pu obtenir un entretien auprès de jeunes femmes, si j'avais fait croire que j'étais à la recherche d'une épouse, renforce sans doute ce second point.

qui s'est d'abord approchée de moi, car elle cherchait des contacts pour exercer son anglais, m'a-t-elle dit. Elle m'a alors expliqué être venue avec son amie, WANG Ruitan, elle-même entraînée par sa mère (également présente) afin de lui trouver un mari. YI Ning m'a donc conduit vers son amie et la mère de celle-ci, toutes deux en grande discussion avec un père intéressé. WANG Ruitan, apparemment plus attirée par le retour de son amie et ma présence que par cette discussion entre parents (qui la concernait pourtant au premier chef), nous a aussitôt rejoints, et j'ai commencé à bavarder avec les deux amies.

Assez expansives de caractère, amusantes, et le sourire aux lèvres, elles étaient toutes deux très détendues et spontanées. YI Ning était cependant plus réservée que son amie. Elle ne voulait pas — du moins devant moi — admettre chercher elle aussi un copain, alors que WANG Ruitan, qui assumait pour sa part pleinement le motif de sa présence à la réunion, l'y poussait de façon énergique...

À les croire, le fait que tant de jeunes gens se fassent représenter par leurs parents dans ces parcs était moins la conséquence du fait qu'ils « n'aient pas le temps » que du fait qu'ils soient « timides » (*hàixiū* 害羞). Bien sûr, la pression sur leur génération était très forte, et beaucoup n'ont pas vraiment de temps non plus... Mais pour elles, il s'agissait surtout d'un problème « culturel », qui faisait que les garçons n'auraient jamais pu venir dans un tel lieu car ils craignaient de « perdre la face » (*diūliǎn* 丢脸), et que les filles étaient trop « embarrassées » (*bùhǎo yìsī* 不好意思) pour venir elles aussi. « Mais nous, on est vraiment pas comme ça ! », ajouta WANG Ruitan dans un grand éclat de rire.

Étant donné leurs caractères apparemment très ouverts et extravertis, je leur ai demandé pourquoi, d'après elles, elles ne parvenaient pas à rencontrer quelqu'un dans leur vie quotidienne. Elles m'ont alors répondu en se contredisant en se récriant toutes deux qu'elles « n'avaient pas le temps ! »... Mais surtout, ajoutèrent-elles alors en se reprenant, qu'elles n'en avaient pas l'occasion, car elles sortaient très peu, et uniquement avec des amis (dans des karaokés). Enfin, il leur était très difficile de faire des rencontres, car il ne leur était pas possible d'aborder n'importe qui comme ça, et encore moins de prendre ainsi un rendez-vous, pensaient-elles. « Si quelqu'un m'abordait dans la rue, je penserais qu'il n'est pas normal... », me déclara WANG Ruitan. Avant d'ajouter, les faisant pouffer de rire toutes les deux : « Je penserais que c'est un coureur de jupons... (*sèláng* 色狼) ».

Être joviales comme WANG Ruitan et YI Ning, ou capable de surmonter ses carences face aux critères "recherchés" dans ce type de réunion à la manière de LÜ Tiangou, n'empêche donc pas les jeunes gens concernés d'être porteurs d'un certain formalisme, qui ne simplifie pas leurs rencontres spontanées avec de nouvelles personnes, et les conduit finalement à avoir recours au *xiāngqīn*. Ces jeunes gens eux-mêmes disent ne pas croire à l'excuse du « manque de temps ». S'ils ne sont pas renfermés sur eux-mêmes, ou du moins pas dans tous les contextes, et que ce n'est pas leur emploi du temps débordé qui permet de comprendre leurs

difficultés, le formalisme y suffit-il pour autant ? L'explication n'est assurément pas si simple, mais nous tenons là un premier élément de réponse important.

On peut cependant en trouver aussitôt un autre élément dans d'autres propos, qui me sont tenus par LÜ Tiangou cette fois. Comme d'autres, ce dernier avait depuis longtemps entendu parler de ces réunions dans les parcs, par la presse et sur internet, avant de s'y rendre en personne. Pour lui, il s'agissait juste d'un moyen comme un autre de trouver quelqu'un. « Ça ou internet, peu importe... », m'avait-il dit. Il ne comprenait pas pourquoi les jeunes n'y allaient pas eux-mêmes, et ne croyait pas non plus à l'excuse de leur débordement, en tous cas moins qu'à celle de leur honte. « Qui travaille le week-end ? », m'avait-il ainsi demandé ironiquement lors de notre entretien pour montrer l'absurdité d'une telle explication. Cette remarque légère faite en passant est cependant plus lourde de sens qu'il n'y semblerait au premier abord, et indique clairement la direction à creuser pour cerner les difficultés de ces jeunes gens. Elle est en effet assez choquante au regard de la situation de la Chine contemporaine, ou bien peu nombreux sont les travailleurs à bénéficier de plus d'un ou deux jours de congés... mensuels. « Qui travaille le week-end ? » Mais à peu près tout le monde !, serait-on tenté de répondre. Il suffit de se promener pour s'en apercevoir. Où et quand fait-il ses courses ? Voit-on beaucoup de chantiers de construction s'arrêter le week-end, ni même la nuit, dans les grandes villes de Chine contemporaine ? Pourtant, cette phrase prononcée par LÜ Tiangou n'avait rien de stupide. Elle est même pour nous extrêmement informative, en démontrant simplement que ce dont il parlait ainsi, non sans ironie, ça n'était pas de la société chinoise dans son ensemble, mais d'une très petite portion de celle-ci, effectivement concernée par le *xiāngqīn*, ou en tous cas par "son" *xiāngqīn.* Une petite partie de la population vivant suffisamment à part et étant suffisamment préoccupée par ses propres problématiques — par ailleurs indéniables — pour ignorer concrètement, dans ses raisonnements, l'immense majorité de ses contemporains, y compris bien sûr des jeunes gens de cet âge. Ceux-ci ne faisaient à l'évidence en aucun cas partie de l'équation que LÜ Tiangou devait résoudre, et que le caractère ironique et quelque peu méprisant de sa remarque exclue expressément. Nous tenons là en réalité le principe même du *xiāngqīn* : il s'agit en premier lieu d'une opération explicite d'élimination de tous les époux et épouses inenvisageables bien avant d'être une éventuelle opération de "familiarisation". La restriction drastique du nombre de conjoints potentiels est le principe fondamental sur lequel reposer ces premières entrevues.

Mais ce phénomène de sélection n'a rien de particulièrement spécifique au monde chinois[128], même s'il ne prend pas partout une forme aussi limpide. En détaillant plus finement le contenu des rencontres, nous allons pouvoir comprendre où les difficultés auxquelles ces jeunes gens sont confrontés prennent vraiment corps.

B) Impossibles rencontres

Si le *xiāngqīn* est en premier lieu une opération transparente d'écartement de conjoints inenvisageables, il faut pourtant bien qu'il se transforme en moyen de faire connaissance, pour que la rencontre entre les futurs époux prenne effet. Toute la problématique réside dans la transition entre ces deux phases, et à la manière dont le charme pourrait s'opérer, quand chacun est censé avant tout vérifier en l'autre une liste de points concrets, qui enserrent leur prise de connaissance dans un cadre particulièrement peu propice au charme — synonyme du risque de se faire duper. De l'élimination rapide, froide, et purement comptable de la plupart des candidats au mariage, qui sont dès le départ rapidement évalués et jugés, à l'établissement d'une relation sentimentale, ou au moins conjugale, dans laquelle les partenaires seront supposés s'épouser et fonder une famille, un véritable parcours d'obstacles est à franchir.

Les conditions initiales de la rencontre rendent-elles ce franchissement impossible ? L'examen d'un certain nombre de récits d'échecs tenus par ces jeunes gens tend en tous cas à montrer l'immense difficulté de l'opération, que le fait d'avoir un bon sentiment à l'égard de la personne face à soi ne suffit pas nécessairement à dépasser. En témoignent les méjugements des participants à propos de leurs rendez-vous ratés, et de cette recherche tout autant concrète que sentimentale que son décorticage mécanique ne leur a pas pour le moment permis de faire aboutir.

Chengdu, 29 juin 2010

MU Xuan n'a pas aimé la réunion. Elle m'affirme que le rassemblement au sein duquel je l'ai rencontrée la semaine précédente était le premier auquel elle

128 J'ai déjà abordé la question de l'homogamie matrimoniale au chapitre précédent. Pour une comparaison avec la situation de la France, on peut se reporter notamment aux travaux de Michel BOZON & François HÉRAN (2006), pour la situation américaine, à Martin King WHYTE, 1990b, et pour une analyse socio-culturelle plus récente de la situation aux États-Unis à Eva ILLOUZ, 2007.

prenait part, et sans doute le dernier. Elle n'y est d'ailleurs pas allée pour elle-même, mais juste pour accompagner sa meilleure amie, également célibataire, et trop timide pour y aller seule, assure-t-elle. Elle pense pour sa part qu'il n'est pas possible de forcer ainsi l'engagement d'une relation amoureuse, et préfère donc que l'amour lui arrive naturellement, sans forcément le chercher. Et elle n'a de toutes façons pas beaucoup apprécié les autres participants, dont elle m'affirme sans ambages que leur "qualité" et leurs "conditions" étaient trop basses.

C'est à la grande réunion de *xiāngqīn* qui s'était tenue en banlieue de Chengdu une semaine plus tôt que j'avais rencontré MU Xuan. Née en 1980, celle-ci s'apprête alors à avoir trente ans. Elle est célibataire, s'étant séparée quelques mois plus tôt d'un garçon avec lequel elle dit être restée, de manière assez effilochée, pendant neuf ans. Ils s'étaient connus dans une petite université locale où tous deux avaient fait leurs études. Après l'université, ils se sont installés ensemble quelques temps, puis se sont séparés, et lui est retourné vivre chez ses parents. Lorsqu'ils se sont ensuite remis en couple, il est toujours resté vivre dans sa famille. La première expérience n'avait pas été concluante et ils ne se sont donc jamais vraiment réinstallés ensemble, même si la relation a duré de nombreuses années.

MU Xuan, qui a une sœur de trente-cinq ans, est issue d'une famille paysanne d'un petit village d'une municipalité du nord-est du Sichuan. Ses parents y vivent toujours, même s'ils viennent la voir très régulièrement à Chengdu. Elle retourne pour sa part très rarement dans son village d'origine. Elle vit seule ici, même si elle a une tante qui occupe un petit emploi et est installée dans la ville depuis longtemps. Sa sœur aînée vit quand à elle à Canton et est mariée. Elle a longtemps travaillé en usine, mais a apparemment développé son propre petit commerce à présent, sans que sa cadette ne sache précisément de quoi il s'agit. Et elle a aussi un fils de trois ans, que MU Xuan n'a vu qu'une fois, quand il était tout petit.

Pour sa part responsable des ressources humaines dans une entreprise de cent trente personnes rattachée à une importante chaîne de télévision locale., MU Xuan, qui ne souhaite pas m'indiquer son salaire, est par contraste incontestablement pour sa famille "celle qui a réussi", ce qui n'est pas sans lui donner une forme d'assurance un peu cynique qui se ressent au long de notre conversation.

La jeune femme se dit « très conservatrice ». Le fait d'avoir eu un petit ami durant des années et d'avoir vécu avec lui sans s'être mariée ne lui paraît pas contradictoire avec cette affirmation. Elle considère cela comme aujourd'hui très normal, et se sent très traditionnelle dans ses options et opinions. Elle n'a pour le moment jamais eu d'autre relation, et insiste sur le fait qu'elle veuille des sentiments. C'est d'ailleurs en cela qu'elle se considère comme « traditionnelle ». Malgré ce qu'elle m'a dit plus haut sur la « qualité » et les « conditions » « trop basses » des participants à la réunion de la semaine précédente, elle affirme ne pas pouvoir se contenter d'une relation matérielle.

MU Xuan a certes l'intention de se marier, mais elle déclare n'être pas spécialement inquiète ou stressée par son âge. Elle a par ailleurs l'air suffisamment confiante et bien placée socialement pour pouvoir passer outre toute

pression éventuelle de sa famille. Pour cette raison, elle dit avoir été contrariée que sa tante et d'autres personnes veuillent lui présenter des garçons célibataires au début de l'année, alors qu'elle venait de rompre avec son précédent copain. « Peut-être n'était-ce simplement pas le bon moment », ajoute-t-elle cependant. À présent, cela la dérangerait moins.

La discussion conduite avec MU Xuan ce jour-là fut plutôt une vraie conversation qu'un entretien très formel. Elle fut surtout un échange un peu bavard et naïf entre inconnus. Mais c'est d'abord le mépris un peu hautain que la jeune femme avait employé à l'égard des autres participants de la réunion à laquelle je l'avais rencontrée une semaine plus tôt qui m'avait marqué, puis sa suffisance, et son "conservatisme" pour le moins moderne. Par delà ses critiques à l'égard de ses contemporains, ses sourires ironiques dès le début de notre conversation laissaient également entendre que mes questions ne la convainquaient pas. « Qu'est-ce que je cherchais au juste ? », semblait-elle dire. Ce caractère affirmé lui donnait du "répondant" dans la discussion, comme si elle récusait à priori une position d'autorité que je n'avais pourtant jamais eu l'intention adopter. Le coté un peu cynique à mon égard que j'y ai lu m'a incité à la pousser à approfondir ses réponses, afin de mieux saisir le sens de cette résistance. Sortant d'une forme d'échange un peu convenu, notre conversation à bâtons rompus a par conséquent paradoxalement permis à mes yeux un échange d'opinions, de réflexions, de regards, engageant à prendre un peu de recul sur les évidences à partir desquelles chacun de nous deux constituait les siennes. Je me voyais contrains d'expliciter clairement pour l'occasion que ma posture était celle d'un échange, récusant toute interprétation "en surplomb" comme tout effacement total du chercheur, et me conduisant à remettre en jeu sans barguigner les limites concrètes de mon travail, d'en apprécier aussi l'expérience et les forces, tout en laissant à une conversation conduite à deux la possibilité de la renouveler. D'une certaine façon, les difficultés que j'avais l'impression de rencontrer, de manière assez inhabituelle, dans cet échange, manifestaient peut-être aussi clairement la difficulté à se "rencontrer" de ces candidats au *xiāngqīn*, dont elle faisait visiblement partie tout en affirmant le contraire.

S'affirmer traditionnel-le : ambiguité moderne d'une posture conservatrice

Comme souvent, le discours de MU Xuan avait perceptiblement tendance à placer notre conversation sur un plan intercontinental, et à parler au nom de la Chine, dont elle semblait

assurée de représenter la plus large norme. Elle me situait a priori dans un camp extérieur, me prêtant des opinions et une position d' "Occidental" auquel il lui aurait fallu donner la clé pour comprendre son pays. Elle n'affirmait certes pas que la Chine soit uniforme, mais semblait définir la norme locale par rapport à ce qu'elle était, elle. Par exemple, quand elle se déclare « traditionnelle », il est intéressant de noter que, contrairement à certains autres de mes interlocuteurs, MU Xuan ne marque pas de désaccord avec une tradition qui serait vécue comme une chape de plomb contrôlant son corps malgré elle. Au contraire, quand elle parle de « traditions », c'est en fait de *ses* idées que MU Xuan parle, de *sa* conception des relations, comme j'ai pu le vérifier en lui demandant de préciser ses sentiments à l'égard de la vision traditionnelle dont elle me parlait. À chaque fois, elle a répondu en repassant à la première personne et en disant que c'était ce *qu'elle* ressentait, sans apparemment percevoir la nuance que ma question cherchait à introduire. De la même façon, lorsqu'elle dit ne pouvoir séparer sexualité et relation amoureuse, elle le fait toujours en présentant son discours comme celui de la « tradition ». Point intéressant, elle ajoute cependant immédiatement qu'une autre conception n'est en rien possible, car les garçons examinent le passé (sexuel) de leur petite amie, en sont jaloux, et la choisissent en fonction de celui-ci. À l'inverse, « les filles regardent l'avenir [du garçon] », c'est à dire sa capacité à réussir, explique-t-elle.

Nous verrons plus loin d'autres figures du conservatisme très "contemporain" dont MU Xuan fait preuve. Elles sont importantes pour comprendre ce qui est en jeu, dans les modes de distinction de soi, pas simplement dans le *xiāngqīn*, mais sans doute au cœur de la société chinoise contemporaine de manière plus générale. Le *xiāngqīn* joue ici le rôle d'un révélateur. Car, n'en déplaise à MU Xuan, on a du mal à voir en quoi, dans un pays où il est si commun d'entendre que l'amour n'aurait jamais eu de place dans les mariages traditionnels, les "sentiments" seraient la figure d'évidence de la "tradition". Au contraire, ce "conservatisme" sentimental doit être pensé comme un objet politique, et une figure actuelle de distinction de soi. Et ce précisément dans une Chine où les jeunes femmes originaires des zones rurales sont accusées d'usurper une place qui n'est pas la leur en cherchant à s'élever socialement par le mariage, au détriment des sentiments. On se rappelle ainsi de M. CHEN, de Chengdu, décrivant ces jeunes femmes comme en quête d'une « marmite », et du rire amusé de CHENG Yu imaginant les trésors que pourraient contenir de telles marmites... MU Xuan est, elle aussi, d'origine rurale. Sa sœur vit, on le devine à ses propos, probablement bien moins

confortablement qu'elle, à Canton. Mais notre entretien a lieu dans une tour résolument moderne de Chengdu — selon mon habitude, je lui ai demandé de choisir un lieu à sa convenance — , et dans l'un de ces "cafés" un peu guindés qui fleurissent un peu partout dans la Chine urbaine contemporaine, suivant ainsi une mode empruntée au Japon. La trop faible « qualité » qu'elle attribue aux autres participants est elle aussi un marqueur social patent. Non pas que MU Xuan soit nécessairement particulièrement aisée, je n'ai pas de moyen de le savoir et ne souhaite en rien sur-interpréter des aspects sur lesquels je n'ai pas de données, mais plutôt parce que sa manière de se tenir et de s'exprimer marquent la volonté marquée de faire montre pour sa part d'une "qualité" qui la distingue de ces jeunes femmes rurales dans le besoin dont elle ne fait pas partie. Si évoquer la "qualité" de la personne recherchée est certainement une manière de décrire les sentiments qu'on pourrait ressentir à l'égard de quelqu'un en l'évaluant positivement, il est évident qu'en miroir, exiger des sentiments peut être directement compris comme l'expression d'une volonté de se distinguer socialement.

L'ambivalence et la posture critique dont fait montre MU Xuan est très caractéristique de l'ambiguïté du *xiāngqīn* contemporain, dont les protagonistes se trouvent pris entre des aspirations sentimentales et des contraintes de "conditions" considérées comme incontournables. Dans le présent cas, cette jeune femme s'est donc malgré tout rendue à cette réunion, mais « pour accompagner une amie », autrement dit, "pour voir" ; et elle déclare a posteriori ne pas croire en ce genre de solution. Dans le même temps, le premier avis qu'elle émet dans la conversation est pour dénigrer les individus qu'elle y a vus, d'un jugement tranchant à propos des personnes rencontrées en elles-mêmes. Elle est méprisante par son appréciation de leur "valeur", englobant ainsi à la fois leurs conditions sociales et leurs manières. Cependant, le point sur lequel elle insiste est l'importance « traditionnelle » qu'elle déclare accorder aux sentiments. Elle assume par conséquent le fait d'avoir été agacée par le fait que sa tante et d'autres personnes aient cherché à lui présenter de nouveaux garçons immédiatement après sa séparation quelques mois plus tôt, se mêlant de ses affaires privées. Cela la dérangerait moins maintenant, avoue-t-elle pourtant à demi-mots par la suite. Peut-être apprécierait-elle même à présent que ce soit plus fréquent... Elle qui s'est rendue à cette réunion « pour accompagner une amie » mais rejette à présent cette approche et réfute tous ceux quelle y a vus sans exception n'est pas à une contradiction près. Pour elle encore, c'est en raison de la "tradition", dans laquelle elle se retrouve, que sexualité et relation amoureuse

sont inséparables. Mais elle ajoute aussitôt qu'une autre conception n'est quoi en rien possible car les garçons examinent le passé sexuel de leur petite amie, et la jugent en fonction de celui-ci...

À travers ses contradictions et ses allers-retours, on cerne la complexité de la situation. Il ne s'agit pas ici de juger de ce qui pourrait être interprété comme de simples justifications rhétoriques, mais de saisir le champ dans lequel se déplace le raisonnement, et les contraintes qui encadrent les choix qui s'y rapportent. MU Xuan a quoi qu'elle en dise pris part à cette réunion de *xiāngqīn*, et c'est en fonction de critères assurément polysémiques qu'elle se distingue des participants de "qualité" insatisfaisante à ses yeux qu'elle y a rencontrés. Elle n'est pas angoissée par son âge, affirme-t-elle, mais elle souhaite dans le même temps se marier. Or, elle est à un âge considéré aujourd'hui en Chine comme socialement critique pour le faire, ce qu'elle peut difficilement ignorer alors que le sujet est constamment évoqué partout. Et elle admet qu'elle ne serait pas mécontente qu'on lui présente finalement quelques personnes de qualité. Nous sommes encore en plein *xiāngqīn*. La mesure de l'autre et la recherche d'un conjoint sont bien présentes. Mais l'on voit que la "mesure" des autres condamne ici plus qu'elle n'autorise la rencontre. Car le fait de définir les milliers de participants de la réunion du week-end précédent de qualitativement insatisfaisants est pour le moins expéditif. Il semble difficile d'évaluer réellement ceux-ci d'une manière aussi générale et hâtive si l'on se souvient des conditions de communication que je décrivais en début de ce chapitre. Paradoxalement, la présence massive de participants à cette réunion, de la même façon qu'elle faisait un effet de choc aux parents des rassemblements examinés au chapitre précédent, renforce la difficulté. Comment prétendre se distinguer et être unique au milieu de cette foule de célibataires ? MU Xuan faisait partie de ces nombreux jeunes apparemment plutôt réservés qui m'avaient paru simplement attendre que l'après-midi de la réunion prenne fin. Combien d'entre eux à présent pouvaient-ils tenir un discours similaire sur les autres participants ? Et à quoi, dès lors, rattacher la distinction de soi que MU Xuan opère a posteriori, et l'impossibilité de se rencontrer qui résulte de cette opération d'évaluation et de dénigrement moral ? S'il est présomptueux de prétendre connaître l'ordre logique dans lequel cette opération de discrimination se joue — le jugement est-il antérieur ou postérieur à l'impossibilité de la rencontre qui s'y rattache ? — la résultante est par contre très claire. De l'opération d'évaluation et de l'affirmation de l'importance des sentiments ne découle ici qu'un

rejet qui rend impossible à la fois la rencontre et l'émergence des sentiments tant recherchés. La rencontre espérée est rendue quasiment inaccessible du fait même des critères concrets prévus pour la faire advenir.

Intransigeances

On trouve un autre exemple de cette figure morale d'intransigeance chez Rao Yi, jeune femme ingénieure de 29 ans originaire de Taiyuan, dans la province du Shaanxi, que je rencontre au parc Sun Yatsen de Pékin en janvier 2010.

Pékin, 23 février 2010

> RAO Yi s'est rendue à la réunion du parc où je l'ai rencontrée parce qu'un ami lui en avait parlé, et que ses parents la houspillent (*zǒngshuō* 总说) pour qu'elle se dépêche de rencontrer quelqu'un. Lorsque ceux-ci abordent le sujet, ils ne lui parlent pas de questions de sentiments, mais l'invitent à se marier rapidement avec quelqu'un qui lui plairait. Elle, ça ne l'intéresse pas beaucoup, dit-elle. Mais elle en a marre qu'ils en parlent. Ses parents l'ont déjà mise à plusieurs reprises en relation avec quelques garçons de Pékin, dont ils connaissaient les parents dans leur ville d'origine. Elle les a rencontrés jusqu'à deux ou trois fois. Mais ça n'a pas marché. L'objectif de ces garçons, comme le sien, est de se marier. Dès lors, si le moindre détail déplaît chez l'autre, ils ne se recontactent pas. Le but n'est pas juste de nouer une relation mais bien de voir s'ils se plaisent suffisamment pour s'épouser, explique-t-elle.

Deux évidences. La première est le caractère contraint des rencontres, imposées par des pressions familiales souvent quotidiennes. C'est l'insistance constante de ses parents, et leur entremise, qui convainc cette jeune femme de rencontrer des jeunes hommes vivant à Pékin mais originaires de la même ville qu'elle. Puis, alors que « ça ne [l'] intéresse pas beaucoup », elle s'inscrit à la réunion du parc SUN Yatsen. Cette coercition de l'entourage fait du célibat de RAO Yi, dont elle dit elle-même qu'il ne la dérange pas, un « problème », ce qui ne donne sans doute pas une allure très plaisante à l'opération de recherche. Elle devient ainsi une obligation sociale, presque un "travail"... C'est d'ailleurs de ce terme que LÜ Tiangou avait qualifié sa propre participation à la réunion où je l'avais rencontré, me déclarant « quitter le travail » lorsqu'il m'avait offert sa fiche. Ce caractère très normatif et contraignant de l'incitation au mariage renvoie directement au cadre hétéronormatif fondé sur le caractère socialement obligatoire de la reproduction biologique sur lequel repose le *xiāngqīn*, examiné au précédent

chapitre. La seconde évidence issue de cet extrait d'entretien est l'orientation des rencontres engagées en conséquence de ce caractère "contraint". Non seulement la recherche du conjoint relève d'une contrainte, mais celle-ci en définit en même temps strictement les deux objectifs impératifs : le mariage et la reproduction. Qu'implique concrètement la forme de cette inter-connaissance très régulée ? À l'évidence, elle n'est pas propice au développement d'amitié. Débrouillez-vous, mais réglez le problème, et réglez le bien pour ne pas créer des problèmes supplémentaires, semble être l'injonction collective qui sous-tend le *xiāngqīn*, quel que soit l'angle sous lequel on l'aborde. Il s'agit dès lors moins de faire connaissance que d'établir les termes d'un contrat, dans le cadre d'un processus dont l'objectif est connu sans ambiguité dès le départ par les deux parties. Et que le moindre doute peut dès lors faire dérailler... « Si le moindre aspect nous déplaît, on ne se recontacte pas », affirme RAO Yi. La rencontre se révèle ainsi bien compliquée, une fois encore.

Ces contraintes, ici particulièrement évidentes, nous renvoient aux questions anciennes examinées dans mon premier chapitre. "L'amour" a t-il finalement la moindre importance en Chine ? La nécessité sociale de se marier et l'injonction contraignante qui pousse à ces recherches laissent elles la moindre place aux sentiments personnels ? Les difficultés de ces jeunes gens à faire aboutir leur démarche fournissent des éléments de réponse peu encourageants. Les normes imposées par le mode opératoire du *xiāngqīn* permettent certes de prévenir les difficultés matérielles anticipées par les familles, mais elles semblent manquer leur but en engonçant ces recherches dans un cadre trop contraignant. Les mesures de prévention qui sont prises renforcent les difficultés des jeunes générations à établir des liens sentimentaux, et par là, à aboutir à une relation matrimoniale. Nul ne conteste cependant le fait qu'une démarche de *xiāngqīn* qui se limiterait aux critères économiques se rendrait elle-même inopérante. Les parents sont les premiers à le signaler. Mais dans le même temps, l'absence de mode légitime de rencontre rend toute autre approche malaisée. La multiplicité des injonctions à la réussite qui sous-tend le phénomène — résolument contemporain — du *xiāngqīn* renforce paradoxalement la difficulté à ce que la démarche aboutisse. Celles-ci sont également constamment rappelé par d'autres moyens. Des proverbes très communs opèrent ainsi ce même rappel à l'ordre du réel, à un quotidien très concret de la relation familiale résistant à toute idéalisation amoureuse. « D'abord le pain, ensuite l'amour (*xiān yǒu miànbāo, zài yǒu àiqíng* 先有面包，再有爱情) », dit une maxime que l'on me cite à Pékin, qui rappelle

sous une métaphore alimentaire que les problèmes concrets priment sur les sentiments. Un autre affirme encore que « les époux modestes ne connaissent que la tristesse » (*pínjiàn fūqī bǎirì āi* 贫贱夫妻百日哀). Ces formes sans équivoque de rappels à l'ordre sont autant d'indications sur le contexte moral dans lequel la construction du couple peut être envisagée en Chine contemporaine, et de ce qui y rend l'opération de *xiāngqīn* si complexe.

L'admission formelle et banale de ces difficultés, soulignées par tous, complexifie cependant l'analyse. Manifestement, en rester à ce stade en considérant que la Chine n'accorde — toujours — pas d'importance aux sentiments, serait une erreur. Le simple fait que l'obstacle soit évoqué régulièrement souligne au contraire combien leur importance est admise. Les déclarations d'auto-dépréciation entendues dans le cadre de ces recherches ne peuvent donc être interprétées à la lettre. En insistant sur la difficulté à établir une relation que l'injonction au mariage et le caractère contraignant des critères du choix du conjoint imposent, mes interlocuteurs soulignent paradoxalement plutôt l'inverse. Nous verrons plus bas l'exemple de certains qui ont fait clairement le choix d'abandonner toute recherche sentimentale pour se concentrer uniquement sur des aspects concrets. Mais ici, tel n'est pas le cas. Sentiments et critères de sélection y servent plutôt de mesure réciproque. Une imbrication qui ne défait pourtant rien de la rigidité des critères employés, qui servent en quelque sorte de garantie sur l'avenir. Si l'on est ferme, c'est peut-être pour pouvoir se permettre ensuite d'être souple. Mais encore faudrait-il pour cela pouvoir tout d'abord franchir cette étape.

II. AMBIVALENCES AFFECTIVES

Pour mieux saisir l'importance relative des aspects concrets et sentimentaux — et leur éventuelle concurrence — reprenons le fil du discours de LÜ Tiangou, et examinons mieux son parcours et sa recherche.

Pékin, 11 février 2010

Né en 1981, LÜ Tiangou est agent commercial pour une entreprise d'additifs plastiques, commerce difficile en ce moment, m'explique t-il, car les entreprises internationales négocient âprement, et que la concurrence est rude... Il fait ce travail depuis un an et demi. Auparavant, il était vendeur pour une entreprise nationale. Il a occupé cette fonction durant cinq ans.

Durant ses études, il avait fait une licence d'informatique dans une université de Shejiazhuang, la capitale de sa province d'origine, le Hebei. Ces études étaient sans rapport avec ce qu'il fait à présent. « J'ai déjà tout oublié, depuis le temps... », en dit-il d'ailleurs. Son premier emploi était dans une petite ville de sa province d'origine où il a de la famille. En 2004, il est venu à Pékin et y a trouvé un emploi en un mois. Son salaire a commencé à 1000 yuans mensuels, mais a ensuite progressivement augmenté à 3000 en l'espace de deux ans car ça se passait bien. Il a quitté ce travail en 2008, car il rêvait à l'époque de partir vivre à l'étranger, en Nouvelle Zélande, car il avait alors une petite amie, d'origine chinoise, qui y vivait et en avait la nationalité. Ils sont restés ensemble deux ans. Elle faisait des allers-retours entre les deux pays pour son travail. Ils s'étaient connus sur Skype[129]. C'était pour lui sa première relation sérieuse. Auparavant, il n'avait eu que quelques aventures d'un soir « qui ne sont plus de son âge » désormais, dit-il. C'étaient des filles rencontrées par internet avec lesquelles il n'avait fait que coucher et dont il ne se rappelle plus. La première, c'était « peut-être vers 21 ou 22 ans... ».

À présent, son salaire est instable, il dépend des ventes. Approximativement, il estime gagner 110 000 yuans par an. Mais ces revenus sont très irréguliers, et il ne sait pas précisément. Il peut gagner plusieurs dizaines de milliers de yuans d'un seul coup, puis quasiment rien durant plusieurs mois. Il considère quoi qu'il en soit son salaire comme insuffisant pour son âge.

Tous les jours, LÜ Tiangou accomplit un minimum de huit heures de travail, de 9h à 18h environ, auxquelles s'ajoute une heure de bus à l'aller et au retour. Il fait rarement des heures supplémentaires, explique t-il, car il peut vérifier ses emails et y répondre de chez lui. Le week-end, il peut se reposer, car ses clients internationaux ne travaillent pas. Plus jeune, il sortait très souvent, mais à présent, la plupart de ses camarades sont mariés, ont un enfant, et ça arrive donc de moins en moins...

LÜ Tiangou partage un appartement avec deux autres personnes, trouvées par une annonce sur internet. Chacun des locataires occupe une chambre pour 1000 yuans par mois dans un appartement commun. Il économise ainsi dans le but de pouvoir à terme se payer un appartement, car cela devient exorbitant à Pékin. Et puis, ce serait mieux s'il rencontrait d'abord la bonne personne, pour qu'ils puissent le choisir ensemble, estime t-il.

Au printemps 2009, il a eu une autre petite amie, également rencontrée sur internet, mais ça n'a duré que quelques mois. Puis l'été de la même année, il s'était rendu une première fois à la réunion du parc SUN Yatsen, et avait obtenu un premier rendez-vous. Cette jeune femme « était quelqu'un de très bien », dit-il à son égard avec un air sincèrement admiratif. « Mais elle avait une mauvaise santé, elle était dépressive (*yìyùzhèng* 抑郁症) », ajoute t-il à regret. Sa mère, qu'il avait vue au parc et avec laquelle avait eu lieu le premier contact, ne le lui avait pas dit. Mais cette fille, qui « était vraiment quelqu'un de bien » l'en a informé quand ils se sont rencontrés.

129 Le célèbre programme de téléphonie et visioconférence via internet permet également d'entrer en communication avec des inconnus, et donc de faire des rencontres par ce biais.

> Ils ne sont pas sortis ensemble car « cette maladie n'est pas très bonne, et il n'est pas facile d'en guérir », explique t-il. Il ne le lui a pas dit, mais ne l'a pas non plus recontactée ensuite. « Si elle n'avait pas eu ça, nous aurions peut-être pu être ensemble pour toute la vie... », assure-t-il avec conviction. Pour lui, « évidemment, les sentiments (*gǎnqíng*) sont importants si on va partager toute sa vie avec quelqu'un.... Tant qu'on est encore à l'université, on peut ne regarder qu'eux. Mais une fois plus âgé, on est bien obligé, dans la société actuelle, de regarder les conditions ».

L'admiration non feinte et très paradoxale de LÜ Tiangou pour cette demoiselle qu'il n'a jamais revu est l'aspect le plus troublant de cet extrait d'entretien. Il faut en souligner immédiatement l'importance. Car le demoiseau dit explicitement que s'il n'avait pas su cela, il aurait tout à fait pu envisager de passer sa vie entière avec cette jeune femme. Plus encore, le degré d'honnêteté de celle-ci, avec laquelle la rencontre s'est si bien passée et qui lui a tant plu, renforçait apparemment son admiration pour elle. Pourtant, il ne semble pas avoir envisagé un instant que cette donnée puisse ne pas être rédhibitoire. Et ce, même si « évidemment, les sentiments sont importants, si on va partager toute sa vie avec quelqu'un ». On perçoit là le caractère doublement radical dans laquelle cette réinvention d'un *xiāngqīn* moderne place les jeunes gens. Tel est le « double standard », ou la double contrainte, qui encadre la quête. On y cherche certes une relation dont les conditions soient au moins satisfaisantes, si ce n'est pas clairement ambitieuses, *mais* de préférence avec des sentiments. On y cherche certes des sentiments et quelqu'un qui nous plaise, mais *en aucun cas* sans un certain nombre de "garanties" structurelles qui rendent la relation dès le départ "réaliste". Il n'est pas question ici de laisser sa chance à cette jeune femme « vraiment très bien », avec laquelle il aurait pu « passer toute sa vie ». Son caractère « dépressif » est trop risqué, il la rend inenvisageable comme épouse. Il n'est pas question ici de tenter le sort. Cet aveu vaut élimination. Il la met hors de jeu. N'oublions pas que c'est ce même jeune homme qui demandait « qui travaillait le week-end ? », et considérait implicitement comme ne relevant même pas des candidats potentiels au *xiāngqīn* des personnes dont c'eût été le cas. C'est le même encore qui savait très bien d'où il partait puisqu'il commençait par indiquer sur son affichette qu'il n'avait ni appartement ni *hùkǒu* pékinois, car il savait ces aspects rédhibitoires pour de nombreux parents, et préférait tout de suite assumer "l'élimination" qu'il subirait à cet égard en ne perdant pas de temps avec eux. L'enjeu n'est donc pas de contester de tels critères, ni de les trouver injustes. « C'est comme ça et je fais pareil » déclarait-il dans une autre partie

de l'entretien citée au chapitre précédent. « On est bien obligé de regarder les conditions », dit-il encore en conclusion de l'autre l'extrait présenté plus haut.

L'intransigeance de LÜ Tiangou à l'encontre d'une jeune femme qui lui a tant plu n'est-elle qu'un cas particulier ? Non. Un ami de Pékin que je connaissais depuis de longues années et que je devais revoir immédiatement après cet entretien, à qui je demandais son avis sur la question me répondit lui aussi, avec un air ému, que la dépression était une maladie dont il n'était « pas très facile de guérir ». Il confirmait que celle-ci pouvait largement justifier le rejet net et définitif de LÜ Tiangou.

Ce jeune homme n'est donc pas le seul à souligner le caractère incontournable des conditions, quelle que soit l'importance que l'on accorde aux sentiments. WANG Ruitan, la jeune secrétaire d'une entreprise de pompes funèbres que je citais plus haut, m'avait expliqué dès les premiers instants de notre rencontre au parc SUN Yatsen avec son amie YI Ning qu' « avoir le cœur d'un scélérat n'était pas acceptable ; [mais] ne pas être sur ses gardes pas possible (*hàirén zhī xīn bùkě yǒu fángrén zhī xīn bùkě wú* 害人之心不可有 防人之心不可无) ». On retrouve, là encore, la recherche d'une forme d'assurance sur la qualité de vie du futur couple, en tachant de prévenir toute difficulté envisageable, en étant « sur ses gardes ». Pourtant, la mère de cette jeune femme m'avait elle-même dit qu'elle ne trouvait la réunion « pas terrible », car tout le monde n'y regardait que les « conditions » et pas les qualités personnelles. « Enfin, on verra ça plus tard », avait-elle ajouté en soupirant. Le fait de déplorer le caractère concret du *xiāngqīn* ne signifie ainsi pas non plus être prêt à accorder aux sentiments une place qui serait socialement considérée comme naïve.

A) De l'exigence sentimentale...

« À partir de maintenant, on est ensemble, d'accord ? »

Les discours de MU Xuan, de LÜ Tiangou, ou ceux de WANG Ruitan et de sa mère, montrent la place complexe des sentiments dans la démarche du *xiāngqīn*. D'autres personnes, dont je présenterai les histoires plus loin, font par conséquent le choix d'écarter totalement les aspects sentimentaux, assumant privilégier d'autres critères. Mais les récits que nous avons rencontrés jusqu'ici procèdent au contraire plutôt d'une valorisation, moins "traditionnelle"

que ce qu'affirmait MU Xuan, de sentiments vus comme incontournables. Et ce même s'ils ne suffisent pas en eux-mêmes pour établir une relation. Cette exigence sentimentale peut être plus prononcée encore que dans les exemples précédents, qui semblaient nous dire, peut être de manière un peu trompeuse, que la présence de conditions adéquates était acceptée comme suffisant à l'émergence des sentiments espérés. L'exemple suivant est sur ce plan particulièrement frappant.

Chengdu, 2 mai 2010

Native de Chengdu, HE She a 26 ans, et vit chez ses parents. Elle ne connaît pas beaucoup le reste de la Chine. J'ai rencontré sa mère, à laquelle j'avais laissé mes coordonnées, lors d'une réunion de *xiāngqīn* un mois plus tôt. C'est sa fille qui m'a par la suite directement contacté. Lorsque je la rencontre et lui demande de me parler de son parcours, elle commence par se définir comme très conservatrice. Elle me déclare avoir eu son premier (et unique) copain à l'âge de 24 ans. Il lui avait été présenté « par des amis », me dit-elle tout d'abord. Il était aussi « conservateur » qu'elle, et leur relation — qui n'a pas duré plus de quelques mois — n'a pas été au-delà du fait de se tenir la main. Ils n'ont jamais parlé de sexualité.

Je lui demande de me faire le récit de sa rencontre avec cet ancien compagnon. Son explication change alors. Elle ne l'a pas vraiment connu par des amis, dit-elle à présent. Il l'a en quelque sorte "recrutée" comme petite amie. À la fin de ses études, elle avait eu plusieurs entretiens d'embauche avec différentes entreprises, afin de trouver un poste de traductrice, fonction qu'elle a effectivement occupée quelque temps, avant de devenir responsable des ressources humaines pour une compagnie de vente de détonateurs. Quatre mois après l'une de ces interviews de recherche d'emploi, elle avait été rappelée par le directeur de l'entreprise. Celui-ci ne la connaissait pas en personne, car il n'avait pas conduit l'entretien lui-même l'ayant délégué à l'un de ses proches. En la recontactant plusieurs mois plus tard, il ne le faisait cependant pas pour des raisons professionnelles mais pour savoir s'ils pouvaient « se fréquenter ». Elle a alors accepté qu'ils se rencontrent. Ils se sont ensuite vus environ une fois par semaine pendant un mois ; et un jour, au téléphone, il lui a dit « À partir de maintenant, on est ensemble, d'accord ? ». Elle n'a pas bien compris ce qu'il voulait dire et n'a pas répondu, ce qui, comme elle ne s'y opposait pas, était aussi une manière d'assentir, déclare-t-elle a posteriori. C'est ainsi que leur relation a concrètement commencé. Lorsqu'ils se sont revus, « rien n'avait changé », sauf qu'ils se tenaient à présent la main de temps à autre. Ils ne se sont jamais embrassés. Il était très beau, mesurait 1m78, l'aimait beaucoup et prenait grand soin d'elle, ajoute-t-elle. « Il avait sa propre entreprise, et donc beaucoup d'argent, tout ce que je voulais, je l'avais », assure-t-elle également. Qu'il soit beau ne lui suffisait pas. Elle ne ressentait rien pour lui. « Peut-être que je ne savais pas ce que c'était qu'avoir des sentiments. Peut-être que ce serait différent aujourd'hui,

mais je ne l'aimais pas ». Et à ses yeux, les sentiments sont essentiels. Elle dit savoir qu'en Chine, beaucoup considèrent que ce sont les aspects concrets qui comptent en premier, mais pour elle, cela ne suffit pas, les sentiments restent le plus important. Pour cette raison, elle l'a finalement quitté après quelques mois.

Elle n'a pas eu d'autre expérience depuis, estime ne pas avoir besoin d'un copain, et pense très peu à ces questions, qui ne l'intéressent pas, assure-t-elle. Ses parents ne la pressent pas de se marier. Elle aimerait bien que ça arrive, mais ça ne lui paraît pas urgent.

Il n'y a donc pas de réponse univoque à la question de la place des sentiments dans le *xiāngqīn*. Rappelons-le, c'est à la réunion parentale de Chengdu que j'avais rencontré la mère de HE She, qui m'avait ensuite mis en contact avec celle-ci. Si ses parents ne la pressent pas (encore) de se marier, ils lui cherchent cependant quand même bien un époux, ce que la jeune femme n'ignore pas. L'expérience qu'elle relate relativise cependant toute forme de définition simple du *xiāngqīn*. Il devient clairement impossible de récuser le fait que les sentiments individuels y jouent un rôle, ou de leur donner un rang secondaire. Nulle part ailleurs la dualité du *xiāngqīn* contemporain ne saurait être aussi explicite. Car dans cet exemple, le "recrutement" d'un conjoint en fonction de critères précis ne relève plus en rien de la métaphore. C'est bien en fonction de son *curriculum vitae* et à la suite d'un véritable entretien d'embauche que la jeune femme a été sélectionnée et choisie comme petite amie. Et pourtant c'est aussi le seul entretien où l'on m'énonce — et me démontre — d'une manière peu contestable que les "conditions" ne suffisent pas. HE She a quitté le jeune homme malgré ses qualités physiques et son aisance financière. Je dois d'ailleurs noter que si l'histoire de ce patron la recontactant à la suite d'un entretien qu'il n'avait même pas conduit lui-même m'interloqua tellement quand elle m'en fit part, que je n'ai pu m'empêcher de lui dire que je trouvais cette manière d'agir choquante, la jeune femme ne voyait pas pour sa part en quoi tel pouvait être le cas. Le *modus operandi* ne la dérangeait pas, et il ne l'avait visiblement pas non plus placée, comme je l'aurais spontanément pensé, dans une position où elle se serait trouvée irrémédiablement "dominée". Cela ne l'avait ainsi pas empêchée de prendre la décision de mettre un terme à la relation. Ce récit offre par conséquent un excellent contrepoint pour résister à la tentation intellectuelle d'une uniformisation simpliste de la conjugalité et des rapports de sexe en Chine, pour tenter d'en rendre la complexité, et de penser avec et par elle. Car le système de production de sentiments personnels économiquement "appropriés" qui se lit dans les autres entretiens qui entourent celui-ci n'y

trouve ni contrepoint ni dénouement. Il s'y voit plutôt renforcé, en donnant à voir autrement ce qui s'y joue, dans la continuité des débats sur l'enjeu sentimental, qui ont pu paraître très théoriques et idéologiques dans la Chine du vingtième siècle, mais qui sont très concrets dans le quotidien rencontré ici.

Il est important de souligner que ce récit est fait par une jeune femme. Il contredit partiellement les généralisations entendues en Chine, à propos de la nouvelle génération ayant recours au *xiāngqīn*, habituellement vue comme asentimentale, comme à propos des hommes fortunés, habituellement décrits comme bénéficiant systématiquement de facilités pour trouver une partenaire de vie. Il résiste aux simplismes, car les positions morales de la jeune femme ne sont intégrables ni à un canon libéral ni à un canon conservateur. HE She nous oblige à repenser les oppositions les plus classiques. Bien sûr, son exemple semble plutôt marginal. Qu'elle ait renoncé pour des raisons sentimentales à une relation avec un homme socialement considéré comme désirable paraît peu commun dans le contexte idéologique chinois contemporain. Elle ne dit pas non plus si elle a rencontré de la désapprobation à l'égard de son choix dans son entourage ou sa famille On ne sait par ailleurs rien du ressenti de cet homme, ni s'il a retrouvé par la suite une autre petite amie, et dans quels délais. Pour contradictoire et limité qu'il soit, l'exemple n'en perd cependant pas sa valeur. La jeune femme elle-même prend position socialement et idéellement lorsqu'elle dit « savoir qu'en Chine, beaucoup de gens considèrent que ce sont les aspects concrets qui comptent en premier, mais [que] pour elle, ça ne suffit pas, les sentiments restent le plus important ». En exprimant ainsi l'idée d'appartenir à une société au sein de laquelle l'importance qu'elle accorde aux sentiments resterait une valeur minoritaire, HE She rend elle aussi perceptible le processus de distinction de soi déjà observé dans le discours de MU Xuan[130]. Mais l'important ici semble surtout être que cet exemple, par son caractère beaucoup plus concret, nous permette de comprendre comment les idéaux sentimentaux que d'autres personnes ne font qu'évoquer peuvent avoir prise sur le monde réel. Là où il était difficile de séparer, chez MU Xuan, ce qui relevait d'un simple phénomène de distinction sociale de ce qui aurait pu marquer un

130 Les lecteurs attentifs auront sans doute noté que les deux jeunes femmes exercent la même profession, et évoluent donc dans des univers sociaux similaires. Toutes deux ont par ailleurs une expérience très limitée du reste de la Chine, HE She ayant uniquement réalisée un court voyage à Shanghai, et MU Xian n'ayant jamais quitté la province du Sichuan. Les proximités entre elles, cependant, s'arrêtent à ces aspects. MU Xuan est d'origine rurale, alors que HE She est de Chengdu.

soulignement sincère de l'importance attachée à la dimension affective d'une relation conjugale, l'exemple de HE She apparaît ainsi comme beaucoup plus tranché.

Pourtant, l'ambivalence entre recherche du conjoint en fonction de critères matériels et recherche sentimentale paraissait initialement, dans son cas, plus nette encore que n'importe où ailleurs, et le point intéressant est qu'elle ne s'y oppose pas. Que ce soit à partir de l'examen de son curriculum vitae que le chef d'entreprise qui a été son compagnon durant quelques mois l'ait sélectionnée en tant qu'épouse potentielle est particulièrement marquant. Mais rapidement, la figure idéelle d'une femme-marchandise, objet négocié d'un "recrutement" ou d'une transaction matrimoniale, se complexifie, et finalement se délite. L'homme ne semble pas avoir abusé de sa position de pouvoir ni de ses avantages matériels pour obtenir une relation physique, même s'il s'est évidemment servi de ces avantages socialement reconnus au cours de leur relation. On peut même penser que le conservatisme de la jeune femme lui a sans doute plu et donné confiance, voire qu'il faisait partie des aspects recherchés. Et la jeune femme est partie après quelques mois sans avoir partagé autre chose que sa présence.

Un nouveau conservatisme sentimental

Ce troublant exemple dissone. D'une part, la jeune femme a accepté d'être "sélectionnée" par ce procédé. Elle n'est en rien choquée que recrutement professionnel et cour amoureuse se superposent. L'homme qui la contacte ne l'a jamais vue, et elle ne l'a pas vu non plus lors de sa visite à son entreprise. C'est donc en fonction de l'impression qu'elle a faite à son recruteur — un « proche » de cet homme, dit-elle — et de ce que manifeste son CV, qu'elle est approchée. Elle accepte dès lors pleinement ce qui m'apparaissait spontanément à la fois comme un abus de pouvoir masculin, et comme une aliénation de ses qualités professionnelles à son sexe, puisqu'elle n'a pas été recontactée pour le poste qu'elle était venue y chercher, mais pour sa seule qualité de femme, et plus encore, d'épouse potentielle. Elle accepte tout naturellement le confort que lui offre la position de cet homme privilégié. Sur tous ces plans, la position adoptée par HE She est conservatrice au sens le plus commun. Elle s'y qualifie en tant qu'épouse désirable en se soumettant aux normes d'un cadre inégalitaire et en préservant une virginité valorisante sur le marché matrimonial local[131]. Mais,

131 Il ne faut d'ailleurs sans doute pas confondre ici la figure de la simple "petite amie", avec le rôle social de l'épouse, à l'égard de laquelle les attentes d'un "patron" ayant "réussi" peuvent à l'évidence être très différentes de celles qu'il pourrait avoir à l'égard d'une jeune femme moins "traditionnelle".

d'autre part, en refusant de ne rien ressentir sentimentalement pour cet homme qu'elle décrit comme beau et aisé, en en faisant une sorte de *casus belli* justifiant le choix de préférer rompre, HE She "sort du cadre". L'idée qu'elle se fait de l'importance des sentiments résiste au confort de cette situation, et elle choisit de privilégier cet idéal sentimental. Pour autant, la jeune femme ne se dit pas moderne, mais conservatrice. Elle critique d'ailleurs avec un peu de mépris, dans des propos que je n'ai pas reproduits ici, ses amies qui vivent explicitement avec des hommes qu'elles n'ont pas épousées. Elle est on ne peut plus "conservatrice", puisqu'elle le dit elle-même, mais dans un sens très contemporain, comme MU Xuan. Ce conservatisme ne renvoie pas à un passé de mariages arrangés mais à la situation de la Chine actuelle. Il renvoie moins à la préservation d'une Chine intemporelle qu'à l'élaboration d'une Chine morale nouvelle, en pleine invention, où la distinction de soi ressort comme un élément central, pouvant avoir des effets concrets qui dépassent la distinction elle-même, et lui donne une forme de sincérité.

L'idéal sentimental prend ici pleinement "corps", en même temps que le questionnement anthropologique sur ces questions prend tout son sens. La sincérité des sentiments, du ressenti intime auquel ceux-ci s'attachent, leur idéalisation, et même leur fantasme, sont une autre figure de l'élaboration sociale de nouvelles formes de désirs et de représentations de soi qui marquent les évolutions de l'entrée dans la vie conjugale et de la construction des vies intimes en Chine contemporaine. En pensant la manière dont ces sentiments sont le fruit d'une histoire sociale, nous comprenons mieux une part des enjeux idéologiques de l'invention et de la construction de soi dans la société actuelle. La distinction — au sens bourdieuxien — est évidemment au cœur de ce processus. Se dire "conservateur" (*bǎoshǒu* 保守) ou "libéral" (*kāifàng* 开放), ces figures rhétoriques de la qualification de soi par lesquelles les individus se classent si souvent en fonction du contexte, dans le monde social chinois contemporain, apparaissent ici comme polycéphales. Leurs sens dépendent en premier lieu d'usages contextuels. L'écart creusé par la période trouble du maoïsme a effacé les repères qui auraient permis de se situer par rapport à des traditions où les sentiments conjugaux étaient considérés comme ayant peu de place, au point d'avoir été durant la première moitié du vingtième siècle le lieu symbolique de la contestation politique. Désormais, insistance sur la sentimentalité et sur la préservation de sa virginité, peuvent — parmi bien d'autres possibilités — faire la paire, et former la base d'un conservatisme très contemporain, recomposé par les

nouveaux enjeux du *xiāngqīn*. Ce qui parait ici le plus "moderne" : l'importance attachée aux sentiments, le fait de rejeter un homme bien placé, etc., ne se délie pas de ce qui l'est le moins : la figure d'une jeune femme qui serait désirable car elle participerait à préserver une identité féminine marquée par l'institution virginale. Au détour de ces valeurs, les jugements de grandeurs auxquels ils renvoient sont significativement déplacés. Distinctions de genre et de classe sont ici très marquées. Dès lors, peut-on réellement parler de témoignage marginal, comme je l'écrivais quelques lignes plus haut ? Sans doute moins qu'on ne pourrait l'imaginer. Il est en tous cas certainement le symptôme des effets réels de discours en cours de reconstruction dans une société où les changements sont à la fois rapides, importants, et ambivalents. La question sentimentale, son fantasme et son idéalisation y quittent dès lors la sphère des idées[132]. En se séparant d'un homme privilégié et qu'on lui enviait sans aucun doute, HE She nous renseigne sur ce qu'implique la rencontre entre élaboration collective d'idéaux sur l'amour, et construction de soi intime.

Ce n'est donc pas tant en fonction d'une Chine ancienne qu'il faut chercher à comprendre ces enjeux qu'en les situant dans la construction d'une société chinoise contemporaine désormais incontestablement inscrite dans les ressorts néo-libéraux d'un capitalisme mondialisé. Une Chine nouvelle où les désirs — qui incluent une forme de désir "sentimental" — forment, qu'on les revendique, les exige, ou les rejette, le pivot autour duquel s'articulent la construction des positions sociales et le positionnement des personnes en tant que telles (ROFEL, 2007).

B) ...Au rejet des sentiments

À l'opposé de la figure d'insistance "conservatrice" sur les sentiments mise en évidence par le cast de HE She se trouve un tout autre "conservatisme", non moins important, puisque c'est de lui qu'elle se distingue. C'est ce que nous allons examiner à présent en revenant au cas de FENG Li, jeune femme dont j'avais d'abord vu la mère au parc SUN Yatsen, avant de la

132 « Peut-être que je ne savais pas ce que c'était qu'avoir des sentiments. Peut-être que ce serait différent aujourd'hui, mais je ne l'aimais pas », dit HE She, qui juge donc de son absence de sentiments en fonction d'un idéal aux contours explicitement [comment cela peut être "explicitement" incertain ? Trop souvent employé] incertains.

rencontrer en personne quelques semaines plus tard, et dont j'évoquais déjà l'histoire au chapitre précédent.

Pékin, 6 février 2010

Née en 1981, FENG Li est issue d'une famille Pékinoise, et a fait ses études (achevées en 2003) à Pékin. Comptable, elle a trouvé du travail dès l'obtention de son diplôme dans l'entreprise où elle avait effectué son stage de fin d'études. Elle y est restée trois ans, avant de changer d'entreprise en 2006. Elle gagne un salaire stable de 9500 yuans par mois, et travaille pour une compagnie de l'industrie minière canadienne, qui exploite des mines sur le territoire chinois.

Dans son premier emploi, FENG Li avait peu de repos. « Faire des heures supplémentaires était normal, c'était le contraire qui ne l'était pas », dit-elle. Dans sa nouvelle entreprise, elle a beaucoup plus de temps pour elle, et dispose de ses week-ends. Son temps de travail est de huit heures, cinq jours par semaine. Elle est parfois en mission, au maximum pour deux semaines, dans la province du Qinghai, sur les contreforts septentrionaux du Tibet, au centre du territoire chinois. Pendant son temps libre, en général, elle se repose chez elle, regarde la télé... En particulier le dimanche, car elle travaille le lendemain, même s'il arrive qu'elle ait également des activités avec des amis. Elle sort avec eux plutôt le samedi, s'ils ont du temps. Ils vont alors au karaoké, ou jouent à des jeux de société. Les amis qu'elle retrouve sont un petit groupe de cinq ou six camarades de sa promotion universitaire. Ils se voient souvent, même si un peu moins au cours de ces périodes de fête (L'entretien a lieu à quelques jours du Nouvel an chinois 2010), car tout le monde est occupé. Quand ils ne sont pas trop débordés, ils se voient une fois tous les quinze jours, ou plutôt une fois par mois, voire une fois tous les mois et demi..., hésite-t-elle. Parfois, elle va aussi faire du shopping avec une cousine.

FENG Li donne 80% de son salaire mensuel à ses parents, chez lesquels elle a toujours vécu et vit encore. Ils estiment que c'est pour l'empêcher de le gaspiller, et mettent l'essentiel de cet argent de coté pour elle plus tard ou en cas de coup dur. Elle est d'accord, car ça évite les gaspillages, m'affirme-t-elle. Elle a en revanche parfois envisagé de s'installer seule, en a parlé avec eux, mais ceux-ci s'y sont opposés, craignant pour la « sécurité » de leur fille unique. Elle y pense cependant encore quand elle ne se sent pas assez libre, mais n'en parle que s'ils se disputent ou qu'elle est de mauvaise humeur, ce qui est rare, précise-t-elle. C'est cependant arrivé récemment. Elle reçoit déjà beaucoup de pression au travail, alors supporter que ses parents jugent sa manière de vivre devient difficile. Elle se dit que si elle pouvait prendre ses décisions seule, ce serait mieux. En particulier, en cette période de fêtes de famille, où elle est censée faire des petits cadeaux aux membres de sa parentèle (*qīnqi* 亲戚), alors que tous ne se comportent pas forcément aussi bien à son égard, et qu'elle n'en a donc pas toujours envie. Ses parents trouvent qu'elle doit se comporter selon les règles avec sa famille, quoi qu'elle en pense. Dans ces moments-là, cette co-présence l'ennuie, elle se dit qu'elle aimerait bien faire ce qu'elle veut.

Si je retrace tout d'abord ce contexte général, c'est afin que nous puissions mieux cerner sa situation. La jeune femme apparaît dans ce récit comme assez étouffée par une famille qui lui interdit concrètement de s'installer de manière autonome, au prix d'un chantage aux sentiments assez clair[133] ; et qui vit de manière assumée sur son dos en prélevant 80% de son — très important — salaire mensuel. Le fait qu'elle le « donne » mais soit « d'accord car ça évite les gaspillages » — c'est à dire qu'elle soit active *et* passive, ou actrice d'une décision dont elle n'est pas la décideuse — trahit suffisamment l'ambiguïté de la situation, sur laquelle son avis a peu d'incidence. Qui d'autre qu'elle-même pourrait en effet "gaspiller" l'argent qu'elle gagne si elle ne le remettait pas à ses parents ? Elle admet par de tels propos une bien faible confiance en sa capacité à gérer son propre salaire. Et si le fait que les décisions soient prises dans un cadre familial, et que remettre une partie de son salaire à ses parents — en particulier pour les jeunes non mariés résidant chez leurs parents — est considéré comme un mode d'expression de la "piété filiale" en Chine, la manière et la proportion dans laquelle elle le fait sort ici de la norme[134]. De même, j'avais indiqué au chapitre précédent que FENG Li était initialement opposée à la participation de sa mère aux réunions de *xiāngqīn*, mais que sa mère en avait fait fi. Il lui avait par conséquent bien fallu s'en accommoder. Ce récit montre également une jeune femme de vingt-neuf ans assez solitaire. Au fur et à mesure de la présentation de ses activités de loisirs, ses rencontres « fréquentes » avec ses amis passent ainsi d' « une fois tous les quinze jours » à « plutôt une fois par mois, voire une fois tous les mois et demi », et moins souvent encore en cette période de fêtes où « tout le monde est occupé ». On comprend également que le « parfois » par lequel elle précise la fréquence de ses occasions d'aller faire du shopping « avec une cousine » renvoie à une prégnance de rencontres plus faible encore.

133 Au cours de l'entretien, elle m'avait ainsi parlé avec un air assez déconfit de sa grand-mère, qui l'avait accusée avec virulence de ne pas les aimer lorsqu'elle avait parlé d'aller vivre ailleurs...

134 Nous sommes ici par exemple dans un cas très éloigné de celui que cite YAN Yunxiang, lorsqu'il évoque le cas d'une jeune femme de 25 ans remettant « sans y réfléchir » l'intégralité de son salaire à sa mère, mais dont il découvre dans les faits que les montants d'argent qu'elle réclame mensuellement à ses parents dépassent très largement ce qu'elle leur remet (YAN, 2011 : 36-37). Même s'ils n'apparaissent pas ici, j'ai moi-même également rencontré des cas similaires à celui présenté par YAN.

Un conservatisme patriarcal

Faut-il "relativiser" l'impression d'étouffement de cette jeune femme par sa famille qui ressort de cet échange ? Certainement pas. D'autant plus que celle-ci n'est pas la seule de cet âge avec laquelle j'aie eu l'occasion d'avoir un tel entretien et qui m'ait laissé l'impression d'un tel anéantissement et d'une réelle exploitation par ses proches, et ce à Pékin comme à Chengdu. Dans les réunions parentales, j'avais également rencontré le cas — unique, cependant — d'un père intransigeant qui m'avait explicitement déclaré que son enfant épouserait « qui il lui dirait ». Mais examiner ces cas n'impose en rien d'avoir recours à un relativisme culturel qui consisterait à les justifier comme l'expression d'une culture locale originale. Toutes les jeunes femmes chinoises ne donnent en effet pas l'impression d'écrasement que m'avait laissée FENG Li, et les justifications culturalistes sont dès lors pour le moins malvenues[135]. Faire semblant d'ignorer cette question ne le serait pas moins, surtout dans le cadre d'une recherche sur la construction des futures familles.

Ces jeunes femmes étant cependant, presque par définition, bien difficiles à rencontrer, je ne peux m'appuyer ici que sur une impression forte et répétée. J'ai dès lors bien conscience que ma compréhension de leurs vies quotidiennes reste élémentaire, trop sans doute par rapport à l'inter-connaissance à laquelle j'aurais souhaité avoir accès pour prétendre en faire un récit ethnographique plus complet. Sur mon terrain de recherches, les rencontres comme celle-ci furent toujours ponctuelles, et les contacts avec ces personnes limités. Les jeunes gens inaccessibles dont je croisais les parents dans les parcs n'étaient de tout évidence pas les plus aisés à connaître et à rencontrer. Je ne suis pas en mesure d'évaluer la prégnance de tels cas, même s'il me semble légitime de considérer ceux-ci comme à la fois très nombreux — étant donné l'ampleur de la population concernée — tout en ne concernant qu'une frange assez limitée de leur génération. Avoir bien conscience des limites de ce travail n'implique cependant pas de dénier la pertinence de cette observation. Elle me parait particulièrement importante à l'heure où ces jeunes gens ne semblent jamais évoqués nulle part, comme si leur discrétion les condamnait à l'invisibilité, même dans les récits de sciences sociales, car on leur préfère la description d'une société chinoise sur la voie d'une libéralisation des mœurs générale. Négliger ces contacts et les impressions qu'ils laissent ne serait en rien satisfaisant.

135 Je pense en particulier à « l'autoritarisme confucéen », tel qu'il est examiné par TU Weiming (1998 : 129-133) ou Walter SLOTE (1998 : 37-50).

Et il faut souligner qu'en Chine même, l'écrasement de certaines jeunes femmes par leurs familles est vu comme un phénomène aussi courant qu'évident. Personne ne doute que ces cas soient nombreux. À propos d'une jeune femme de vingt-cinq ans de Chengdu que j'avais rencontrée en entretien et qui m'avait fait part de pratiques parentales de surveillance — que j'avais pu moi-même observer — qui s'exerçaient sur elle, un ami proche de la même ville ne m'avait-il pas dit que les cas comme celui-ci étaient monnaie courante ? De la même façon, l'évocation d'une certaine forme de culture misogyne qui serait très présente dans le nord de la Chine est très commune. Les propos sans détour sur la supériorité intellectuelle prêtée au sexe masculin sur le sexe féminin sont aussi courantes à Chengdu qu'à Pékin[136]. Leur trouver des justifications culturelles alors qu'elles y sont sujet à controverse serait pour le moins malvenu. En faire une ontologie irrévocable ou une altérité culturelle infranchissable signifierait ignorer les débats sociaux et politiques dans lesquels de telles pratiques se trouvent inscrites. Envisager politiquement ces questions n'est cependant guère plus aisé, puisque cela oblige à se pencher sur l'aspect le moins lisible du politique : les représentations et les ressorts par lesquels l'organisation des rapports sociaux s'engage. Cela impose de rentrer dans une zone grise composée d'a priori et de convictions intimes, de jugements comme de mal-être. C'est cependant précisément au cœur de celle-ci que nous risquons de retrouver la question des sentiments, des frayeurs et idéalisations que ceux-ci engagent, ou — comme nous allons le voir pour le cas de FENG Li — de leur écartement.

À l'abri des sentiments

FENG Li dit avoir eu par le passé deux copains. Mais il ne s'agissait pas de relations *stricto sensu* (*bù yángé de* 不严格的), précise-t-elle aussitôt. Le premier alors qu'elle avait 24 ans. Le second un an plus tard. Essayant de comprendre ce

136 Dans mon expérience de recherche en Chine, les exemples de ce type furent plus nombreux à Pékin, ce qui recoupe la représentation culturelle autochtone selon laquelle le monde socio-culturel du Nord-Est de la Chine aurait une culture beaucoup plus "misogyne" que celui du sud. Cependant, les discours auto-satisfaits sur ce plan que l'on rencontre à Chengdu semblent pour le moins exagérés. Et il m'est arrivé d'y entendre très fréquemment, notamment de la part de travailleuses, que les hommes étaient évidemment naturellement plus intelligents que les femmes. Pour avoir une perception plus sensible et générale de la situation, il faudrait également la compléter en observant l'importance des pressions et responsabilités collectives dont les hommes se voient chargés, lorsque par exemple, comme c'est fréquemment le cas, le salaire des jeunes femmes qui travaillent est considéré comme étant leur "argent de poche", à dépenser comme elles le souhaitent, alors que leur époux doit financer avec le sien l'intégralité des charges de la vie commune. Examiner le système de construction des genres en Chine contemporaine relèverait d'une autre étude, mais on peut souligner que l'infantilisation des femmes, y compris comme élément érotique, en est à priori un aspect crucial. Je reviendrai à nouveau sur ces questions au sixième chapitre.

qu'elle veut dire en me parlant de relations « *bù yángé de* », je lui demande des précisions. Elle m'explique alors n'avoir vraiment été en relation avec aucun des deux garçons qu'elle venait de m'évoquer. Ce qu'elle voulait dire par là, c'est qu'ils lui « tournaient autour (*zhuī* 追) ». Mais elle sortait alors tout juste de ses études et « ne pensait pas à ces choses là », et puis elle est assez « traditionnelle », dit-elle. Elle a donc juste fait semblant de rien. Et il ne s'est finalement rien passé avec aucun d'entre eux.

Concrètement, FENG Li est donc une autre jeune femme de 29 ans — j'en ai rencontré plusieurs — à ne jamais avoir engagé de relation sentimentale ni physique avec qui que ce soit[137]. Pourtant, elle commence par m'affirmer le contraire. Pourquoi ? Est-ce parce que tel est le cas à ses propres yeux ? Et si oui, qui serions-nous pour juger de relations qu'elle estimerait avoir vécues ? Mais tel n'est visiblement pas le cas. En me disant cela, FENG Li se situe en premier lieu par rapport à la question que je lui adresse. Le contexte est très clair. Je conduis une recherche sur les vies sentimentales et la recherche du conjoint. Elle le sait. Je le lui ai expliqué. C'est par ailleurs parce que j'ai rencontré sa mère dans une réunion de *xiāngqīn* où celle-ci lui cherchait un époux que je suis entré en contact avec elle, et que nous sommes amenés à discuter de ces questions. En me donnant cette première réponse, FENG Li, qui y a peut-être réfléchi avant notre rencontre, paraît en quelque sorte "justifier" le motif de notre conversation. Elle se prête une expérience amoureuse (ou plutôt deux), qu'elle récuse cependant aussitôt en décrivant le caractère non abouti de ces relations. Elle donne en quelque sorte un contenu formel à la discussion, mais c'est tout. La justification s'arrête là. Ce que l'on peut comprendre, c'est qu'au cours des dernières années donc, après la fin de ses études plus précisément, elle a perçu deux garçons — travaillant tous deux dans sa première entreprise — comme lui "tournant autour". C'est de sa perception dont elle fait ici part, puisque ces avances ne semblent pas, ou au moins ne l'indique-t-elle pas, avoir été très poussées. Dans les deux cas, à la fois parce qu'elle est « traditionnelle », parce qu'elle était « trop jeune » (24 ans), ou parce qu'elle ne « pensait pas à ces choses là », elle a prétendu ne rien voir, les ignorant simplement.

137 Il est important ici de souligner qu'analyser cette absence d'expérience amoureuse et sexuelle ne signifie en aucun cas présenter cet aspect comme un défaut ou un manque. Je m'attache ici clairement à récuser toute forme de normativité sexuelle et affective qui donnerait à ces relations un caractère "obligatoire", et ce quelle que ce soit la forme qu'elles puissent d'ailleurs prendre : hétérosexuelle, homosexuelle, bisexuelle, queer, ou asexuelle, si tant est que ces cases en elles-mêmes fassent sens pour les personnes concernées... Il ne s'agit pas ici d'imposer de nouvelles normativités aux discours de mes interlocuteurs, mais de chercher à comprendre celles que leurs propos expriment, et les positions sociales par rapport auxquelles eux-mêmes se situent.

Cette absence d'expérience n'empêche pas FENG Li de se faire une idée assez précise de la manière dont se passerait une mise en relation si elle advenait. Elle l'envisage ainsi :

> Si elle rencontre quelqu'un, ils n'emménageront pas ensemble avant le mariage. De toutes façons, ses parents l'en empêcheraient. Pour elle, il faut au moins avoir eu six mois ou un an de relation pour pouvoir se marier. Mais la question de « l'amour » n'est pas la plus importante à ses yeux, « sinon, [elle] pourrait aussi bien épouser n'importe qui ! », s'exclame-t-elle. Bien sûr, elle souhaiterait une relation de ce type, mais ça n'est pas l'essentiel. Pour elle, ce sont les aspects concrets qui sont l'essentiel, avec la « situation ». C'est en tous cas son état d'esprit (*xīntài* 心态) aujourd'hui, mais sans doute ne pensera-t-elle pas les choses de la même façon plus tard, et me donnerait-elle alors une autre réponse, dit-elle, en fonction de ce qui lui importerait le plus à ce moment là : le travail, la liberté... Je lui demande alors de me dire ce que signifie pour elle cet "amour" qui n'est pas la priorité. Et elle m'en donne la définition suivante : « un sentiment permettant à deux personnes de se soutenir tout au long d'une vie. Pas nécessairement par la passion, plutôt en s'apportant un apaisement ». En même temps, elle ne sait pas trop, ajoute-t-elle. Elle pense que ça doit être « à peu près ça ».

Pour FENG Li, l'essentiel n'est donc pas, au moins selon sa perspective actuelle, les sentiments, et même pas cette complicité apaisée par laquelle elle définit — d'une manière assez commune en Chine — ce que pourrait être l'amour dans une relation quotidienne[138]. « Sinon, [elle] pourrait aussi bien épouser n'importe qui », va-t-elle même jusqu'à dire. Lorsque FENG Li dit qu'il faut avoir passé six mois ou un an ensemble avant de procéder au mariage, je me trompe en pensant que cette durée est nécessaire pour valider la profondeur des sentiments entre les futurs époux. Mais elle me détrompe immédiatement. Non, la question de l'amour, n'est pas la plus importante. Tel n'est pas l'enjeu. C'est l'évaluation de la "situation" qui est en jeu ici. C'est la validation dans la durée de critères de compatibilité des époux qui n'excluent pas les sentiments, mais parmi lesquels ceux-ci ne sont pas primordiaux. Sinon, non seulement on risquerait d'épouser « n'importe qui », mais, à courir après des étoiles, on risquerait surtout de ne jamais se marier... Les sentiments représentent dès lors un trouble, un aléa périlleux, qui leur confère un caractère secondaire en regard des enjeux économiques et familiaux qui leur prévalent. Si c'étaient eux qui comptaient vraiment, en effet, on prendrait le risque de tomber amoureux d'une personne socialement incompatible...

138 Comme le montre par exemple l'extrait du roman *Servir le peuple de* YAN Lianke cité au début de ce chapitre.

Paradoxalement, le point de vue de FENG Li intègre une vision très idéalisée de l'amour, selon laquelle celui-ci ne connaitrait pas de barrière sociale. Le fait de prendre en compte la « situation » permet dès lors d'éviter les conséquences désastreuses que pourrait avoir un coup de folie sentimentale. C'est une idéologie conduisant à penser que sentiments et proximité sociale n'ont rien à voir qui pourrait paraitre étonnante qui émerge dans ses propos. Tous les discours sur l'amour dont j'ai rendu compte jusqu'alors, au cours des entretiens comme dans une perspective historique, montrent cependant une très forte idéologisation des questions ayant trait à ce thème dans la Chine du vingtième siècle, en particulier par leur confrontation à un modèle fictif construit dans le contre-point idéalisé d'un Occident imaginaire. Cette représentation est porteuse d'une idéalisation des sentiments amoureux leur conférant un caractère très inaccessible. C'est donc, semble t-il, pour la même raison qu'on les écarte, à la manière de FENG Li, ou qu'on les exige, comme le faisait HE She.

Il faut noter enfin qu'écarter ou suspendre — au moins provisoirement — la question des sentiments dans sa recherche de conjoint, ne revient pas à les faire disparaître de sa vie. C'est bien en référence à une vision idéalisée de ceux-ci qu'on les perçoit comme dangereux et inaccessibles L'idéal écarté est très présent. Le contexte "sentimental" de cette mise à l'écart de l'amour est par ailleurs déjà fort chargé, par les pressions affectives que FENG Li déclare recevoir de la part de sa famille.

Entre critères fermes et sentiments personnels

L'ambivalence de la place accordée aux sentiments ne suffit pas à expliquer les difficultés des jeunes gens. Il suffirait en effet alors de les écarter pour résoudre le problème. Auquel cas, les recherches parentales de *xiāngqīn* devraient être d'une extrême efficacité, ce qui ne correspond pas à la réalité. Effectivement, toutes les difficultés ne se résorbent pas simplement en contournant les aspects sentimentaux de la construction d'une relation. Pourquoi FENG Li, qui déclare que "l'amour" n'est pas le plus important est-elle encore célibataire ? Un autre aspect de sa recherche la rend sans doute tout aussi problématique : les critères concrets qu'elle emploie pour sélectionner son futur conjoint sont tout aussi "idéaux". C'est même l'élément d'explication à la difficulté à se marier des jeunes gens qui parait le plus central une fois le critère sentimental écarté.

Ainsi, voici comment FENG Li examine les cas des jeunes hommes que sa mère repère par l'intermédiaire de leurs parents dans les réunions de *xiāngqīn* auxquelles elle prend part :

> Quand sa mère revient des réunions, elle lui présente la situation des personnes rencontrées. Les parents du garçon font de même de leur coté. En général, c'est la famille du garçon qui appelle alors, pour proposer un rendez-vous ou échanger adresses mails ou numéros QQ[139]. Elle a ainsi rencontré six ou sept garçons de cette façon, en l'espace d'un an. Ça n'a marché avec aucun. Sa mère regarde moins qu'elle le problème de la taille, alors que pour elle c'est vraiment important qu'il approche au minimum le mètre soixante-quinze, dit-elle, de manière un peu nerveuse, comme pour se justifier de ces échecs. Pourquoi 1m75 ? « Parce que si l'homme ne dépasse pas 1m75, il ne paraîtra pas très grand d'apparence. Même si sa taille effective dépasse celle des filles, celles-ci peuvent porter des chaussures à talons hauts [et il aura donc l'air plus petit] », m'explique-t-elle.
>
> Ensuite, certains correspondaient [à ses critères], mais alors, c'est peut-être elle qui ne leur a pas plu, dit-elle avec un air un peu gêné. Enfin, il y en a qui trouvent sa position professionnelle et son salaire trop hauts par rapport aux leurs, et qui pensent que ce serait « trop de pression » pour eux, problème dont elle « ne comprend vraiment pas la raison ». D'autres gagnaient seulement 1000 ou 2000 yuans, mais alors pour elle, le problème était qu'ils ne pourraient pas comprendre sa vie, ils n'avaient pas de « langue commune »[140]. Pour elle, il faudrait que son époux gagne au minimum 4000 ou 5000 yuans par mois, car ça a un rapport avec l'environnement professionnel, le type d'amis... Bien sûr, quelqu'un qui gagne moins peut être bien, mais leurs vies et relations risqueraient d'être trop différentes, explique-t-elle. Pour la même raison, au niveau des études, le mieux serait, surtout aux yeux de sa mère, insiste-t-elle, qu'il ait un niveau supérieur à la licence. Le minimum acceptable serait qu'il ait une licence professionnelle (*dàzhuān* 大专), pas moins.
>
> Bien sûr, sans chercher un « top-modèle », elle aimerait bien aussi qu'il ne soit pas trop désagréable au regard. Il faudrait qu'il soit charmant (*shùnyǎn* 顺眼), qu'il soit au moins beau à ses yeux. Enfin, sur le plan de ses expériences amoureuses précédentes, le fait qu'il ait eu auparavant d'autres copines ne la dérange pas. Si elles sont désormais des amies, il peut être en contact avec elles. Mais il faut qu'il soit loyal (*zhuānxīn* 专心) à son égard, dit-elle.

---

139 La messagerie QQ est une messagerie instantanée chinoise extrêmement populaire et utilisée en permanence et partout pour les échanges amicaux, les rencontres entre inconnus, ou même les services après-vente commerciaux, se renseigner sur la disponibilité d'un produit, ou commander la livraison d'un repas à domicile. Chaque utilisateur y est identifié par un numéro et une icône de personnage virtuel.

140 On note ici à nouveau à quel point l'idée de posséder "une langue commune" renvoie explicitement à des critères socio-économiques.

On connaissait les critères de FENG Li pour sélectionner son conjoint. Ils ne sont pas vraiment une surprise. J'avais longuement discuté la façon dont ces critères étaient exposés en pleine lumière sur les fiches d'inscription des agences matrimoniales au second chapitre, comme j'avais montré leur négociation et leur détermination en amont de la participation des parents aux réunions examinées dans le troisième chapitre. Ce sont les mêmes aspects que nous retrouvons au niveau de leurs enfants cette fois, avec la même intransigeance si idéaliste, et si éloignée de tout rapport interpersonnel réel que la recherche prend un tour totalement irréaliste. Les critères censés déterminer la recherche sont abstraits, et ils paraissent rendre la possibilité d'une rencontre réussie abstraite elle aussi. La rencontre concrète avec FENG Li ressemble finalement à la lecture de l'annonce de sa mère à son propos : femme célibataire jamais mariée, 29 ans, titulaire d'une licence, 1m62, pékinoise, 9500 yuans de salaire mensuel, recherche homme célibataire mesurant au moins 1m75, âge, salaire et situation en rapport. Point. Rencontrer en vrai FENG Li ne donne guère plus de chair à cette annonce rigidement stéréotypée. On comprend qu'un ou deux centimètres de moins, quelques milliers de yuans d'écart de salaire, et même un diplôme légèrement inférieur au sien pourraient être envisagés, mais que cela n'ira pas guère plus loin. Les critères de recherche phagocytent toute la rencontre. Ils le font d'ailleurs même encore mieux et plus que ce que ses acteurs ne le souhaiteraient, lorsque des conjoints potentiels la rejettent par exemple parce qu'elle a un poste professionnel et un salaire trop élevés... L'économie politique que ces critères mettent en évidence parait totalement incorporée par ceux qui se voient contraints — souvent par l'avancée en âge — à se résigner à ce type de recherches. Nous avons alors affaire à une optimisation en urgence de la recherche du conjoint qui, par la mise en concurrence généralisée qu'elle provoque, empêche de rencontrer un partenaire idéal, car, il pourrait paradoxalement toujours y avoir « encore mieux ! », comme le disaient les parents au chapitre précédent.

Les critères de LÜ Tiangou comme ceux de FENG Li, et leurs histoires personnelles, manifestent en tous cas très clairement l'ambiguïté qu'il peut y avoir à chercher quelqu'un qui leur plaise à partir de critères précis et à le faire en prétendant écarter les sentiments, ou pour le moins en les plaçant à un niveau secondaire. Mais les réactions de rejet que génère le *xiāngqīn* sont tout aussi significatives, car la dénégation de la possibilité même de construire un couple sur la base d'une recherche concrète n'enlève dans les faits rien au caractère

homogame des relations conjugales observées depuis longtemps dans les recherches de sociologie de la famille conduites ailleurs. Que la distinction de soi et la construction de relations matrimoniales passe ou non par une insistance sur les sentiments ne semble finalement pas avoir d'impact significatif à cet égard. Ce sont les justifications à l'inégalité des rapports sociaux qui se révèlent être ici le véritable pivot, par les légitimations morales divergentes à la protection des capitaux familiaux qu'elles induisent, en renvoyant ou non pour cela aux propriétés sociales et morales des familles des conjoints potentiels.

C) Le mariage comme carrière

Une autre position éclaire significativement — par contraste — les récits faits plus haut. Il nous faut en effet nous intéresser à un personnage jusqu'alors resté en retrait, malgré son évocation constante. Cet autre silencieux qui ronge les récits de ces chapitres, cet être que l'on y énonce, dénonce, et que l'on craint, est le pauvre ambitieux qui sert de croquemitaine aux réunions de *xiāngqīn*. Mais qui est-il ou quelle est-elle, cet-te ennemi-e de classe, ce lutteur social acharné, cette pauvre — mais jolie, et donc dangereuse — campagnarde supposée venir usurper la place d'une citadine, ce conjoint inapproprié et intolérable que l'on dénonce au nom d'un amour nouvellement établi en norme ?

J'avais évoqué au chapitre précédent le rire de CHENG Yu à l'idée des « marmites » que les jeunes femmes d'origine modeste comme elle-même auraient pu pourchasser, si j'en croyais M. CHEN ou ce que m'en disaient d'autres participants aux réunions des parcs. J'avais montré également la double norme hypergynique qui était explicitement engagée dans ces recherches "homogames", et qui impliquait le rejet d'une hypergamie matrimoniale trop forte. Nous avions vu le caractère très sexué de ces discours, qui parlaient toujours du danger venant des jeunes femmes d'origine modeste, jamais de celui des jeunes hommes. Pour des raisons sans doute assez compréhensibles, je n'ai pour ma part pas été en mesure — en tant qu'anthropologue occidental de sexe masculin — d'accéder directement aux discours explicites d'ambitions de ce type de la part de jeunes femmes. Mais celles-ci font en tous cas l'objet d'une inquiétude récurrente. Sont-elles pourtant vraiment les seules concernées ? Ou ne sont-elles que les plus simples à désigner ? L'exemple suivant, à propos de ZHU Biyan, un jeune homme de trente ans occupant un poste de policier dans la ville de Chengdu, permettra

peut-être de complexifier le caractère sexué de ces discours, tout en cernant mieux les ressorts d'un carriérisme matrimonial explicite.

Chengdu, 27 avril 2010

[Après avoir discuté des difficultés de sa carrière de policier], j'ai essayé de bavarder avec ZHU Biyan de sa vie affective. « Encore un sujet dont je n'ai pas envie de parler... », m'a t-il répondu dans un nouveau soupir. Difficile d'obtenir beaucoup d'informations de sa part sur ce plan. Il m'a juste indiqué avoir eu une relation longue avec une petite amie auparavant, mais qui, pour une raison qu'il ne m'a pas indiquée, n'a pas abouti à un mariage, et s'est terminée il y a juste un an.

[...] Je lui ai donc simplement demandé ensuite s'il souhaite se marier, et si oui comment il pense choisir la personne. Le fait qu'il doive se marier était pour lui une évidence, et pour le choix de son épouse, ses critères sont simples : « Le plus important, c'est que ce soit quelqu'un qui m'aide à réussir », répond-il avant de spécifier ses ambitions : « Réussir. Pas être quelqu'un de moyen ou ayant un peu réussi. Je veux atteindre le plus haut niveau. Je suis très ambitieux. Je veux réussir vraiment ». Pour lui, le plus important dans son mariage sera donc de s'allier à une famille puissante. Soit qu'elle puisse l'aider à grimper les échelons dans la police, soit qu'elle ait à lui proposer un poste encore plus haut dans un autre domaine pour lequel il quitterait ses fonctions. D'après lui, il peut avoir ces prétentions car il a réussi à intégrer la police, ce qui est très difficile, et est donc déjà bien placé et enviable. C'est une forme de garantie qui en fait un excellent parti, assure t-il, mais ça ne lui suffit pas et il veut aller plus loin. À ses yeux, aucune autre considération n'a une telle importance. Les sentiments au sein du couple ou le fait que la personne lui plaise sont vraiment secondaires. Seul comptera le fait que son épouse soit bien placée, et il serait prêt à faire tous les sacrifices nécessaires pour que cela marche et pour répondre aux attentes de sa belle-famille. D'ailleurs, selon lui, tout le monde est pareil. « Une femme absolument horrible qui aurait un haut grade dans la police, tout le monde se battrait pour l'épouser. Je suis sûr qu'au moins 90% de mes collègues diraient oui », assure t-il.

Je lui fais cependant remarquer que dans les réunions de *xiāngqīn* auxquelles j'assiste, beaucoup de jeunes femmes titulaires d'un doctorat ne trouvent pas d'époux. Mais il me répond que c'est un cas particulier lié au statut du doctorat en Chine, et qu'à ce niveau, beaucoup de garçons ont peur d'épouser ces filles car ils ont peur des exigences de leurs familles. Lui, cependant, serait prêt à tous les sacrifices pour entrer dans une famille plus haute que la sienne, mais tout le monde n'est pas aussi ambitieux, déclare t-il.

Plus tard, alors que nous sommes avec des restaurateurs de sa connaissance, dans une échoppe non loin du restaurant où nous dînions en bavardant quelques minutes auparavant, il

aborde à nouveau avec eux cette question, qui le tourmente apparemment depuis notre conversation un peu plus tôt.

> […] Au cours du repas, ils ont abordé la question du mariage. ZHU leur a demandé s'ils connaissaient une famille riche qui cherchait à marier sa fille. « Même si elle est moche, ça n'est pas grave », leur a t-il dit. « Non, non, lui a répondu la tenante de l'échoppe, il faut *méndāng hùduì* ». « Ma famille est si pauvre ! (我的门这么低！[141]) », s'est-il exclamé en réponse, faisant ainsi référence à ses origines modestes. « Je ne vais quand même pas me marier avec une famille du même niveau que la mienne ! » Le couple a ensuite réfléchi, et lui a parlé d'une riche famille propriétaire de plusieurs usines dans leur ville d'origine, dont la fille poursuivait des études en master dans l'une des plus célèbres universités du pays, à Shanghai. Apparemment, un garçon de leur connaissance avait déjà été mis en relation avec elle, et ils avaient commencé à faire connaissance et bavarder par internet. Mais ce dernier avait rapidement renoncé car la pression qu'il ressentait du fait du niveau d'exigence de la jeune femme était beaucoup trop forte... « Pas de problème, moi je saurai l'endurer ! », a aussitôt assuré ZHU, avant d'ajouter « Ah, je n'ai pas le choix de toute façon, il faut ce qu'il faut pour réussir... ».

ZHU Biyan ne connaissait pas l'existence des réunions de *xiāngqīn* avant que je lui en parle, et l'idée lui en paraissait assez ridicule. Il ne lui semblait pas possible que des gens d'un niveau social relativement aisé s'abaissent à cela, lui qui tente de manière si désespérée de s'élever dans la hiérarchie sociale. Pour lui, de telles réunions ne pouvaient que concerner un nombre très faible de gens, et de bas niveau d'éducation. L'idée de s'y rendre ne lui en aurait même pas traversé l'esprit. Selon lui, s'il n'en avait jamais entendu parler, c'était également que les gens y participant devaient être « encore moins nombreux que les gens qui participent aux émissions de *xiāngqīn* qui passent à la télé. Elles, tout le monde les connaît ! Et pourtant les gens qui participent sont dans les faits vraiment peu nombreux ! » Tandis que je l'assurais qu'il y avait chaque semaine plusieurs centaines de parents à ces réunions, il m'avait répliqué, peu convaincu, que ça n'était pas grand chose pour une ville comme Chengdu. « Il y a combien de centaines de milliers de jeunes célibataires en âge de se marier ici ? », m'avait-il questionné d'un air d'évidence, mettant ainsi en cause l'importance que j'accordais au phénomène.

141 Littéralement : « Mon pas de porte est si bas ! ».

Le cas de ce policier d'origine rurale, célibataire de trente ans, a donc l'intérêt à la fois de relativiser et de complexifier notre sujet. Mais c'est surtout par les écarts qu'il creuse avec les discours entendus jusqu'alors qu'il se révèle intéressant, tant il les éclaire d'une lumière sociale renversée des plus crues. À bien l'écouter, ZHU semble en effet ne pas appartenir au même univers moral que celui des « ambivalences affectives » que je discutais plus haut. Il n'y a en effet aucune ambiguïté sur la place des sentiments ici, alors que nous avons auparavant bien vu qu'ils jouaient ailleurs un rôle même quand on déniait toute priorité à l'amour, comme le faisait FENG Li. Pour ZHU Biyan, le sentiment n'est pas simplement provisoirement mis en suspens par rapport à des critères matériels qui lui prévaudraient. Pour cet anti-HE She, au contraire, le sentiment n'a strictement aucune importance. Pas même ne compte d'ailleurs pour lui le simple fait que la personne lui « plaise » ! « Une femme absolument horrible qui aurait un haut grade dans la police, tout le monde se battrait pour l'épouser », assure t-il. Et, allant plus loin encore, il donne à voir cette réalité comme générale en affirmant être « sûr qu'au moins 90% de [ses] collègues diraient oui ». Il apparaît de la sorte comme l'incarnation du « risque » évoqué par tout le monde dans les réunions de *xiāngqīn*. Sauf qu'il s'agit d'un exemple... masculin, jamais évoqué par personne. C'est peut-être aussi ce qui lui permet d'être à ce point franc et lisible, et accessible pour moi sans l'ambiguïté que ma position pourrait introduire avec des jeunes femmes aux ambitions similaires.

L'économie politique reflétée par les aspirations de ce jeune homme n'est pas anodine. Si elle est aussi différente de celle de mes autres interlocuteurs cités auparavant (lui n'ayant d'ailleurs personne pour l'assister dans sa recherche d'un conjoint), c'est évidemment du fait de ses origines sociales beaucoup plus modestes, et des difficultés que son parcours pour parvenir à s'élever dans la hiérarchie sociale jusqu'au statut de policier expliquent bien. Finalement, ZHU Biyan, qui n'a pas encore vraiment "réussi" au sens où il le souhaiterait, correspond au risque évoqué par tant de parents des parcs. Dépourvu du capital social approprié à ses ambitions, la stratégie hyperandrique devient son recours ultime, et le mariage un plan de carrière pour lequel il faut savoir prendre des risques ou « endurer » la pression de familles socialement plus avantagées. N'ayant rien d'autre à offrir en retour que ses ambitions, ZHU ne peut pas même faire mine de participer au subtil jeu sentimental par lequel d'autres se démarquent par leur sensibilité socialement éduquée. Et pourtant, son discours présente-t-il

une si grande originalité ? Une fois franchie la ligne de démarcation sentimentale, son cas renvoie purement et simplement à des problématiques concrètes, très proches des autres exemples que nous avons examinés jusqu'alors. D'origine très modeste, ZHU Biyan m'a longuement fait part des difficultés qu'il rencontrait pour monter en grade dans la police, et pour y faire reconnaître ses compétences linguistiques, étant donné qu'il n'avait ni relations bien placées pour le soutenir, ni diplôme pour attester de ses connaissances. Cette situation lui apparaissait comme très injuste, étant donné les excellents résultats qu'il affirmait avoir eu au concours d'entrée de ce corps. Et ses propos donnaient à son ambition ascendante un caractère revanchard incontestablement très marqué. À l'examen de son parcours, c'est paradoxalement la distinction symbolique que représente une insistance sur les sentiments qui ressort le mieux par contraste dans les discours auparavant examinés, dont on cerne grâce à lui ici mieux l'enjeu de démarcation sociale. Ainsi, là où certains cherchaient avant tout à préserver une position privilégiée, lui cherche simplement à rattraper ce qu'il perçoit comme un écart défavorable lié à ses origines sociales. Et pour lui, il n'est dès lors certainement pas question de *méndāng hùduì* ! Son objectif, assumé, est de « réussir, pas d'être quelqu'un de moyen ou ayant un peu réussi », c'est d' « atteindre le plus haut niveau », de « réussir vraiment ». L'enjeu — stratégique — est de s'allier à une famille puissante. Ce discours est-il naïf et idéaliste, ou incroyablement réaliste et matérialiste ? Qualifier de "cynique" le discours de ZHU Biyan signifie sans doute exercer à son encontre un jugement de valeur, mais pourtant, au premier regard, comment le qualifier autrement ?

Pour comprendre ZHU Biyan, revenons aux aspects les plus concrets. En rappelant tout d'abord que celui-ci gagne effectivement un salaire respectable (6000 yuans par mois), ce qui l'éloigne déjà considérablement de son milieu d'origine. Il a une position "stable" de fonctionnaire qu'il n'a réussi à emporter qu'à force d'efforts personnels, et nous savons à quel point la "stabilité" d'un salaire de fonctionnaire est un aspect prisé dans les recherches de *xiāngqīn*, puisque c'est après tout la meilleure des garanties contre les incertitudes de l'avenir. Sa maîtrise de l'anglais et ses bases respectables de français ne lui sont sans doute pas non plus tombées du ciel, et démontrent une volonté au travail indéniable. Ses qualités, fruit d'un travail personnel et solitaire, ne lui ont pourtant pas apporté le capital culturel socialement validé d'un diplôme universitaire reconnu. Et le fait d'avoir réussi un concours n'a pas augmenté ses ressources sur ce plan. Il pâtit toujours de ce manque, qui l'empêche par

exemple d'intégrer le service de traduction de la police. Dès lors, le voilà assigné au plus bas grade, malgré le haut niveau de réussite au concours d'embauche qu'il prétend avoir atteint, et qui parait crédible. Son travail, dans une de ces brigades qui gardent la ville la nuit, installées dans des voitures simplement stationnées à l'arrêt le long des rues, et dans lesquelles il est bien entendu interdit de s'endormir, ne reflète assurément pas vraiment ses attentes. ZHU, que j'ai rencontré à plusieurs reprises, mais toujours avec beaucoup de difficultés et après plusieurs annulations étant donné ses contraintes professionnelles et ses horaires, est certes persuadé de l'utilité préventive de cette fonction, même si, de son propre aveu, il n'a jamais rien eu à faire en un an de cette activité nocturne. Mais il n'en est pas pour autant satisfait, loin s'en faut. Lui qui saute sur la moindre occasion de rencontres culturelles et partage son temps libre entre entrainements en salles de sports — Je l'ai rencontré dans une piscine, où il était venu m'aborder après une séance de natation — et la fréquentation d'érudits du bouddhisme d'un important temple local — qu'il a tenu plus tard à me présenter —, a d'autres ambitions, dont sa vision du mariage n'est que le reflet. Son rejet des sentiments est ainsi à inscrire dans un effort de lutte sociale pour réussir, au sein d'un environnement contraint qui lui refuse la reconnaissance de ses efforts.

III. L'ÉCHELLE INDIVIDUELLE DE LA LUTTE

A) Apparences

Un critère d'évidence

Si le cas singulier de ZHU Biyan peut nous aider à comprendre un peu mieux les pratiques de l'intermédiation matrimoniale dans la Chine urbaine contemporaine, c'est surtout par le creux qu'il parait établir entre "eux" et lui, entre ceux qui peuvent et ceux qui veulent, entre ceux qui ont la nécessité et ceux qui n'ont pas le choix. Par contraste, le long développement de ses critères par FENG Li, vu plus haut, révélait au moins deux aspects inattendus, qui se distinguent de la présentation minimaliste qu'en donnent les fiches de présentation des parcs, et que le cas particulier de ZHU Biyan rend désormais plus évidents. FENG avait insisté sur le critère de la beauté et sur celui de la « loyauté ». Évidemment

subjectif, comme elle le disait elle-même en soulignant le fait que la personne qu'elle épouserait devrait au moins être belle « à ses yeux », le critère physique est sans doute le plus intime de tous et le moins aisément objectivable. Cet aspect si problématique du fait de « se plaire » (*kànshàng* 看上), comme le disait M. ZHANG au chapitre précédent, apparaît cependant comme éminemment contradictoire avec la dénégation de l'importance des sentiments qui précédait dans les propos tenus plus tôt par la même jeune femme. De même en est-il de l'évocation qu'elle fait de la question de la loyauté[142]. Ces deux aspects sont en cela très révélateurs de la complexité de la question du choix du conjoint, malgré toutes les opérations de normalisation auxquelles les aspirants au mariage pourraient tenter de procéder pour améliorer leur tactique de sélection. D'autres personnes rencontrées exprimaient cela de manière proche de FENG Li, dans un parallélisme pour le moins frappant. On peut ainsi voir un équivalent masculin à ces questions dans les critères qu'évoque LÜ Tiangou, repris ici sous forme de liste :

> -Pour lui, pour se marier, il faut avoir passé au moins six mois ensemble. Moins, c'est trop court, il faut mieux se connaître.
>
> -L'idéal serait que sa compagne ait un *hùkǒu* de Pékin. Mais pour lui, le *hùkǒu* n'est pas le problème cependant. Il préférerait juste quelqu'un de Pékin ou d'une province périphérique, car c'est plus simple si les deux familles ne vivent pas trop loin l'une de l'autre, et puis les habitudes de vie sont plus proches. « Quelqu'un du nord de la Chine, ce serait mieux », dit-il. Avec une étrangère, ce serait trop compliqué, pense t-il. Les habitudes de vie sont trop différentes.
>
> -Ce qu'il regarde en premier quand il prend part aux réunions des parcs, c'est la photo. Si la personne n'est pas belle, ça n'est pas la peine. Si l'apparence de la personne ne lui plaît pas, comment vivre une vie entière ensemble ? Il faut au moins qu'elle lui plaise... Ensuite, il considère les choses.
>
> -Il faut que les conditions de la personne soient "à peu près" bonnes. Elles ne peuvent pas être trop faibles. Si elle n'a pas été à l'université, ça n'est pas la peine... Lorsqu'ils se rencontrent, il regarde « le travail, le salaire, et s'ils se plaisent, se comprennent et s'attirent ».
>
> -Il faut aussi qu'elle soit intellectuellement vive, qu'elle « comprenne les choses » (*dǒngshì* 懂事), insiste t-il. Lui-même a par ailleurs indiqué sur son

142 Je manque malheureusement d'éléments ici, n'ayant alors pas pensé à demander à FENG Li de préciser sa pensée sur ce point. Dans ce contexte social, il me semble cependant, d'après la connaissance que j'en ai, que la seule « loyauté » véritablement recherchée est avant tout d'ordre social, et consiste à ne pas placer l'épouse dans une position où elle apparaîtrait à des yeux extérieurs comme publiquement humiliée.

> annonce qu'il pouvait endurer les difficultés, puisqu'il vient de la campagne[143] et qu'il y a connu une vie plus dure qu'en ville, explique t-il. Pour lui, ça veut aussi dire qu'il peut prendre les choses en mains sur le plan professionnel et donc progresser et faire une belle carrière.

Les critères de LÜ Tiangou ne sont pas si éloignés, comme on le voit, des préoccupations de FENG Li. Sa situation est certes différente, et ceux-ci sont adaptés à son propre cas. Lui vit par exemple loin de sa famille. Il m'a expliqué rentrer environ tous les deux mois dans sa ville d'origine. Ses parents, qui ont 4000 yuans de retraite par mois, n'ont pas besoin d'aide. Il leur donne un peu d'argent mais pas tous les mois. Pour le nouvel an, il s'apprêtait ainsi à leur donner simplement quelques milliers de yuans, ce qui est considéré, d'après lui-même, comme assez peu. Le critère de la proximité — culturelle, géographique, et sociale — est cependant pour lui aussi central. Homosocialité explicite à nouveau, donc. Il cherche également à convaincre comme il le peut de sa capacité « à faire une belle carrière », et ainsi, d'une certaine façon, à remplacer l'appartement pékinois et le *hùkǒu* dont il ne dispose pas, par une promesse d'avenir.

Mais comme chez FENG Li, ce qui retient l'attention est l'importance de l'apparence, tant elle semble à première vue contradictoire avec la prédominance des critères matériels dont ces deux personnes faisaient par ailleurs grand cas. Lorsque je l'interroge sur ses critères de sélection, LÜ Tiangou insiste lui aussi sur la beauté de la personne. Il faut qu'elle lui plaise, lui qui pourtant n'a jamais recontacté une jeune femme qui lui avait tant plu car elle lui avait fait part de ses problèmes de dépression. Alors que je le questionnais de nouveau, de manière purement formelle et sans vraiment y réfléchir, sur l'importance de cet aspect physique, LÜ pris un air gêné, me demandant un peu embarrassé si tel n'était pas toujours le cas ? Ce registre d'évidence de sa part, tout comme sa gêne face à ma question, sont particulièrement intéressants à examiner en contraste au discours de ZHU Biyan. Considérer que la beauté est et a toujours été, partout, l'un des critères primordiaux du choix du conjoint résonne a priori comme une évidence. C'est pourtant une erreur, et celle-ci reflète l'histoire de nos regards, comme du sien. Ce qui apparait à ce jeune homme comme allant de soi — loin d'être un

143 La notion de ruralité est en chinois assez vaste, et n'indique ici pas du tout des origines comparables entre LÜ Tiangou et ZHU Biyan. La famille du premier bénéficie en effet d'une retraite confortable de cadres supérieurs dans le chef-lieu d'un canton rural, alors que celle du second semblait — sans qu'il ait été très précis à cet égard — réellement paysanne. Les cursus scolaires des deux jeunes hommes reflètent également cette différence, seul le premier ayant été à l'université, alors que c'est le second — sans parcours scolaire universitaire — qui s'exprime d'une manière très courante en anglais.

universel indiscutable — est un trait caractéristique d'une économie au sein de laquelle le travail domestique de l'épouse devient un enjeu moins primordial. Il s'agit là d'un renversement très important par rapport à une économie politique qui ferait — par exemple — reposer le choix du conjoint sur sa capacité à assumer la charge d'une famille, sa force de travail aux champs, ou encore sa capacité à faire "réussir vraiment" son nouvel époux. Laurel KENDALL le note à propos de la Corée contemporaine :

> « Le fait que les hommes veuillent de jolies épouses et que le fardeau de l'attraction [physique] repose sur les femmes dans ce type de rencontres pourrait apparaître comme de sens commun. Cependant, en Corée, la beauté n'a pas toujours été un critère de l'intermédiation matrimoniale. Les fiancées d'autrefois étaient sans visage et restaient invisibles [pour leur future belle-famille, jusqu'au jour du mariage] » (KENDALL, 1996 : 95).

D'après les témoignages et archives consultés par Laurel KENDALL, les Coréens de la noblesse *yangban* ancienne avaient ainsi pour principe de soutirer leurs filles à la curiosité des regards extérieures jusqu'au jour du mariage. Même les futurs beaux-parents qui arrangeaient l'union de leur fils n'avaient pas la possibilité de connaitre son apparence avant la date de la cérémonie. Seule la réputation de sa famille et ses capacités de travail pouvaient donc leur permettre de déterminer leur choix. Sans en arriver à ce registre extrême, il semble également valide d'affirmer que — pour la majorité de la population en Chine — les capacités de travail domestique de l'épouse ont longtemps supplanté les considérations esthétiques dans les choix matrimoniaux.

La beauté sélective

Le contraste entre l'importance naturalisée qu'accordent LÜ Tiangou et FENG Li à la beauté et l'absence d'importance que déclare lui conférer ZHU Biyan nous ramène à la lutte sociale évoquée au précédent chapitre, en nous rappelant que l'esthétique et les critères de beauté ne sont pas plus évidents que les autres. La beauté est un critère socialement disqualifiant, non pas parce que certaines populations seraient plus belles que d'autres, ou parce que seuls des privilégiés ayant réglé auparavant le problème de leur survie quotidienne pourraient prendre ce critère en considération, mais plutôt par le double fait que les critères subjectifs déterminant la beauté sont le reflet historique de ségrégations socialement

disqualifiantes, et que le fait de privilégier ceux qui les prennent en compte redouble la distinction sociale qu'ils induisent.

Rappelons-nous à présent de ma gêne lorsque des marieuses de Chengdu avaient voulu se servir de ma présence comme faire-valoir de leur entreprise. À quoi renvoie le privilège physique ainsi accordé à un jeune Européen — privilège qui semble indistinctement accordé à ceux-ci[144] — si ce n'est à des critères économiques ? À titre personnel, j'en ai fait l'expérience au cours de mes participations aux réunions parentales à chaque fois qu'une mère, ayant apparemment associée à mon physique occidental une hypothétique garantie économique assurée, fit le choix de ne plus me lâcher d'une seule semelle au cours d'une réunion à laquelle je prenais part, écartant par son occupation de l'espace toutes mes tentatives d'engager des discussions avec d'autres interlocuteurs, et me parlant constamment des qualités de sa fille, sans me laisser la possibilité de prendre congé d'elle. Sans même aller jusqu'à ces exemples extrêmes, rares, bien que la situation se soit reproduite à plusieurs reprises, il suffit d'évoquer le nombre incalculable de fois où l'on m'a soudainement mis sous le nez des photos de jeunes femmes alors que je déambulais parmi la foule. À chaque fois, je ne pouvais que répondre que je ne « pratiquais pas le *xiāngqīn* », et que je ne cherchais donc pas à me marier. Mais la confrontation, parfois réellement brusque, avec ces photographies de jeunes femmes — souvent d'ailleurs à mes propres yeux charmantes — n'a cessé de me questionner. Que pouvaient signifier ces démonstrations au cours d'interactions aussi rapides ? Oui, leurs filles paraissaient très jolies, et après ? Qu'espéraient donc ces parents qui ne savaient rien de moi en se précipitant pour me jeter aux yeux l'image de leur fille ? La valeur de l'apparence physique de celles-ci, tout comme le jugement social par lequel j'étais ainsi qualifié — positivement — en tant qu'époux potentiel en fonction de qualités sociales supputées à partir de mon apparence, auraient difficilement pu s'exprimer avec plus de clarté. Elle induit en effet la double politique genrée qui voudrait que le désir masculin soit aussi instantané qu'incontrôlé, et celle selon laquelle là réside — malgré leurs parcours, leurs revenus, ou leurs diplômes — la première valeur des femmes.

144 Un ami français installé à Chengdu à l'époque où je conduisais mon enquête me racontait en 2008 avoir été embauché et payé par une discothèque locale pour y passer ses soirées et boire simplement des verres avec les clients, sa simple présence étant donc considérée comme "publicitaire". Dans la Chine des années 2000, les Occidentaux pouvaient également se voir proposer des contrats pour faire de la figuration sociale, en se déplaçant aux cotés de chefs d'entreprise ou en apparaissant dans des émissions télévisées.

Cet appui sur des critères physiques censés conditionner la réussite matrimoniale des femmes n'est pas anodin, tant il est caractéristique d'une situation sociale aujourd'hui spécifiquement imposée à celles-ci, rappelant ainsi la dimension hétéronormative induite par le *xiāngqīn* que j'ai déjà soulignée. Cependant, de même que le discours de ZHU Biyan nous permettait de renverser l'idée que la lutte pour une réussite sociale acquise par le mariage ne concernait que des femmes, il serait faux de considérer que l'importance accordée à l'apparence physique ne concerne que celles-ci. Ce sont finalement les normes du jugement social et moral qui s'expriment par le biais de l'opération du *xiāngqīn.* C'est elles qu'il nous faut creuser, si nous voulons en saisir la présence et le vécu dans les vies personnelles de ceux qui s'y engagent.

Pékin, 24 janvier 2010, réunion de *xiāngqīn* du parc SUN Yatsen

Je bavarde avec ZHENG Han, un jeune célibataire ayant apparemment l'habitude de fréquenter ces réunions pour lui-même. Son physique est assez ingrat. Le froid ne l'arrange pas en faisant couler son nez sans qu'il paraisse s'en apercevoir. Sa dentition est extrêmement irrégulière, ses vêtements mal accordés. Mais il fait partie des très rares jeunes gens présents. De nombreux parents viennent le voir, et lui demandent son contact. Discuter avec moi semble cependant beaucoup plus l'intéresser que répondre à leurs sollicitations. Il les repousse d'un air indifférent en disant qu'il a oublié d'apporter avec lui ses cartes de visite cette semaine, mais qu'il sera de retour la semaine suivante.

D'après lui, si ces réunions comportent beaucoup plus de jeunes femmes que de jeunes hommes, c'est parce qu'il est plus important pour ces dernières d'être belles pour pouvoir se marier. Après trente ans, ici c'est trop tard pour une femme, me dit-il. Les grossesses tardives sont trop risquées. Elles ne pourront pas se marier car on craint que leur santé ne leur permettent plus d'enfanter. C'est le problème des "*shèngnǚ* 剩女", ces femmes "inutiles", "en surplus", qui ne "servent" à rien, ne peuvent rien faire « à part manger », car elles sont sans enfant et non mariées, m'explique t-il.

Il me dit qu'à ces réunions trop de gens y sont trop « exigeants » (*tiāotī* 挑剔). À coté de lui, une mère qui suit notre conversation m'explique que cela est dû au fait que la Chine est juste en train de se développer, et que personne ne veut revenir en arrière, alors chacun essaie de s'assurer de l'avenir de sa famille. « C'est juste parce que cela ne fait que commencer à s'améliorer. Ce n'est que le début, alors ça se passe comme ça. Mais dans l'avenir, il n'y aura plus ce genre de problème », dit-elle.

Lui a 31 ans. Il me dit que les parents sont nombreux à prendre ses coordonnées pour leur fille, qu'il a eu beaucoup de contacts, mais que ce sont les filles qui ensuite refusent de le rencontrer et de lui donner rendez-vous. La mère reprend la parole, semblant vouloir défendre l'honneur du jeune homme. Elle dit

que c'est parce que les jeunes femmes veulent du "romantisme", alors ça ne leur convient pas. « Les parents regardent les conditions, les filles veulent du romantisme. C'est trop pour les hommes... », regrette-t-elle.

Une mère plus âgée, assez petite, s'approche alors de nous. Elle me demande en premier, puis à lui une fois ma situation éclaircie, si nous sommes là pour chercher une épouse. Comme il répond positivement, elle le questionne sur ce qu'il cherche. Quels sont ses critères, veut-il une femme belle ? Lui répond, apparemment sans véritable intérêt pour l'échange, que « pourquoi pas », mais que « moins belle aussi, c'est bon ». Ce qu'il veut avant tout, c'est « voir la personne », qu'elle soit belle ou pas. Unique critère, il veut « juste une fille plus jeune que [lui], c'est bon. » Mais il n'a de toute façon « pas apporté sa carte aujourd'hui ». Il sera là la semaine suivante à coup sûr et demande donc à la dame de repasser le voir à ce moment là. À aucun instant il ne l'a questionnée sur sa fille. Il semble juste vouloir bavarder avec moi.

ZHENG Han semble surtout ne pas trop y croire, lui dont de « nombreux parents » prennent le contact, mais que leurs filles refusent ensuite de rencontrer. Lors de cet échange, alors que la mère inconnue à nos cotés semblait étonnamment vouloir prendre sa défense, je m'étais interrogé sur ce qu'elle voulait dire. Était-ce une manière de ne pas dire que les choses auraient mieux été s'il avait été beau ?

Les critères de sélection du jeune homme semblent pourtant pour le moins limités. « Une fille plus jeune que moi, c'est bon », dit-il simplement. Mais les normes qui se déploient dans cet échange se révèlent cependant d'une extrême transparence. Celles du narrateur d'abord, un anthropologue européen qui juge comme étant « assez ingrat » le physique d'un jeune homme qui vient généreusement bavarder avec lui dans un parc de Pékin. De quel droit ? Ce prétendu physique ingrat n'empêche apparemment en aucun cas les parents de venir prendre le contact du jeune homme, peut-on relativiser. Oui, mais « ce sont les filles qui ensuite refusent de [le] rencontrer et de [lui] donner rendez-vous », dit le jeune homme. Et lui-même, d'ailleurs, déclare qu'il serait d'accord pour rechercher une jeune femme « moins belle aussi, c'est bon », ce qui n'est pas vraiment commun. Un silence pudique de l'anthropologue, en arrangeant et taisant ce qu'il ressentait à cet instant, alors qu'il parle avec cet homme qui ne se mouche pas, changera t-il quoi que ce soit à ce qui se joue dans cette scène ? Une scène au cours de laquelle un jeune homme repousse un à un les parents qu'il est censé être venu rencontrer parce qu'il a — pour le moment — plus intéressant à faire que de leur donner son contact, et qu'il sait par expérience que leurs filles ne le recontacteront quoi qu'il en soit pas, comme il semble en avoir l'habitude ? « Les filles veulent du romantisme.

C'est trop pour les hommes... », se désole alors la mère inconnue à nos cotés, comme si elle le prenait en pitié. Lui voudrait surtout « voir la personne », c'est-à-dire arrêter d'établir des contacts qui ne mènent à rien, et pouvoir enfin rencontrer quelqu'un qui lui laisse une chance. Il repousse les parents, non sans une certaine forme d'impatience et de désintérêt, lui qui dit venir à ce genre de réunions très souvent...

Et lui, quelles sont ses attentes ? Que dit ZHENG Han ? Que nous dit-il qui ne parle des normes en fonction desquelles s'établissent les relations dans ces parcs, et en fonction desquelles lui-même établit la hiérarchie de ses critères ? Que nous rappelle t-il que nous n'ayons déjà vu ? Remémorons-nous la conclusion du chapitre précédent. Dans un autre parc pékinois, des mères de familles passaient devant l'annonce rudimentaire d'un homme de 37 ans cherchant une femme en mesure d'avoir un enfant et tenaient des propos le disqualifiant au nom de son orthographe incertaine. Que cherchait cet homme ? Une épouse-génitrice. Que cherche ZHENG Han, jeune homme de 31 ans, lui qui nous explique que les femmes sont nombreuses à être représentées dans ces parcs, car il est important pour elles d'être belles pour pouvoir se marier, et qu'après trente ans c'est trop tard, car on craint qu'elles ne puissent enfanter... ? Que nous dit-il, lui qui explique sans second degré que tel est le problème des *shèngnǚ* ?[145]

Depuis environ deux mois, LÜ Tiangou, qui a — d'après lui-même — une dizaine de kilos en trop, me dit ne faire qu'un repas par jour, car il souhaite mincir. « Mais ça n'a servi à rien », me déclare t-il dans un soupir au cours de notre entretien, visiblement désappointé par l'absence de résultat de ses efforts et privations. Voilà donc un autre cas qui nous confronte à la norme physique. Améliorer son apparence pour augmenter ses chances de réussite fait donc partie de la grande bataille du *xiāngqīn*. Aux critères matériels que nous avons discutés s'ajoute en effet le plus souvent la question de "se plaire". Alors se trouvent scrutés les manières, l'apparence, la tenue vestimentaire, l'accent, ou la manière de s'exprimer... S'il n'est qu'assez difficilement possible de tricher sur sa taille pour un homme (mais j'ai vu au moins un garçon de Chengdu me supplier de lui ramener de France des chaussures d'une marque qui était paraissait-il réputée pour l'épaisseur de ses semelles...), chacun essaiera au moins de faire

145 Sur le sujet des *shèngnǚ* et des discriminations contre les femmes en Chine contemporaine, cf. HONG FINCHER, 2014.

au mieux pour s'adapter à ces demandes, et aux normes auxquelles ils renvoient. Et l'on voit dès-lors combien ces normes éloignent des candidats tels que ZHU Biyan de la chasse gardée des jeunes urbains issus des rangs des classes moyennes.

B) Normes de vie et sens de la vie : le xiāngqīn des obligés

C'est donc à une « naturalisation des conventions », au sens que leur prêtait Mary DOUGLAS (2004 [1986] : 82), mais dans un cadre socialement très structuré et pas simplement "culturel", que renvoie la réémergence d'une institution telle que celle du *xiāngqīn*, dans un univers social dont le chapitre précédent nous a montré à quel point l'absence de repères sur la possibilité d'accorder ou non sa confiance à ses interlocuteurs inconnus était un enjeu central. La norme, ce « critère de partage des individus », comme l'écrivait Michel FOUCAULT (1976a : 75), va cependant ici plus loin que le fait de dire comment il faut se tenir en présence des autres ou comment prendre sa place dans l'agencement social du monde lorsque l'on souhaite se marier. Elle est présente en deçà de ces codes, dans l'injonction hétéronormative à se marier même, et dans le sens que le mariage est censé donner à la vie individuelle. Fonder une famille est un acte fondamental d'inclusion de soi dans la norme, d'entrée en cohésion avec le monde social chinois, d'inscription de soi-même dans l'ordre général si hautement proclamé de "l'harmonie". Chercher à se marier à tout prix, c'est adresser à la collectivité un message personnel d'adhésion ; c'est signaler, d'une certaine façon, sa bonne volonté conformiste. Car chacun "sait", de ce point de vue, que le célibat n'est pas "normal". Et le récit en ligne du jeune homme désespéré que j'ai cité en amont de ce travail indiquait suffisamment le caractère fondamental de ce rappel à la norme, à laquelle échapper parait bien difficile si l'on souhaite éviter de provoquer sa propre ostracisation.

Ainsi, aux yeux de LÜ Tiangou, 29 ans, s'il n'est pas encore marié, c'est « juste parce qu'il n'a pas encore rencontré la bonne personne ». Et pour lui, « cette situation est anormale, mais c'est juste un accident de la vie » qu'il espère régler au plus vite. Cette anormalité fait de la recherche du conjoint une quasi-obligation, à laquelle renvoyait d'ailleurs le « je quitte le boulot » (*xiàbān le* 下班了) qu'il m'avait adressé lorsque je l'avais rencontré au parc SUN Yatsen. Se marier par devoir, comme un "travail". La recherche de conjoint est une activité à

part entière, pas une simple option. Il déclare par exemple « s'inquiéter car [il] arrive à l'âge où se marier devient important », même s'il pense que la situation normale va finir par se rétablir. « Bien sûr, [ses] parents s'inquiètent, [lui] aussi s'inquiète. La vie n'a pas de sens tout seul ! », dit-il encore. « Chez moi, quand je rentre du travail, je n'ai rien à faire », ajoute t-il enfin.

Voilà donc l'enjeu : la recherche de conjoint n'existe pas en elle-même, elle prend évidemment sens dans le contexte qui l'établit. Elle a un objectif clairement énoncé : le mariage. Et se marier, non seulement est "normal", mais implique même de s'inscrire dans une ligne de lecture de "la vie" à laquelle on s'ajuste soi-même en fondant une famille. Il faut prêter uneattention particulière aux mots et à la manière dont ils s'accordent à des sens. L'expression, si commune en chinois, désignant le fait de « fonder une famille » (*chéng jiā* 成家), ne désigne pas simplement le fait de « fonder une famille ». Il ne s'agit pas, banalement, d'établir une relation avec une personne qui nous plaise, et décider, peut-être, ensemble, d'avoir plus tard un ou des enfants dont il est question. Son sens est tout autre. Le choix fait par deux personnes de s'associer dans la vie en fondant un couple est ici phagocyté par un signifié surplombant. Ces sens associés sont évidents à tous, et ce sont eux qu'implique en premier lieu l'idée de *chéng jiā*. Se marier est ainsi en premier lieu *une dignité*. C'est une marque sociale fondamentale de normalité et de respectabilité. C'est l'un des critères de ce « partage des individus » par lequel on s'inscrit du bon coté d'une ligne invisible mais très perceptible. S'il m'est permis de filer la métaphore biopolitique, la vie d'époux n'est pas « nue », elle est très habillée. L'enjeu est de l'habiller au plus vite, afin de s'inscrire dans cette « vie bonne » dont nous parle la tradition philosophique platonicienne, car l'âge rend le célibat socialement dénudant. Le terme *shèng* 剩, très dépréciatif, par lequel on qualifie aujourd'hui les célibataires âgés de plus de trente ans — les *shèngnán* 剩男 et surtout les *shèngnǚ* 剩女 — en témoigne, puisqu'il signifie littéralement « être laissé de coté ». Or, le seul critère auquel renvoie ce qualificatif est le fait d'avoir ou non passé trente ans et d'être ou non célibataire. Le statut économique ou professionnel n'y est aucunement lié. Être resté trop tardivement célibataire est donc un marqueur d'exclusion, l'indicateur d'une forme de désocialisation, très déconsidérante, à partir de laquelle l'existence d'une personne peut être qualifiée d' "inutile". Pour échapper à ce jugement, l'enjeu individuel est donc d'acquérir au plus vite la parure sociale appropriée pour ne pas paraître trop dépareillé dans l'espace social, et pour éviter de

trop s'y démarquer par la négative. La question de la descendance à venir fait également partie intégrante du *chéngjiā*. Le mariage est l'affirmation d'un statut devant ses proches et ses pairs, que seul l'enfantement, qui en est indissociable, pourra pourtant définitivement conforter. La démarche individuelle du *xiāngqīn* s'attache ainsi à un sens de la vie déjà fixé, à une interprétation dominante de la vie à laquelle on rattache la sienne, et en fonction de laquelle on juge et (se) méjuge. C'est un « plug-in », selon l'expression de Bruno LATOUR, (2006 : 303), en s'engageant dans cette démarche, on se "branche" simplement directement sur un style de vie. Dès lors, la question n'est pas simplement que « la vie n'ait pas de sens tout seul », comme le dit LÜ Tiangou, mais que la vie sociale ne donne pas de sens positif à ce célibat, que rien ne nourrit et pour lequel aucune place ni aucun rôle dans lequel il serait possible de s'inscrire n'est déjà prévu. Non seulement, il faut être à deux pour que la vie prenne sens en participant au sens collectif dominant, mais celui-ci définit complètement cette vie conjugale à venir. La manière dont il faut être à deux et qui donnera sens à la vie de couple est déjà engagée dans le mode-même de cette recherche de conjoint, dont on écartera donc ceux qui s'écartent trop de la norme et échappent au classement positif ordinaire. D'où l'exclusion de personnes qualifiées de "vraiment très bien" mais qu'un défaut moral comme la dépression, un défaut physique comme une déficience de quelques centimètres de hauteur, un utérus déjà trop âgé, ou encore la non-possession d'une voiture ou d'un appartement, imposent d'écarter. Leurs qualités personnelles n'en font pas des époux envisageables.

Dénier la contrainte

FENG Li, comme MU Xuan ou RAO Yi, tiennent paradoxalement un discours assez différent de LÜ Tiangou à cet égard. Ces jeunes femmes pour lesquelles la pression familiale, mais aussi — plus franchement encore que pour les hommes — le poids de l'avancée en âge, sont évidents, se présentent en effet à plusieurs reprises au cours des entretiens examinés précédemment comme "non inquiètes". FENG Li me dit que sa mère se fait du souci car elle pense qu'elle va atteindre l'âge limite, mais que pour sa part, même si elle préférait trouver un époux, elle ne pense pas ainsi. Mlle LU, une jeune femme de Chengdu dont j'ai cité la mère au deuxième chapitre, m'avait elle aussi tenu des propos similaires, tout en laissant cependant sa mère, que j'avais rencontrée à l'agence de *l'Humanité aimante*, lui chercher un époux. MU Xuan confirme également son intention de se marier, tout en affirmant n'être pas spécialement

inquiète ou stressée par son âge, même si elle préférerait à présent qu'on lui présente plus de personnes appropriées. RAO Yi, que ses parents harcèlent visiblement à propos de cette question, dit qu'ils l'invitent à se marier rapidement avec quelqu'un qui lui plairait, mais que pour sa part, « ça ne l'intéresse pas beaucoup ». Elle est juste fatiguée qu'ils en parlent. Pour toutes ces jeunes femmes engagées dans une recherche solidement encadrée d'un conjoint, qui me conduit à les rencontrer, ou à défaut leurs parents, dans des réunions de *xiāngqīn*, la question paraît donc moins angoissante que pour LÜ Tiangou ou pour nombre des jeunes hommes de cet âge parmi mon entourage à cette même époque. Certes, une autre jeune femme rencontrée à l'événement pour célibataires « la ville en amour » de Chengdu, âgée de 29 ans, dit bien être là « pour du sérieux, car à [son] âge on n'est plus là pour s'amuser ». Mais là encore, l'angoisse n'est pas exprimée ouvertement. On se rappelle pourtant que certains parents prenant part aux réunions des parcs manifestaient une angoisse saisissante, et ce tout particulièrement quand ils avaient des filles. Ainsi de la mère très peinée qui me déclarait avec des sanglots dans la voix qu'elle *cāoxīn* 操心 pour sa fille, c'est à dire qu'elle « se tourmentait » pour celle-ci, et même, littéralement, qu'elle « se tenait le cœur » au sujet de son célibat. Le témoignage de ZHENG Han sur les difficultés à se marier des jeunes femmes de plus de trente ans abonde dans le même sens. Sans oublier les témoignages des marieuses des agences. Comment alors comprendre ces apparentes contradictions ?

Notons surtout d'abord que, malgré le double discours commun à ces jeunes femmes, qui repose, d'une part, sur le fait de dire « ne pas s'inquiéter » (ni en raison de leur âge, ni à propos d'un sujet pour lequel tout le monde se charge visiblement d'être inquiet pour elles) ; et d'autre part sur le fait de se présenter comme n'étant souvent « pas intéressées par le sujet », celles-ci recherchent quoi qu'il en soit bel et bien activement un époux, ou pour le moins, acceptent que leurs parents procèdent pour elles à cette recherche. Elles s'inscrivent toutes dans une démarche de *xiāngqīn* concrètement observable. Quelle que soit la réalité de leur intérêt ou de leur désintérêt pour ces questions, on constate la force des conventions qui les poussent à s'engager dans la recherche d'un conjoint coûte que coûte, et à chercher à se marier quelle que soit l'opinion personnelle qu'elles pourraient avoir sur ces questions. Que FENG Li déclare « ne pas penser comme ça » ne l'empêche en rien de se soumettre aux desiderata de ses parents. Qu'elles soient réellement ou non inquiètes de leur situation de célibataires, la norme conjugale s'applique implacablement à ces jeunes femmes. Il est dès lors aisé de

comprendre que celles-ci soient d'autant plus conduites à « ne pas être intéressées par le sujet » et à « ne pas penser de cette façon » qu'elles risquent de basculer rapidement, au moins pour deux d'entre elles qui ont déjà 29 ans, du coté des *shèngnǚ*, ces femmes de plus trente ans qui ne peuvent que « manger » comme le dit si crûment ZHENG Han. Ces jeunes femmes peuvent difficilement ignorer le jugement porté sur elles ; il fait régulièrement la une de la presse, et l'urgence de traiter le problème leur est rappelé — souvent quotidiennement — par leurs familles et amis. Ce contexte oppressant explique assurément qu'elles cherchent à se dégager de ces injonctions quotidiennes en déclarant « ne pas penser comme ça » pour leur part, mais comment imaginer qu'elles y échappent vraiment[146] ? Le caractère incontournable de la norme matrimoniale s'avère d'autant moins contestable qu'elle est mise en pratique par des personnes qui se présentent comme concernées par le sujet de manière toute secondaire, mais sont malgré tout engagées dans une recherche active de conjoint. C'est là, sans doute, le critère le plus évident qui caractérise une norme. Ce n'est pas une question d'opinion : on ne la choisit pas, et on est contraint de se situer par rapport à elle, quel que soit son avis personnel.

Des vies affectives personnelles optimisées

Si ce chapitre avait pour objet d'observer les perspectives individuelles de jeunes célibataires sur leur démarche de *xiāngqīn* ou tout du moins sur celle que faisaient pour eux leurs proches, les propos transcrits tout au long de ce chapitre démontrent qu'il est impossible d'examiner ces recherches individuelles sans prendre en compte la perspective historique dans laquelle elles s'inscrivent. Les "individus" que nous rencontrons ont certes des opinions personnelles, mais il serait naïf de penser que l'individualité — quelle qu'elle soit et où qu'elle s'exerce — puisse se définir indépendamment des contextes historiques et sociaux où elle prend corps. Nous aurions tort, d'ailleurs, de nous aveugler en ayant recours à un registre de justifications culturalistes voulant que la Chine soit encore dépourvue d'individus au sens où l'entendent nos sociétés occidentales, car la contextualisation historique et sociale est très largement réalisée par les premiers concernés eux-mêmes, qui ne manquent assurément pas de

146 Il n'est pas à écarter une autre possibilité d'interprétation du discours de "non inquiétude" de ces jeunes femmes, qui serait de le renvoyer au contexte de la discussion où il est tenu, c'est à dire avec un chercheur du sexe opposé. Il est en effet possible que le fait que je sois un homme de leur âge ait conduit ces jeunes femmes à réfuter leurs questionnements ou inquiétudes personnelles à l'égard de leur célibat devant moi, mais je ne suis pas en mesure d'évaluer ici la réalité de cet effet.

réflexivité lorsqu'il s'agit d'analyser les ressorts de leur propre situation. Ils opèrent volontiers le « changement d'échelle » en pensant en permanence à partir de « panoramas », au sens de LATOUR, où ils se situent dans des perspectives tour à tour culturelles, générationnelles, sociales, historiques et politiques. Il faut voir dès lors le *xiāngqīn* comme un phénomène éminemment contemporain, devant être pensé comme une manifestation des transformations actuelles de la vie concrète de mes interlocuteurs.

En conclusion de notre entretien, LÜ Tiangou m'avait dit qu'il lui semblait que les gens ne pouvaient pas regarder à ce point les « conditions » au moment de leur mariage il y a vingt ou trente ans. À l'époque, les gens ne pouvaient pas parler ouvertement, m'avait-il expliqué. Tout se faisait en cachette. On se mariait alors très vite, en quelques mois à peine, sans avoir vraiment pu faire connaissance auparavant, et sans qu'il ait été question d'examiner aussi précisément les possessions du conjoint désiré (à contrario de l'examen de son statut politique, alors essentiel). LÜ Tiangou m'avait alors également dit ne pas avoir la moindre idée de comment ses parents s'étaient connus. « Peut-être comme ça », me déclara t-il[147]. Ce point de vue sur la capitalisation — récente — des « conditions » de vie des futurs époux, dont nous fait part le jeune homme, trouve une formalisation complémentaire dans des propos de ZHENG Han. Ce dernier — à la manière de nombreux autres — m'avait en effet expliqué que s'il était si compliqué de se marier en Chine, c'était parce que le mariage n'y était pas un problème entre deux personnes mais entre deux familles. Pour autant, ajouta t-il de manière plus originale, cet état de fait ne signifiait en rien que les personnes n'ayant pas réussi sur tous les plans s'en trouvent définitivement exclus. Car « les gens qui ont vraiment réussi et qui ont vraiment de l'argent ne se posent plus les même questions. Ces gens là se moquent de l'argent de leur épouse, ils en ont », m'expliqua t-il. Ce qu'ils voulaient dès lors, d'après lui, c'était une

147 Par delà le témoignage indirect de LÜ Tiangou que je cite à nouveau ici car il a déjà été longuement présenté au lecteur, j'ai rencontré de manière plus précise ce type de récits chez nombre de personnes s'étant mariées à la fin des années 1970 ou au début des années 1980. Elles relataient bien cet état de fait, et confirmaient donc cette perception de l'entrée en relation au sein de la génération précédente.

belle femme, un symbole, « une top-modèle, comme SARKOZY [avec Carla BRUNI]. Les gens qui ont réussi ne craignent pas d'en choisir de petits (成功人士愿意找小的)148 », ajouta t-il.

C'est donc bien en premier lieu d'enjeux de préservation capitaliste qu'il s'agit, puisque l'élimination de toute menace de tout risque de chute sociale supprime parallèlement ces barrières sur lesquelles on insiste tellement par ailleurs. Et le système par lequel certaines jeunes femmes d'origine modeste — perçues comme menaçantes par les parents des parcs — pourraient être conduites à s'élever socialement au détriment de leurs filles célibataires s'inscrit alors pleinement dans le système de justification que nous avons observé. La logique que révèlent ensemble LÜ Tiangou, ZHU Biyan, et tant d'autres, fonctionne ainsi pleinement selon une série d'opérateurs capitalistes, à la mesure desquels se justifient la discipline de sacrifice permanent de soi et d'optimisation de sa vie affective à laquelle se contraignent ceux qui n'ont pas atteint la "réussite" si ardemment désirée et fantasmée. La crainte plus générale à l'égard de tout attachement affectif que révèlent certains interviewés prend alors mieux sens. ZHU Biyan m'avait ainsi apprit que l'appartement qu'il louait avait une chambre libre — qu'il aurait souhaité me proposer —, qui le restait car il n'avait pas trouvé de colocataire à un niveau qui lui paraisse suffisamment respectable, et avec un salaire suffisamment stable, pour qu'il voit écarté tout risque de défaut de paiement ultérieur.

> « Certains m'ont dit : "Ça n'est pas grave. Là, je te paye trois mois, et si dans trois mois je ne peux plus te payer, alors je pars.", mais ça ne marche pas, je trouve. En trois mois, on noue des liens, je ne voudrais pas le forcer à partir ensuite, donc je préfère être sûr dès le départ ».

En bref, la crainte d'un attachement affectif avec un colocataire socialement ou économiquement inapproprié le conduisait à vivre seul et à payer l'intégralité du loyer. Pouvait-il y avoir un cas plus symbolique pour conclure ce chapitre sur la vie de ces jeunes célibataires en lutte pour leur réussite matrimoniale ?

---

148 L'exemple cité par ZHENG Han est évidemment problématique et difficilement interprétable, puisque Carla BRUNI avait à son actif, au moment de son mariage avec Nicolas SARKOZY, une carrière de mannequin et de chanteuse internationale reconnue, qui en fait difficilement une figure de Cendrillon. L'intérêt ici est cependant plutôt d'observer la perception qu'en a le jeune homme qui évoque cet exemple. Cette évocation rhétorique emploie l'ancien président français et son épouse comme des figures symboliques, et révèle dès lors chez celui qui les cite des registres de distinction précis entre, d'une certaine façon, un milieu "sérieux" où on a "vraiment réussi" que serait la politique, et celui — apparemment moins sérieux — de la mode et de la chanson.

CONCLUSION : AU DELÀ DE LA NORME

Au cours de ce quatrième chapitre, nous avons adopté un nouveau point de vue sur le *xiāngqīn*. Avant de commencer mon enquête auprès des parents, j'avais déjà longuement travaillé auprès de jeunes gens qui m'avaient parlé des pressions parentales qu'ils subissaient constamment pour se marier. Mais je souhaitais connaitre le point de vue de ceux qui, soit acceptaient de s'impliquer eux-mêmes dans cette recherche, soit admettaient que leurs parents le fasse à leur place, en décidant ensemble de critères de recherches communs. Après avoir consacré les deux chapitre précédents à la génération supérieure, dans les agences matrimoniales et dans les parcs, nous sommes donc revenus vers ces jeunes gens dont le mariage est considéré comme urgent. Comme je l'ai noté au cours du chapitre, rencontrer les personnes concernées par les dites réunions était une tâche particulièrement ardue ; je ne pouvais le faire que si leur parents acceptaient de jouer pour moi les intermédiaires bienveillants, en les convainquant de répondre à mes questions, alors même qu'ils n'étaient pas toujours d'accords ou même informés de la participation de leurs parents à de telles réunions. Le contact indirect ne m'était pas particulièrement favorable, et cette recherche fut assurément chronophage. Elle a cependant finalement porté ses fruits, permettant cet éclairage complémentaire.

Le chapitre s'ouvrait par une réunion de jeunes gens organisée à grands renforts publicitaires, et les participants ne semblaient pas vraiment partager l'enthousiasme de ceux qui les y avait conviés. Totalement gratuit, très encadré et impeccablement préparé, largement médiatisé, ce rassemblement de milliers de jeunes célibataires visiblement peu heureux de se voir ainsi contraints d'exposer la honte d'un célibat prolongé, montrait surtout la prégnance de l'angoisse générale concernant leur situation dans une société où le célibat d'un enfant unique est vécu comme une catastrophe. Il signe l'arrêt de la lignée familiale, et promet une vieillesse à la fois sans petit-enfant et sans soutien économique supplémentaire. Tous les entretiens conduits trahissent la prégnance de cette inquiétude obligatoire, assumée par les uns et les autres de manières assez diverses, de l'acceptation au rejet.

La première partie du chapitre, concentrée sur l'examen de perspectives personnelles sur la recherche du conjoint, met au jour cette diversité, particulièrement lisible dans la position des rares jeunes participants des réunions parentales. Ils y endossent à la fois un

pragmatisme assez conformiste, en se soumettant d'eux-mêmes au programme matrimonial qui leur est imposé ; mais non sans se départir d'un certain sens de l'humour, ni se priver d'exprimer un point de vue divergent quant au motif de l'absence quasi générale des autres jeunes gens concernés. Je montre comment sont vécues par eux les difficultés de la recherche, et comment leur ton souvent acerbe à l'égard des personnes rencontrées dans ce cadre transcrit les difficultés qu'ils ont pour y réussir. Je montre également comment les exigences tranchées qui sont associées à leur recherche peuvent les conduire à rejeter des personnes qui leur plaise, car ils ne trouvent pas en ceux-ci le niveau de garantie qu'ils recherchent, au risque de rester seuls.

La seconde partie souligne à quel point ces exigences matérielles ne résument cependant pas la recherche, et la place complexe qu'y jouent les sentiments, par une sélection très diverse de témoignages. LÜ Tiangou ne recontacte pas une jeune femme qui lui a plu car elle lui a avoué des tendances dépressives ; HE She a été repérée lors d'un recrutement par un patron « beau » qui avait « beaucoup d'argent », la respectait et lui offrait « tout ce qu'elle voulait », mais n'en est pas tombée amoureuse et s'en est séparée ; FENG Li déclare que l'amour n'est pas le critère décisif à ses yeux mais rêve malgré tout à une relation romantique idéale ; ZHU Biyan, enfin, assume de ne chercher qu'une partenaire qui lui fournira les réseaux pour « réussir ». Toutes ces personnes malgré leur âge, près de trente ans, ont très peu d'expérience amoureuse, quand ils ou elles n'ont pas simplement jamais connu autre chose que le célibat. Les entretiens révèlent tous énormément d'efforts professionnels, de sacrifices, d'économies quotidiennes, pensées pour un avenir qui n'advient cependant pas. LÜ Tiangou souhaiterait choisir son appartement avec sa compagne plutôt que de l'acheter seul à l'avance ; FENG Li aimerait avoir enfin son autonomie. Leurs échecs ne les ont pas privés d'ambitions affectives, sans doute au contraire, mais celles-ci se trouvent prises dans un jeu particulièrement retors.

La troisième partie a montré comment on pouvait penser ces situations comme le fruit d'une véritable machinerie économico-politique, dans laquelle l'existence entière de ces jeunes gens semble avoir été entraînée afin de leur permettre d'atteindre le niveau de « réussite » auquel ils sont parvenus (tous ont des salaires très au dessus de la moyenne, même si tous les considèrent comme trop faibles). À l'exception de ZHU Biyan, le moins favorisé d'entre eux, que d'ailleurs personne n'assiste dans sa recherche d'aucune façon,

puisqu'il vient de la campagne, la plupart ajoutent aux exigences professionnelles et matérielles des envies esthétiques, tâchant comme ils le peuvent de se conformer à la norme en perdant du poids[149] ou en se grandissant de quelques centimètres à l'aide de chaussures surélevées. Inscrits dans une compétition générale et jugés en fonction des mêmes critères idéalistes que ces jeunes ambitieux appliquent eux-mêmes à d'autres, ils représentent ainsi l'échelle individuelle de la bataille du *xiāngqīn* et des idéaux contemporains qui y sont imbriqués, incapables de résoudre par eux-mêmes les contradictions auxquelles ils sont confrontées, si loin de leur portée, et qu'ils ne peuvent qu'assumer — sans succès. Leur recherche répond à une obligation sociale, en fonction de normes qu'ils endossent, et à l'égard desquelles ils sont beaucoup moins critiques que les parents rencontrés dans les parcs. Pris dans cette phase d'optimisation d'eux-mêmes, les jeunes femmes qui cherchent à accélérer leur recherche d'un conjoint alors qu'elles atteignent un âge considéré comme dangereux, dénient par exemple en même temps le fait de penser qu'il y ait urgence. Les contradictions dans lesquelles ces jeunes gens ayant réussi à peu près tout le reste sont imbriquées font tant partie d'eux-mêmes qu'ils ne peuvent voir le monde autrement.

Rencontrer les jeunes gens concernés par la démarche de *xiāngqīn* était essentiel. Leurs témoignages montrent comment le vocabulaire de la réussite économique et sociale étend sur le choix du conjoint son emprise, très au delà des références normatives (âge idéal pour se marier, universités de références, propriétés sociales visibles associées à la "réussite", taille idéale pour un homme ou une femme…) sur lesquelles s'appuie chacun d'entre eux pour valider les choix et orientations à donner à sa vie quotidienne. Lorsque ces normes qui sous-tendent et structurent toute la démarche de *xiāngqīn* en empêchent finalement l'aboutissement, on peut se demander si l'on ne se situe pas au delà de la norme, pour entrer dans un registre où celle-ci est tellement incorporée qu'elle est appliquée de manière mécanique jusqu'à l'absurde. Que les jeunes gens soient pleinement capables de réflexivité à l'égard des conditions socio-économiques qui leur imposent ces choix n'induit paradoxalement rien sur leurs capacités à s'en dégager, car ils les ont eux-mêmes totalement assimilées. Si ces jeunes gens ne parviennent pas à se rencontrer, même quand ils disposent de temps libre, s'ils ne parviennent pas à se charmer, c'est parce qu'ils ne répondent pas à leurs propres idéaux, à

149 Aucun de mes interlocuteurs n'était obèse ou particulièrement en dehors de la moyenne physiquement.

l'imaginaire social auquel ils participent, ou à leurs propres fantasmes de réussite. Avoir ici — en tant qu'anthropologue et non que psychanalyste — recours au terme de fantasme signifie s'interroger sur la manière dont les normes en fonction desquelles ceux-ci se jugent et méjugent s'incorporent de manière suffisamment profondes pour être ressenties selon les registres sentimentaux et idéaux qui s'entremêlent dans leurs discours. Il faut noter dès lors que ceux-ci sont, dans la société consumériste actuelle, largement définis par le dernier idéal visible : la possession capitaliste. La guerre du *xiāngqīn* est en quelque sorte une guerre du fantasme, à propos de l'autre comme à propos de soi. L'idéal de réussite personnelle contient aussi l'image de conjoints idéaux impossibles à rencontrer. Les rencontres réelles les confrontent à une évaluation réciproque peu flatteuse au cours de laquelle les deux parties se trouvent réciproquement insuffisantes. L'enjeu est là, pour une génération d'enfants uniques à l'idéalisme très matériel, et auquel fut promise — et est aujourd'hui réclamée — une réussite sans faille. « Le fantasme, comme le sens [que l'on confère aux choses], a une histoire », écrit Henrietta MOORE (2011 :61). Et ce fantasme de réussite — en tant qu'incorporation individuelle d'idéaux sociaux — implique aussi des sentiments humains, par lesquels il passe. D'une certaine façon, les garanties réclamées par les parents, les critères matériels très concrets de la recherche, et les sentiments qui leur font face, sont les deux facettes d'une même fascination, redoublée par la crainte de ne pas l'atteindre. Le double vocabulaire repéré tout au long de cette recherche dévoile un double fantasme, ou les deux facettes d'un idéal. Qui parle de la Chine et du monde moral d'aujourd'hui, qui nous aide à le penser, et les politiques des sentiments sont un outil pour progresser dans notre compréhension du phénomène en jeu.

Les discours — à priori opposés — de ZHU Biyan, qui privilégie sa réussite en sacrifiant ses sentiments, et de HE She, qui choisit de quitter un homme riche qu'elle n'aime pas, nous mènent à réfléchir aux contradictions du monde contemporain en les observant sous des angles complémentaires. L'un comme l'autre ne sont représentatifs que d'eux-mêmes, et tous deux donnent à lire des positions d'inconfort, et des postures personnelles — individuelles et originales — d'y répondre. Si aucun d'entre eux ne saurait "représenter" une figure statique du monde réel, tous en dévoilent l'univocité paradoxale par la *doxa* matérialiste qui s'y retranscrit. On y constate l'existence d'un monde commun, caractérisé en particulier par la recherche de manifestations concrètes d'une réussite sociale individuelle visible, mais

offrant malgré tout des manières plurielles d'y chercher sa place. C'est un idéal amoureux neuf, qui inclut les critères de recherche "stables" et familiaux à l'ancienne, à la manière de ce que décrit Laurel KENDALL en Corée (1996), qui entre en jeu. Le double discours, double impératif, tant dans les agences matrimoniales que dans les réunions des parcs, atteint ici son niveau le plus sensible. Il interroge la construction — visiblement toujours en cours — d'idéaux dont la société chinoise, de ses intellectuels internationaux à nombre de ses simples citoyens, n'aura cessé de débattre, et ce depuis la fin du dix-neuvième siècle.

Mais derrière ces questionnements sentimentaux et moraux doivent être envisagés des questions politiques concrètes. Il faut ici penser le politique au cœur du moral, penser la politique qui se dessine à travers les normes divergentes auxquelles ces récits nous confrontent, et à la manière dont les personnes rencontrées les incorporent, les ressentent, les vivent. Sentiments affectifs, désirs de réussite, et fantasmes sur soi-même et sur son conjoint idéal peuvent apparaître comme les trois ressorts de la formation du sujet en Chine contemporaine ; et dès lors, comme les fondements d'une éducation politique. Mes deux derniers chapitres seront précisément consacrés aux questionnements théoriques que soulèvent ces questions.

5. Du mariage arrangé au mariage libre ?

Repenser la construction d'un discours sur le lien social

« On nous dit que l'amour crée une forme plus élevée de civilisation, bien qu'il n'advienne qu'entre deux personnes. On nous dit que l'amour change l'histoire bien que sa propre histoire ne s'étende pas au delà de la durée de sa mise en acte, et même s'il n'a pas d'ancrage social au-delà de sa propre auto-postulation. »

Elizabeth POVINELLI,
The Empire of Love, 2006 : 177-178

« La plupart des paroles et des actes sont […] au sujet de quelque réalité objective du-monde, tout en étant révélation de l'agent qui agit et parle. »

Hannah ARENDT,
Condition de l'homme moderne, 1983 [1961] : 240.

"您有时间咱随时都可以见面，但不知道您孩子的大概情况，很抱歉，望您随时能与我联系"

"Nous pouvons nous rencontrer à tout moment si vous avez du temps. Mais je ne sais pas du tout ce qu'il en est de la situation par rapport à votre fille, j'en suis désolé. Je serais ravi que vous me recontactiez quand vous le souhaiterez."

C'est par cet étrange texto poli mais pour le moins laconique que me répondit un père de famille que j'avais rencontré dans une réunion pékinoise en janvier 2010, alors que je venais

de lui envoyer un message pour lui demander son accord pour un entretien autour de sa recherche de *xiāngqīn* pour son fils ; et s'il serait éventuellement possible que je rencontre également ce dernier. N'ayant pas d'enfant à lui présenter, je le recontactais alors pour lui rappeler que je conduisais simplement une recherche sur le sujet, et que j'aurais souhaité le rencontrer dans ce cadre. Il était clair, et mon interlocuteur me le confirma lui-même lorsque je le revis un peu plus tard, que celui-ci m'avait confondu avec la mère d'une jeune femme qu'il avait rencontré au parc[150]. Sa réponse montrait au moins le type de relations cordiales établies entre parents dans ces échanges, et m'informait du fait qu'il ne connaissait pas les suites que son fils comptait donner à leur rencontre. Du reste, sa politesse indiquait plus probablement que le fait qu'il n'en sache rien signifiait sans doute que la réponse était négative, et qu'il n'avait pas plus avant la main sur le choix de son fils.

À qui appartient la décision du choix du conjoint dans le cadre des pratiques du *xiāngqīn* ? C'est par des questions semblables à celle-ci qu'a été questionnée la transformation des rapports de pouvoirs intergénérationnels et la transition vers le "mariage libre" tout au long du vingtième siècle en Chine, comme dans de nombreux autres pays. Le raisonnement s'organisait alors autour de modalités opposées, définissant la question en fonction d'une alternative s'étendant d'un choix opéré par les parents (cas des mariages « forcés » ou « arrangés ») à un choix intégralement réalisé par les mariés eux-mêmes (mariage « libre »), avec toutes le spectre des possibilités intermédiaires. Sur le plan théorique, cette interrogation en recoupait une autre, qui consistait à chercher à repérer la transition entre sociétés "holistes" et sociétés "individualistes". Chaque forme privilégiée de mariage était liée à un type particulier d'organisation sociale, et positionnée sur une échelle unique à partir de laquelle était évalué son degré de progrès. En reprenant ces études et en mettant à jour le raisonnement qui les sous-tendait, ce chapitre offre une analyse renouvelée des interactions sociales que le *xiāngqīn* met en jeu.

À la théorie anthropologique, les pratiques de *xiāngqīn* observables en Chine contemporaine posent des questions d'au moins deux ordres, indispensables à l'approfondissement de notre raisonnement :

150 En mandarin, à l'écrit, les prénoms ne permettent pas systématiquement de deviner le sexe de l'interlocuteur.

-L'anthropologie de la parenté, s'y trouve questionnée à travers les problèmes du mariage, de l'alliance, des places réciproques de l'individu et de la famille dans la société chinoise contemporaine. L'idée selon laquelle l'individu serait sous la coupe de sa famille étant considérée depuis longtemps comme fondatrice de l'ordre social chinois, il s'agira d'examiner l'évolution de la place dudit sujet en Chine contemporaine, et de la compréhension du régime de socialité que fondent les pratiques du *xiāngqīn*.

-L'intrication entre les questions morales, sentimentales, et politiques engagées par ces modes d'établissement de la relation sera au cœur du chapitre suivant, où j'étudierai en particulier le rôle social conféré à l'expression des "sentiments" personnels dans les débats publics.

Ce chapitre et le suivant s'inscrivent ainsi dans une dynamique commune et peuvent être lus comme l'articulation progressive d'une analyse de la construction d'un sujet moral comme enjeu de pouvoir en Chine contemporaine, même si les aspects politiques de cette construction n'apparaitront que dans le corps du second des deux chapitres. Et ce non pas afin d'opérer une « montée en généralité » théorique[151], mais plutôt pour penser la façon dont les relations ici observées et discutées tracent les lignes du domaine politique au sein duquel leurs pratiquants évoluent. Il s'agit fondamentalement de penser ces vastes sujets que sont la moralité ou la vie sociale et politique à partir des choix et des actions très quotidiennes de mes interlocuteurs, à partir de ce qu'ils donnent à voir. Tous ensemble, les domaines de questionnement ici recoupés montrent le caractère à la fois dynamique et total du phénomène. Le recoupement des axes sociaux et moraux de la pratique du *xiāngqīn* aura ainsi pour objet d'étudier ce que ses évolutions nous permettent de saisir sur les vies des humains qui s'y engagent, et sur les relations de pouvoir qui les organisent.

151 Sur ce sujet, je renvoie aux travaux et de Jean BAZIN (2008) et d'Alban BENSA (2010), qui récusent tous deux la tendance à éloigner le niveau théorique de celui de la pratique ethnographique.

I. QUESTIONNER L'INTERMÉDIATION MATRIMONIALE

A) Problèmes de vocabulaire

"Donner" ou "prendre" épouse

Revenons un instant au récit qui ouvrait le chapitre portant sur les réunions parentales de *xiāngqīn*. On s'en rappelle, une mère — qui se voulait rassurante après l'intervention de rejet à mon égard d'un père inconnu — s'était exclamée que « si [je] voulais [me] marier, tout le monde ici serait prêt à [me] donner sa fille ! ». Que signifiaient ces propos, qui m'avaient, eux aussi, sur le moment paru violents, en faisant de ces jeunes femmes invisibles les simples objets d'une transaction à laquelle elles seraient restées externes ? De quel pouvoir disposent concrètement ces parents ? On peut bien sûr lire dans ces attitudes contrastées un autre reflet des conflits moraux internes à ces réunions, dont j'ai beaucoup parlé dans la dernière partie du troisième chapitre. Mais la question du degré d'autonomie de ces filles que l'on serait d'accord pour me "donner" ne peut être ainsi délaissée. Le vocabulaire employé par cette femme doit-il nous conduire à classer les pratiques contemporaines du *xiāngqīn* dans une vaste catégorie des formes du « mariage arrangé » (en chinois : *bāobàn hūnlǐ* 包办婚礼) ? Faut-il y voir une forme d'oppression collective de la part de ces familles sur leurs enfants, et en particulier sur leurs filles ?

Pour résoudre ce problème, examinons d'abord ce vocabulaire. En chinois, le terme « [se] marier » se dit *jiéhūn* 结婚. Il existe cependant d'autres termes, tout aussi communs, mais qui — au contraire du premier — spécifient le sexe de la personne. On parle alors de « donner épouse » (*jià gěi* 嫁给) pour les femmes, et de « prendre épouse » (*qǔ* 娶) pour les hommes. L'étymologie très explicite de ces deux termes renvoie aux traditions chinoises les plus anciennes. Examinons-la :

嫁
给

Le premier terme (réservé aux femmes) se compose du verbe « donner » *gěi* 给, précédé du caractère *jià* 嫁. Ce second caractère est lui-même composé à partir des éléments du "féminin" 女 et de la "famille/maison" 家. Le caractère ainsi formé désigne l'acte de se marier, quand il s'agit d'une femme. On le

retrouve par exemple dans le mot *jiàzhuang* 嫁妆, qui désigne le trousseau apporté par l'épouse au foyer du mari lors de son installation (le mariage chinois traditionnel étant très majoritairement patrilocal[152]). Ensemble, les caractères *jià* 嫁 et *gěi* 给 signifient donc littéralement « donner un foyer », ou « donner pour fonder une famille ». On pourrait le traduire plus simplement par « donner pour épouse ».

Le caractère employé pour signifier le même acte pour les hommes possède l'étymologie inverse. Il se compose de deux éléments. Le premier est 取 qui — employé seul — existe sous la forme d'un verbe se prononçant également *qǔ* et signifiant « prendre, choisir, obtenir ». Ce premier composant surmonte le second, qui est à nouveau la clé du féminin 女. Le mot ainsi composé pourrait donc se traduire littéralement par « prendre femme » ou « prendre épouse ».

Ces étymologies genrées impliquent donc d'une part des femmes qui — lorsqu'elles se marient — "donnent" (ou sont données), et d'autre part des hommes qui — dans la même situation — "prennent". Les deux expressions impliquent également que, lorsqu'il se marie, un homme se voit offert la possibilité de fonder une famille, qui portera son nom et dont il deviendra *in fine* le patriarche. La partie féminine n'est pas inactive dans ce processus censé assurer l'honneur et la dignité masculine, mais que seul le choix par une femme d'un époux dont elle portera la descendance peut engager. Lorsque cette mère me parle au parc de parents qui seraient prêts à me « donner [leurs] filles », c'est donc à cette expression qu'elle a recours. Même si cette dame ne précise pas le « *jià* 嫁 » qui expliciterait le fait qu'il ne s'agit pas juste de me « donner » sa fille comme esclave, mais bien comme épouse, cette phrase ne saurait ici être interprétée autrement. Faut-il dès lors en déduire que les jeunes femmes n'auraient pas le choix, et que pour elles, c'est irrémédiablement de « mariage arrangé » qu'il serait question, puisque le vocabulaire ancestral les définirait comme l'objet d'un don ? Avons-nous ici affaire à l'une des formes les plus explicites de cet « échange des femmes », sur lequel reposerait

152 Il existe en Chine des exceptions notoires à cette généralité, cf. notamment les travaux de Béatrice DAVID (2001), Sara L.FRIEDMAN (2006), Andrew B. KIPNIS (1997 : 140).

toute prohibition de l'inceste, d'après Claude LÉVI-STRAUSS[153] ? En un mot, l'étymologie pluri-millénaire d'un mot, et son caractère scriptural éminemment symbolique, suffisent-ils à définir une fois pour toutes les pratiques culturelles d'un pays ? Il est particulièrement important d'être vigilant à ne pas surévaluer ici l'ordre sémantique des termes, car il faudrait alors renoncer à observer l'évolution historique des pratiques que ces termes qualifient[154].

Une euphémisation du vocabulaire

Un autre aspect vient en effet immédiatement contrebalancer l'impression de contrôle absolu des familles sur leurs filles que pourrait donner cette expression ancienne. La pratique dont parlent en effet aujourd'hui toutes ces familles, celle qu'elles mettent concrètement en œuvre au moment où cette mère parle de me « donner sa fille », est celle du *xiāngqīn*. Mais en a t-il toujours été ainsi ? Non. Le réemploi, sous une forme renouvelée, du terme ancien de *xiāngqīn*, est récent. Au début des années 1980, c'était plutôt l'expression *zhǎo duìxiàng* 找对象 — littéralement « rechercher un conjoint » — beaucoup plus explicite et plus directe, qui

---

153 Poser la question sous cette forme signifie dans les faits déjà déplacer le raisonnement de LÉVI-STRAUSS de manière significative. Les analyses de ce dernier sont en effet marquées par une cécité, peut-être volontaire et en tous cas constante, aux problématiques du genre. L' « échange des femmes », qu'il soit « généralisé » ou « restreint », reste ainsi toujours dans son travail un simple concept intellectuel au caractère instrumental, au sein duquel « les femmes » ne représentent qu'un élément dans une équation théorique. Ainsi, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, évoque t-il à propos de « la société primitive » :

> « l'obligation où se trouve tout groupe détenteur de filles de les céder [qui] […] rend manifeste leur disponibilité. Il serait donc faux de dire qu'on échange ou qu'on donne des cadeaux, en même temps qu'on échange ou qu'on donne des femmes. Car la femme elle-même n'est autre qu'un des cadeaux, le suprême cadeau, parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques » (LÉVI-STRAUSS, 1967 [1947] : 76).

Cette cécité théorique à la position d'assignation définitive que son analyse donne aux femmes d'une manière générale est particulièrement perceptible dans le texte de conclusion du numéro de la revue *L'Homme* sur la parenté publié en 2000 où, confronté aux critiques répétées de sa théorie sur ce plan, Claude LÉVI-STRAUSS les révoque en écrivant qu' « il est indifférent à la théorie que les hommes échangent les femmes ou bien l'inverse » (LÉVI-STRAUSS, 2000 : 717). Cette « indifférence » de la théorie au genre et aux enjeux pourtant très concrets qui y sont liés, le célèbre anthropologue ne l'aura donc jamais perçue, se situant ainsi lui-même déraisonnablement sur un axe intellectuel « structural » de logiques de pensées caricaturalement indépassables et invisibles à elles-mêmes. Le travail que développa à sa suite Françoise HÉRITIER a procédé à un renversement épistémologique très important sur ce plan, puisque l'enjeu de la position relative des sexes y devient central, mais l'adoption des positions structuralistes de son prédécesseur au Collège de France s'y révèle être un verrou intellectuellement particulièrement pugnace, tendant à rabattre les mécanismes sociaux de la différence de genre à des « invariants », des questions biologiques et idéologiques structurelles (cf. HÉRITIER, 1996) qui paraissent aujourd'hui très limitantes (cf. FASSIN É, 2000 : 398-399 ; VERNIER, 2009). Sur les usages politiques ultérieurs de ces pensées théoriques, on trouvera une analyse très fine dans FAVRET-SAADA, 2000.

154 Il est important de noter qu'il est possible de faire de la présence du verbe *gěi* 给 (donner), dans la version féminine du terme, une lecture sémantique opposée, en y voyant au contraire la marque d'un acte positif, une capacité d'initiative et d'auto-détermination des femmes. C'est donc, dans ce cas, sémantiquement, la femme qui a le pouvoir de donner un foyer à l'homme.

était majoritairement employée, d'après plusieurs témoignages recueillis. Le terme de *xiāngqīn* représente pour cela clairement une inflexion euphémique du vocabulaire. Cette transformation n'est pas anodine, surtout dans le cadre des questionnements sentimentaux et des enjeux de distinction de soi que j'évoquais au précédent chapitre. Il nous faut donc relativiser la franchise apparente des termes de l'échange, et nous attacher à comprendre les implications de ce niveau subtil d'adoucissement historique des termes employés quand il s'agit de désigner ces recherches.

Puisque c'est de sémantique qu'il est ici question, revenons justement en premier lieu au lexique du *xiāngqīn*. En mandarin, le chinois commun officiel, ce mot peut être un nom (le *xiāngqīn* comme pratique sociale) ou un verbe (pratiquer le *xiāngqīn*), en fonction du contexte. Il est possible de dire d'une personne qu'elle « a été *xiāngqīn* » (*bèi xiāngqīn* 被相亲) par sa famille, c'est à dire d'employer la forme verbale de ce terme à la voie passive, même si cet usage linguistique relève généralement du trait d'humour[155]. Le *xiāngqīn* ne saurait être réduit au développement progressif d'une interconnaissance entre deux individus ne prenant en compte que leurs propres goûts et désirs. Il implique d'être mis en relation par un tiers, d'être "présenté". Si la "familiarisation mutuelle" du *xiāngqīn* est bien le plus souvent un rapprochement entre "familles", précisément, avant d'être un engagement entre individus, l'important est de noter qu'elle ne les écarte pas et qu'elle s'organise en fait autour du couple envisagé, à partir duquel elle se déploie, même si elle ne se limite pas à leurs deux personnes. L'aspect spécifique de la pratique du *xiāngqīn* serait donc plutôt que l'ensemble des deux familles, et sans doute avec elles, de leurs réseaux sociaux respectifs, s'y trouvent plus ou moins directement intégrés. Qualifier de mariage arrangé cette forme d'entrée en relation, puisqu'elle associe étroitement au choix d'autres personnes que le couple, pourrait sans doute s'avérer tentant. Cependant, employer ici ce vocabulaire signifierait non seulement risquer de passer à coté d'enjeux légaux et sociaux essentiels, mais également d'ignorer le processus d'euphémisation précédemment évoqué, comme les évolutions que l'usage de ce vocabulaire révèle.

155 La voie passive connaît un usage très commun en chinois moderne, souvent sous forme humoristique. On peut s'être « fait marier », comme on dirait en français d'une personne qu'elle s'est « faite passer la bague au doigt », s'être « fait perdre » quelque chose, c'est à dire se l'être fait voler, ou encore — dans un registre plus politique — « avoir été "harmonisé" », c'est-à-dire censuré.

Il est en effet impossible d'ignorer que le "mariage arrangé" — tel qu'on l'entend en Chine-même — fut condamné de toutes parts par les mouvements politiques nés à la suite du Mouvement du 4 mai 1919. Ni qu'il a été formellement interdit en RPC dès la première loi sur le mariage, promulguée en mai 1950, soit quelques mois seulement après la prise du pouvoir par le PCC. Comme je le relatais au premier chapitre, cette loi condamnait explicitement toute forme d'intermédiation matrimoniale, et tout recours à la contrainte à l'encontre de l'un ou l'autre des partenaires. Certes, le sens officiel donné à cette interdiction a connu quelques inflexions historiques, et sa mise en application concrète est restée limitée[156]. Le mouvement général n'y a cependant jamais été celui d'un retour vers le "mariage arrangé" tel qu'il était connu aux derniers siècles de l'ère impériale, et tel n'est assurément pas le cas aujourd'hui. Les pratiques contemporaines du *xiāngqīn* sont sans rapport avec celles par lesquelles deux familles pouvaient autrefois décider de marier ensemble leurs enfants sans leur en faire part et sans que ceux-ci ne se soient parfois même jamais entrevus avant la date fixée pour la cérémonie — une réalité heureusement aujourd'hui totalement disparue. Traduire les pratiques contemporaines du *xiāngqīn* par les mêmes termes que celles que contestaient les élites intellectuelles chinoises il y a un siècle, et qui sont à présent caduques, serait un contresens.

Arrangement familial et consensus intergénérationnels

Mais écartons même provisoirement le phénomène du *xiāngqīn* en lui-même. Que se passe t-il concrètement pour la plupart des jeunes gens souhaitant se marier en Chine contemporaine, qu'ils aient ou non recours à des intermédiaires pour cela ? L'essentiel de mes entretiens formels et informels établit clairement que les jeunes gens choisissent aujourd'hui très majoritairement par eux-mêmes leur futur époux ou épouse (souvent présenté par des amis), qu'ils viennent ensuite soumettre à l'approbation de leurs familles. Cette constatation n'est pas nouvelle. Il suffit pour le voir de se reporter aux travaux de William PARISH &

156 Pour un examen approfondi des mises en application diverses de cette loi, et de la manière dont différentes parties de la population en ont concrètement fait usage, cf. DIAMANT, 2000.
L'un des signes des difficultés et des résistances morales que la loi sur le mariage de 1950 rencontra lors de son implantation est par exemple que les droits au divorce qu'elle accordait au départ librement n'ont plus ensuite été accordés, quand ils l'étaient, qu'avec beaucoup de circonspection (DOMENACH & HUA, 1987 : 70-76 ; DIAMANT, 2000 : 204, 211, 215 ; HONIG & HERSHATTER, 1988 : 206).

Martin King WHITE (1978), YAN Yunxiang (2003), ou XU Xiaohe (1998), sur lesquels je reviendrai plus loin.

Certes, dans le cas où des parents réprouveraient un mariage avec la personne qui leur est présentée, ils possèdent toujours la possibilité de rejeter le partenaire proposé, et de bloquer la poursuite de la relation en exerçant sur leur enfant des pressions qui rendront rapidement celle-ci invivable pour les deux partenaires — soit que leur enfant cède, soit que son ou sa partenaire le quitte pour préserver son ego face à cette humiliation. Cette possibilité n'a rien de théorique. J'ai rencontré à plusieurs reprises des jeunes hommes et des jeunes femmes qui avaient quitté leur compagnon à la demande de leurs propres parents ou s'étaient vus quittés suite au rejet de ceux de leur partenaire. Ces cas sont souvent vécus comme des humiliations personnelles et familiales, mais restent fréquents, et montrent donc l'importance du pouvoir parental sur les décisions de mariage. Ce pouvoir est plus particulièrement marqué si l'enfant vit encore à l'intérieur ou à proximité du domicile familial, mais l'influence de la famille reste, même en dehors de ce cas, souvent décisive. En conclure que les parents possèdent l'autorité sur le mariage de leurs enfants serait cependant aller trop rapidement. Car dans la plupart des cas observés, c'est en fait un consensus intergénérationnel qui est recherché à cette occasion par les différentes parties. C'est la raison pour laquelle les jeunes gens opposent rarement la moindre résistance au rejet par leurs parents d'un conjoint envisagé. *Plus que l'exercice d'un pouvoir arbitraire indiscutable, c'est la recherche d'un consensus qui caractérise le choix du conjoint en Chine contemporaine*.

Revenons à présent aux pratiques du *xiāngqīn* elles-mêmes. Par rapport à la majorité des entrées en relation, le cadre est ici renversé. Ce ne sont pas les jeunes gens qui entrent directement en contact puis présentent le conjoint de leur choix à leurs parents respectifs, mais au contraire ces derniers (ou des proches) qui font connaissance les uns des autres, puis cherchent à mettre en contact leurs enfants (ou neveux, petits-enfants, enfants d'amis...). Cette inversion des termes de la présentation ne change structurellement pas grand chose en regard de son accomplissement final. À l'inverse de la situation précédente, ce sont alors les enfants qui peuvent rejeter le choix de leurs parents. Et, à leur tour, ceux-ci sont dans les faits généralement encore moins en mesure d'imposer leurs vues que dans la situation inverse. De nouveau, l'emploi du terme de mariage arrangé est loin d'être approprié, en tous cas pas au

sens de son usage ordinaire. Plutôt qu'à des mariages arrangés, nous avons affaire à des mariages *entendus*.

L'aspect restreignant le plus fortement la liberté de décision des jeunes gens est la barrière de l'âge. Plus les jeunes gens s'approchent de la trentaine d'années, plus leur incapacité à trouver par eux-mêmes un-e époux-se prend un caractère évident, et plus les interrogations familiales qui pèsent souvent quotidiennement sur eux sur cette question se multiplient. La probabilité qu'ils finissent par accepter un candidat qui leur soit présenté par leur famille devient alors très grande. C'est là, sans aucun doute, que la question de la liberté de choix individuelle devient la plus problématique, et que la frontière entre recherche collective d'un époux faisant consensus, et imposition par la famille d'un choix auquel l'individu n'est plus en mesure de s'opposer, devient la plus fragile. Il n'en reste pas moins que nombre d'entre eux, considérés perdus, resteront tout simplement celibataires. De fait, les jeunes citadins ont normalement aujourd'hui la possibilité de choisir eux-mêmes leur époux ou épouse, si tant est qu'ils convainquent leurs parents du bien-fondé de leur choix. Cette limite leur impose certes de respecter au mieux possible les propriétés matérielles et sociales qui correspondent aux espérances de ceux-ci — mais elle leur laisse malgré tout une certaine latitude, dont ils ne se gênent d'ailleurs pas pour faire usage.

Recouvrir ces arrangements interfamiliaux du qualificatif de mariage arrangé mérite donc pour le moins de s'interroger sur ce qui s'y trouve arrangé, et sur les enjeux que ceux-ci dévoilent, sans leur assigner un vocabulaire qui relève plus souvent d'une forme de jugement, si ce n'est de condamnation, que de l'analyse. La Chine n'est d'ailleurs pas le seul terrain où ce terme fasse l'objet de contestations. C'est le cas au Japon, dans le cadre des pratiques de *mi'ai*, qui désigne des pratiques de présentation proches de celles existant en Chine elles aussi habituellement traduites de cette façon, et contestées de même. Walter EDWARDS notait dès 1989 le caractère inapproprié de cette traduction, en insistant particulièrement sur le fait que ces pratiques — inscrites dans une dichotomie traditionnelle avec le *ren'ai* (habituellement traduit par l'expression « mariage libre ») — ont connu une évolution importante au Japon après la seconde guerre mondiale, et que seule la rencontre en elle-même se voit dans les faits désormais arrangée, sans tenir lieu d'engagement. Il contestait donc cette traduction ancienne, pour lui aussi préférer conserver le terme original. Et il notait que *ren'ai* et *mi'ai* sont désormais envisagés comme des stratégies alternatives dans la recherche d'un-e époux-se,

plutôt que comme des catégories opposées de mariage (Edwards, 1989 : 53). Cette observation est également pertinente en Chine. Ailleurs, on trouve d'autres contestations scientifiques du recours aux catégories de « mariage arrangé » et de « mariage d'amour » dans différents travaux sur l'Inde, tels ceux de BAAS (2007) ou de FULLER & NARASHIMAN (2008). En Corée, le travail déjà cité de Laurel KENDALL complexifie lui aussi ces traductions en montrant des mariages qui sont finalement autant « d'amour » qu' « arrangés » (KENDALL, 1997 : 129-130). Au Sri Lanka, Victor DE MUNCK (1998) a lui aussi déconstruit l'opposition entre mariages arrangés et mariages libres, dont il dénonce l'orientalisme. Le sens des termes par lesquels nous désignons les pratiques matrimoniales d'autres peuples n'étant ni sans histoire ni neutre, il est essentiel de ne pas en faire un usage naïf, embarquant avec eux des sous-entendus contestables. De fait, il suffit de réaliser que la norme dans l'Occident moderne est celle d'un mariage choisi de manière indépendante, et que toute autre option serait un sujet de honte, pour comprendre à quel point la catégorie de "mariage arrangé" est considérée comme moralement repoussante.

La traduction-dénonciation très normative de pratiques locales par le terme de mariage arrangé/forcé ne reflète cependant pas que des perspectives externes plus ou moins mal-informées, ou plus ou moins bien intentionnées, elle concerne également l'histoire de ces pays. La reprise de telles catégories rigides (mariage « arrangé » versus mariage « libre » ou « d'amour ») surimpose en effet au questionnement un découpage d'ordre moral inscrit dans l'encadrement légal du mariage en RPC il y a désormais plus de soixante ans. Si l'on devait suivre cette désignation formelle au contenu très idéologique, il existerait en effet de "bonnes" pratiques, consistant à échapper à l'autorité parentale, et à choisir son conjoint en fonction de critères sentimentaux et moraux, ou même politiques (notamment au cours des trois premières décennies du régime[157]). À l'inverse, les mauvaises pratiques seraient celles qui se rattacheraient d'une manière ou d'une autre aux « traditions » alors considérées comme « féodales », et dès lors « réactionnaires », qui précédaient l'établissement du nouveau régime chinois en 1949. Telle était en tous cas la rhétorique politique en fonction de laquelle fut établie la loi sur le mariage de 1950, tout comme celle qui prit sa suite en 1980. Pourtant, si

157 Sur les débats autour de l'importance du rôle de l'État (« Bring the state back in ») dans les transformations matrimoniales, on pourra se référer à XU X (1998), et DIAMANT (2000).

cet ordre moral a incontestablement laissé des traces dans le vocabulaire, force est de constater que le découpage auquel il procédait sur les plans politique et social a depuis lors considérablement perdu de son efficacité. Les modes par lesquels s'engagent ou non sentiments amoureux et liberté individuelle des époux ne sauraient donc continuer à être compris sous la forme d'une alternative radicale et définitive : contrainte ou liberté.

B) Questionner l'intermédiation et l'amour

Les luttes politiques autour de l'amour et du mariage tout au long du vingtième siècle ont suscité la curiosité de nombreux chercheurs. Étant donné l'origine intellectuelle des mouvements de contestation des "traditions" matrimoniales chinoises au début du vingtième siècle, sans doute serait-il d'ailleurs plus juste de parler d'une coproduction de ce raisonnement par les sphères intellectuelles et politiques, que de simple curiosité des chercheurs. Quoi qu'il en soit, l'une des conséquences postérieures de ces lois et des soubresauts idéologiques qui y avaient été liés fut qu'il a paru important d'en mesurer l'impact sur les pratiques réelles au cœur de la nouvelle société chinoise dès que cela est devenu possible. Il s'agissait alors de cerner les changements que ces lois avaient ou non réussi à instiller dans le mode d'entrée en relation. Tout un ensemble d'études, conduites à partir de données statistiques et d'enquêtes qualitatives, ont permis d'établir une série de photographies des pratiques chinoises concernant le mode de choix du conjoint tout au long de l'ère communiste. La plupart des recherches tendaient à observer l'impact concret de cette rupture selon deux modes : les modulations et nuances du débat public sur la transition d'un "mariage arrangé" à un "mariage d'amour", et l'évolution du taux de décisions de mariage prises par les parents par rapport à celles prises par les jeunes couples eux-mêmes.

Catégoriser le mariage à partir de ses décideurs

S'il n'est pas possible de penser les formes de la présentation matrimoniale en Chine contemporaine en fonction d'une position binaire opposant simplement des mariages — plus ou moins — "libres" à d'autres — plus ou moins — "arrangés", comment penser les pratiques actuelles et mesurer l'évolution accomplie au cours des dernières décennies ? L'une des

solutions possibles est d'examiner directement qui sont concrètement les auteurs de la décision de mariage. C'est le choix fait par plusieurs chercheurs depuis les années 1970 (PARISH & WHYTE, 1978 : 173-174 & 1984 : 118 ; WHYTE, 1990a & 1993 ; XU & WHYTE, 1990 ; YAN, 2003 : 47, 61-63 ; XU X, 1998 ; SHI, 1989). À travers différentes enquêtes, ces études ont observé les évolutions du mariage en Chine en portant le regard sur les personnes ayant opéré *in fine* le choix du partenaire : les parents seuls, les parents et les enfants en accord, ou les enfants seuls. Ces recherches ont toutes montré qu'une progression dans la direction inscrite dans le droit national (celle d'un choix fait par le jeune couple hors de toute contrainte parentale) était observable. Depuis les années 1960, dans les déclarations recueillis par les enquêteurs, les mariages par consensus et ceux décidés par le jeune couple ont en effet totalement phagocyté ceux décidés par les parents seuls. Leurs données connaissent certes des variations statistiques importantes, en fonction des protocoles d'enquêtes sur lesquelles elles s'appuient, et des populations — urbaines ou rurales — sur lesquelles elles portent. Mais concrètement, toutes montrent que les décisions de mariage décrites comme ayant été prises sous l'influence dominante des parents sont progressivement passées de taux généralement établis très au-dessus de la moyenne (jusqu'à 100% des personnes interrogées s'étant mariées avant 1949 dans certaines enquêtes), à des taux actuels beaucoup plus faibles, oscillant généralement entre 0 et 25%.

Examinons à présent le détail de ces enquêtes[158] :

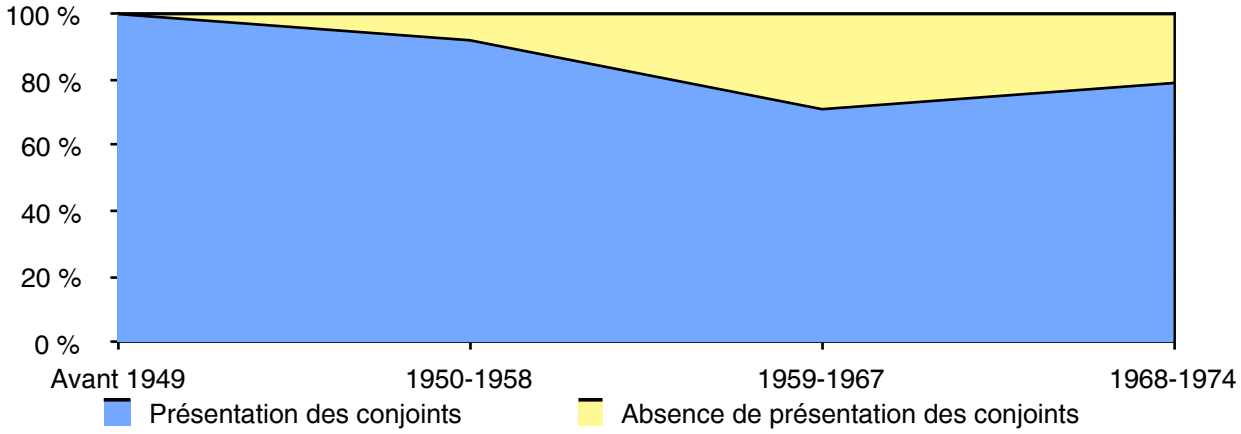
En 1978 puis en 1984, William PARISH et Martin King WHYTE, deux sociologues américains, ont consacré un chapitre de chacun des deux ouvrages qu'ils ont écrits en commun — le premier sur la vie rurale, le second sur la vie urbaine — aux questions matrimoniales en Chine contemporaine. Dans la première enquête, réalisée à partir de données portant sur la province du Guangdong, au sud-est de la Chine, l'évolution des critères de choix du conjoint était entre autres mesurée par une série d'indicateurs portant sur le recours à un intermédiaire, et sur le niveau d'implication des parents dans la décision finale (PARISH & WHYTE, 1978 : 172-175). Leurs données d'alors mettaient en évidence le recours encore très majoritaire à un

158 Par souci de clarté, je ne rends pas ici compte de l'ensemble des données disponibles pour chacune de ces enquêtes, et notamment pas du nombre de personnes interrogés, etc. Les données présentées ci-dessous se concentrent uniquement sur les taux de réponses obtenus pour les différentes modalités de choix du conjoint. Pour les détails manquants, se reporter au détail des enquêtes originales elles-mêmes.

intermédiaire, quel qu'il soit, jusqu'à la dernière période de l'enquête (79% des répondants sur la période 1968-1974).

Graphique des données statistiques de PARISH & WHYTE 1 (1978)

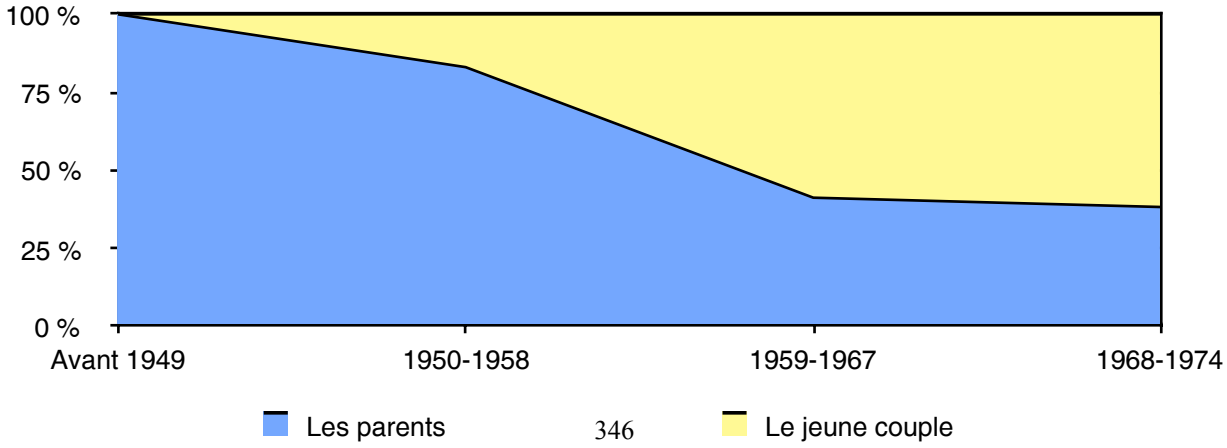
1. Proportion de mariages ruraux ayant impliqué une présentation des conjoints par un tiers, en pourcentages.



Il faut cependant souligner que le fait qu'il y ait mise en contact des conjoints par un tiers n'implique pas nécessairement que celle-ci soit parentale, mais les forts pourcentages relevés montrent en revanche clairement la faible prégnance d'interactions directes ayant conduit à un mariage. La même enquête faisait également apparaître le taux de décisions de mariages « dominées par les parents » comme passant progressivement de 100% avant 1949 (sur un très petit échantillon de 6 couples interrogés), à 38% dans les années 1970, ce qui portait donc à 62% les décisions de mariage déclarées comme ayant plutôt relevées du jeune couple en zone rurale au cours des années 1970 (PARISH & WHYTE, 1978 : 174).

Graphique des données statistiques de PARISH & WHYTE 2 (1978)

2. Évolution du pourcentage de mariages ruraux en fonction de la partie dominante (du point de vue des conjoints).



Là encore, le fait que les mariages soient "plutôt" décidés par les jeunes époux n'implique en aucun cas que ces décisions soient totalement autonomes. Si la fin d'une certaine hégémonie parentale dans la prise de décision apparait comme observable à travers ces chiffres, rien n'indique pour autant que la majorité des décisions ne soient pas consensuelles. Vingt ans après l'instauration de la loi sur le mariage, on conviendra que ces données ne montraient pas une évolution aussi "révolutionnaire" que ce que la propagande aurait pu laisser croire, puisque près de 40% des décisions relèvent encore principalement des parents durant les années 1970. Et ce, en plein cœur d'une période de Révolution Culturelle pourtant particulièrement dogmatique et violente à l'encontre des pratiques "féodales".

L'autre enquête de PARISH & WHYTE, qui date de 1984 et porte sur la situation urbaine, n'offre pas de statistiques comparables, mais elle montre cependant une acceptation générale en ville du principe de liberté de choix du conjoint, qui reste malgré tout largement théorique, et dont les conséquences sont concrètement peu observables. Confrontés à cette contradiction, les deux auteurs s'interrogeaient alors :

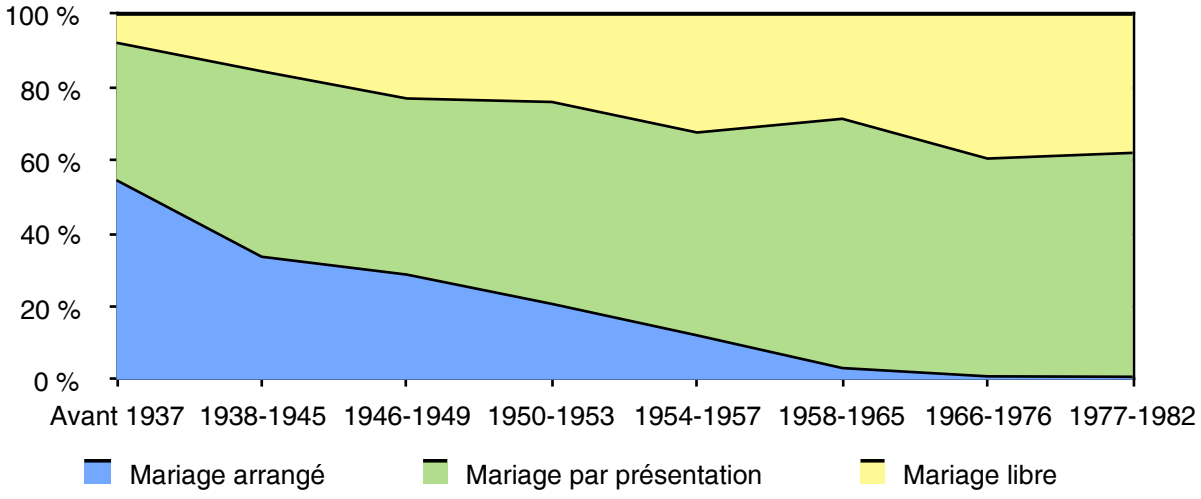
> « Si la quasi totalité des jeunes gens croient en la liberté de choix du conjoint, pourquoi tant d'entre eux finissent-ils par avoir recours à un intermédiaire ou même à leurs propres parents pour trouver un époux ? » (PARISH & WHYTE, 1984 : 119).

Des résultats qu'ils expliquaient principalement par les difficultés à se rencontrer multipliées contre les jeunes gens dans la vie quotidienne.

En 1989, une autre enquête portant sur des données urbaines, réalisée par SHI Lu à partir de statistiques officielles chinoises sur Shanghai, montrait cependant la complexité de l'évolution alors en cours. Dans ce travail, elle se manifestait principalement par la disparition totale des mariages considérés comme "arrangés", au profil de mariages dits "par présentation" et de mariages décidés individuellement. L'examen détaillé des modes de choix du conjoint lui permettait cependant de conclure à "la persistance des stratégies matrimoniales traditionnelles", malgré l'importance de la chute des mariages déclarés comme "arrangés" (SHI, 1989 : 78).

Graphique des données statistiques de SHI (1989)

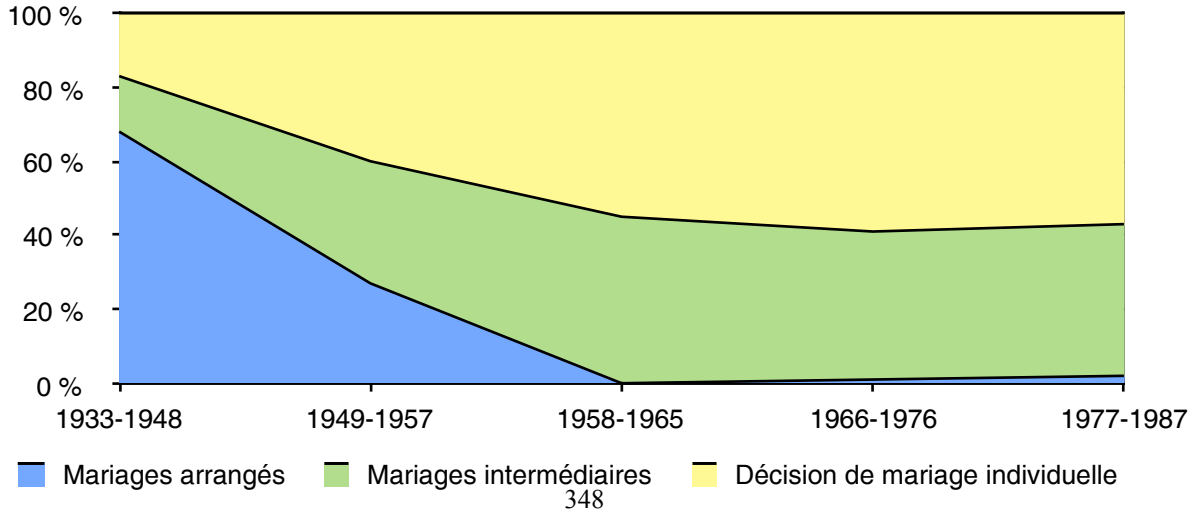
3. Données agrégées de l'évolution des mariages à Shanghai, par type, en pourcentages.



À la même période, une autre enquête diligentée par Martin King WHYTE à la fin des années 1980 à Chengdu (XU & WHYTE, 1990 ; WHYTE, 1990a, 1992 & 1993) reprend la grille d'analyse du basculement d'un mariage "arrangé" vers un mariage "libre", qu'elle confirme à nouveau. Les « mariages arrangés » passent dans ce travail de 68% sur la période 1933-1948, à 27% sur la décennie 1949-1959, avant de tomber à 0% pour les trois décennies suivantes. Sur la même période, les mariages « intermédiaires » (c'est à dire décidés par consensus intergénérationnel et impliquant une présentation) passent de 15% avant 1949 à 41% dans les années 1980, et ceux décidés individuellement de 17% avant 1949 à 57% dans les années 1980.

Graphique des données statistiques de WHYTE 1 (1990)

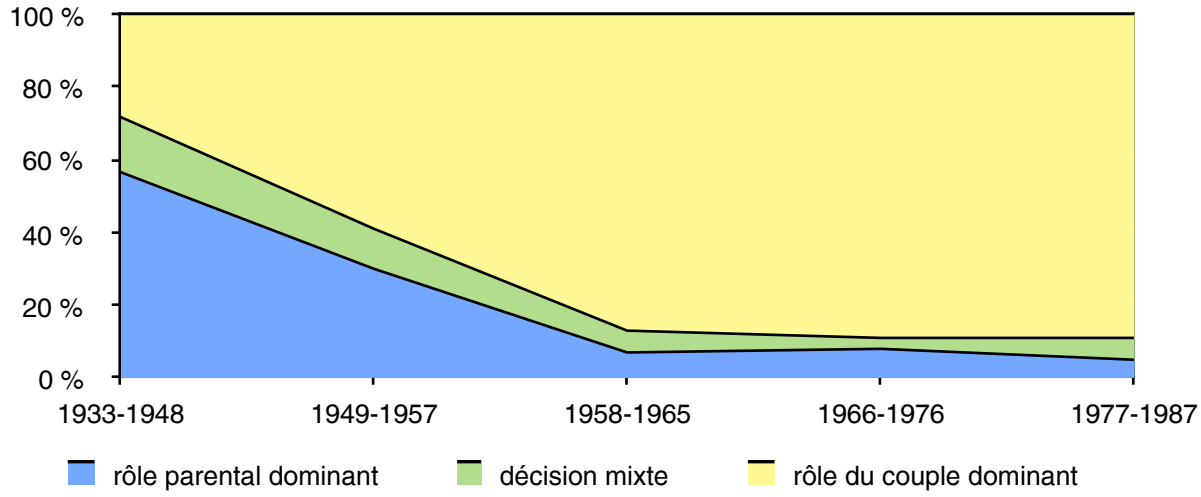
4. Évolution du pourcentage de mariages à Chengdu, par type.



Ces données paraissent corroborées par les statistiques qu'ils relèvent sur l'évolution du rôle des parents dans le choix du conjoint. Celui-ci, déclaré dominant dans le processus de décision à 56% avant 1949, descend ainsi jusqu'à 5% dans les années 1980, le rôle des enfants l'emportant alors très largement, y compris sur les décisions déclarées comme prises de manières plus négociées entre les deux générations (ici désignées comme "mixtes") (WHYTE, 1990a : 185 ; 1992 : 3 ; 1993 : 194 ; XU & WHYTE, 1990 : 715).

Graphique des données statistiques de WHYTE 2 (1990)

5. Évolution du pourcentage de mariages de Chengdu en fonction de la partie dominante (point de vue des conjoints).

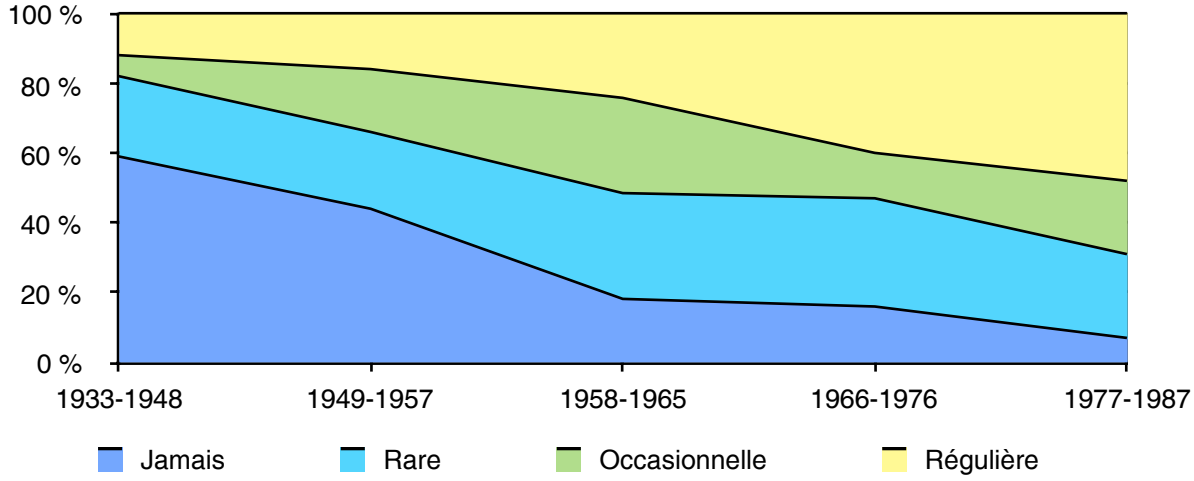


Pour autant, Martin King WHYTE note que cette évolution advient sans l'émergence d'une « culture de la cour amoureuse », et donc dans les faits très majoritairement sans que le jeune couple n'ait fait connaissance par lui-même, ni n'ait eu d'autre expérience amoureuse antérieure. 7% des couples déclarent ainsi ne s'être *jamais* fréquentés avant leur mariage, alors que le schéma précédent montrait que seulement 2% d'entre eux considéraient leur mariage comme "arrangé". On peut se demander à quoi correspondent les 5% de mariages "non-arrangés" entre gens ne s'étant "jamais fréquentés"... Au cours de la décennie 1977-1987, seulement 48% des conjoints de Chengdu répondant à l'enquête déclarent s'être fréquentés "régulièrement" avant leur mariage. Durant la décennie directement antérieure à l'enquête, la

majorité d'entre eux ne se sont donc soit jamais vus (7%), soit rarement vus (24%), ou simplement occasionnellement vus (21%).

Graphique des données statistiques de WHYTE 3 (1992)

6. Évolution du pourcentage de fréquentation pré-matrimoniale des conjoints à Chengdu.



Martin King WHYTE explique en partie cette situation comme une conséquence de l'atmosphère spartiate des années 1950, où l'interdiction du mariage arrangé fut accompagnée de la répression de cultures du divertissement alors en voie d'émergence, qui auraient pu simplifier l'apparition de rencontres directes entre jeunes gens[159] (WHYTE, 1992 : 7). Cela n'explique cependant pas vraiment l'écart entre la manière dont les jeunes mariés catégorisent leur propre mariage et la réalité de leur niveau de fréquentation pré-matrimoniale au milieu des années 1980, trente ans plus tard.

Dans leur ouvrage sur la vie des Chinoises durant la même décennie, les historiennes Emily HONIG et Gail HERSHATTER notent également la persistance du recours à l'intermédiaire, plus de trente ans après la promulgation de la loi de 1950. Les auteures notent l'ambivalence des autorités publiques à l'égard des jeunes gens, qui sont considérés comme des "hooligans" lorsqu'ils paraissent s'engager trop jeunes ou trop facilement dans une

159 Le développement aujourd'hui très poussé de telles cultures du divertissement, parallèle à la résurgence des pratiques de *xiāngqīn* au cœur de cette recherche montre cependant que cette répression ne saurait en soi expliquer le maintien d'un recours aux intermédiaires ou aux générations antérieures dans le choix de son conjoint.

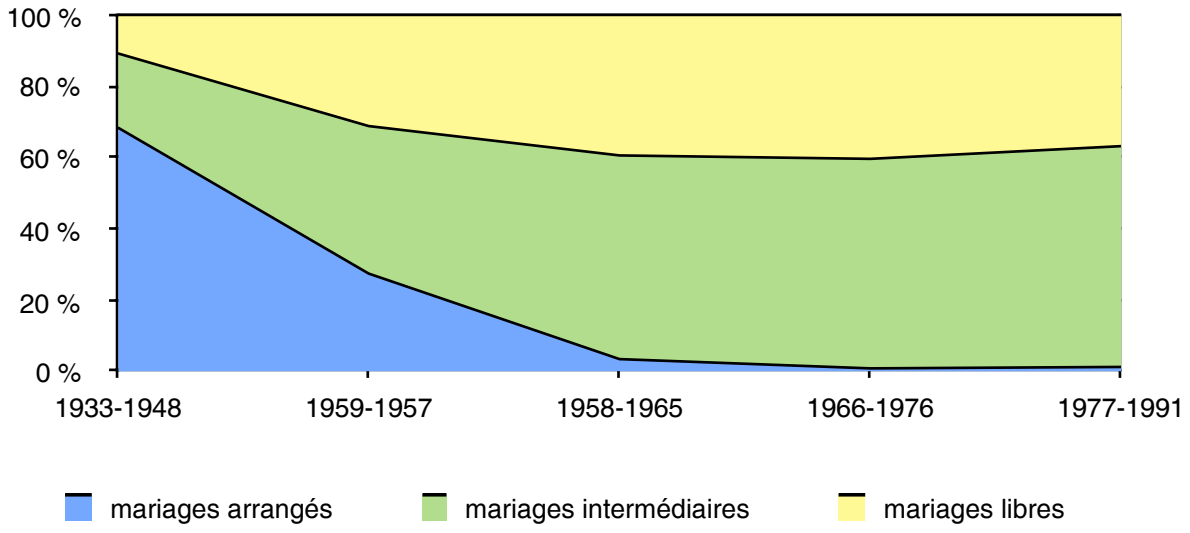
relation, même amicale, avec une personne de l'autre sexe ; puis dont on se désole, lorsqu'ils approchent l'âge "approprié", de leur manque de capacités relationnelles et de leur inexplicable timidité... (HONIG & HERSHATTER, 1988 : 82-83). Dans leur étude sur le mariage en Chine, Jean-Luc DOMENACH et HUA Chang-Ming parlent eux aussi de « timidité », et de « difficultés de nature psychologique ». Les auteurs relèvent cependant que « les autorités ont pris conscience du problème au lieu de l'ignorer comme autrefois ». Elles ont dès cette époque autorisé la publication de petites annonces matrimoniales dans les journaux, et l'ouverture de « Bureaux de Présentation » dont l'efficacité reste cependant d'après eux assez faible (DOMENACH & HUA, 1987 : 32-37).

Un autre sociologue, XU Xiaohe, co-auteur de l'enquête conduite avec Martin King WHYTE à Chengdu, et auteur d'une autre recherche urbaine ultérieurement conduite à Baoding dans la province du Hebei, souligne plutôt pour sa part l'importance de l'évolution engagée au vingtième siècle. Même si les "mariages libres" de la nouvelle Chine ne correspondent pas à l'idée que l'on se fait du mariage libre dans les pays occidentaux, une transformation importante a bien eu lieu (XU, 1998 : 36). À l'instar de la plupart des autres auteurs, il observe que les pouvoirs autrefois conférés aux familles ne leur ont finalement été retirés que pour être replacés directement sous la tutelle de l'État. Pour lui, trois formes de mariage cohabitent désormais : ceux décidés par les parents avec le consentement de leurs enfants ; ceux décidés par les enfants avec le consentement des parents ; et ceux réalisés sans consentement parental. Il n'y en a plus qui soient imposés. Il y voit une évolution à très grande échelle introduite en profondeur depuis les années 1930, même si celle-ci est non-linéaire et n'intègre pas le développement d'une culture de la cour amoureuse, « clairement incompatible avec l'idéologie du Parti », écrit-il (XU, 1998 : 55).

Afin de produire une mesure compréhensive de l'évolution de la situation des couples urbains chinois, XU Xiaohe agrège les résultats des enquêtes de Chengdu et de Baoding. Ses résultats montrent une progression très forte du taux de mariages « intermédiaires ». Cette catégorie est la plus haute pour l'ensemble de la période post-1949, et ne cesse d'augmenter de décennie en décennie, jusqu'à atteindre le taux de 61,9% des mariages sur la période 1977-1991.

Graphique des données statistiques de XU X 1 (1998)

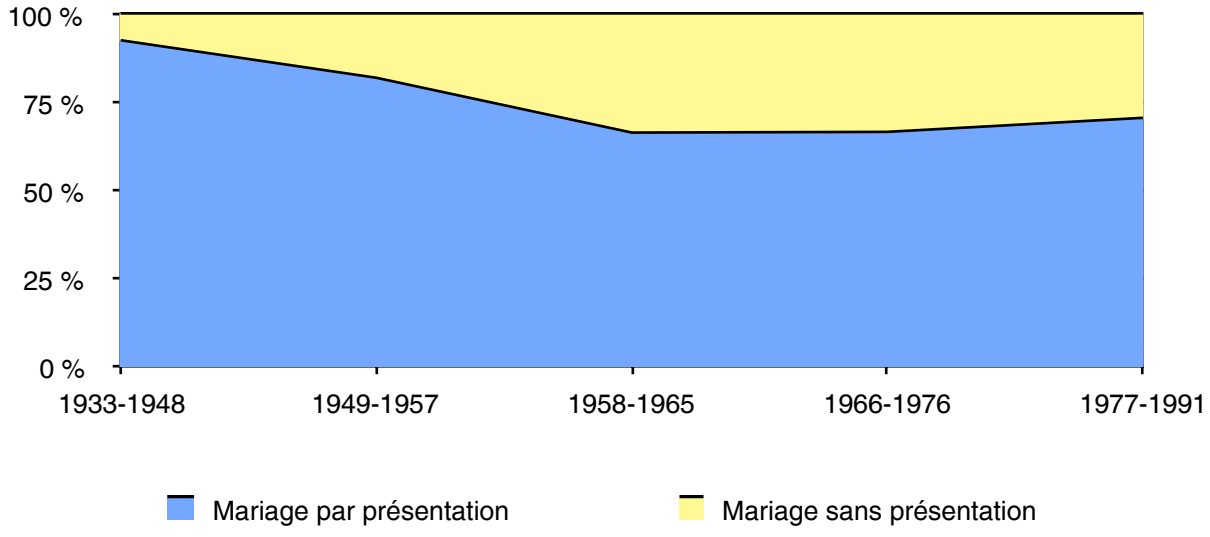
7. Évolution du pourcentage de mariages urbains, par type.



Ces données agrégées montrent que l'intermédiation matrimoniale reste un phénomène incontournable en milieu urbain, les mariages ayant impliqué une présentation des conjoints atteignant encore un niveau de 70,4% sur la période 1977-1991, c'est à dire après le décès de MAO, après la Révolution Culturelle, et jusqu'au lancement des réformes d'ouverture économique (XU, 1998 : 45).

Graphique des données statistiques de XU X 2 (1998)

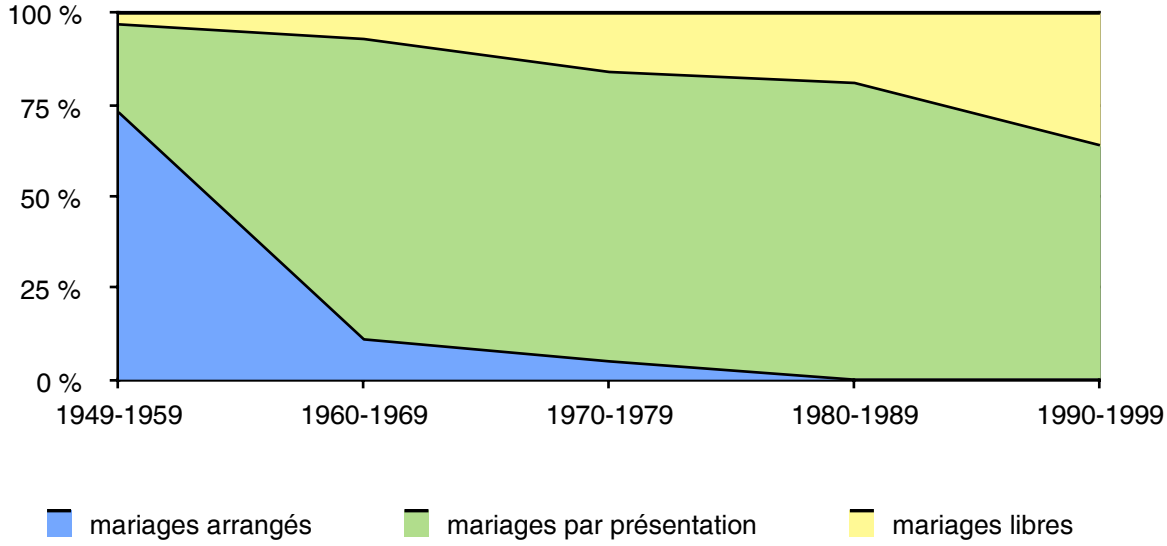
8. Évolution du pourcentage de mariages avec présentation des conjoints en contexte urbain.



Enfin, dans l'enquête — conduite en milieu rural, dans le nord de la Chine — de YAN Yunxiang, le taux de « mariages arrangés » chute de 73% durant la première décennie du régime (1949-1959) à 11% durant la décennie suivante, puis à 5%, et enfin à 0% dans les années 1980. Mais dans le même temps, les mariages « par présentation » sont passés de 24% à 82%. Ils se maintiennent encore aux alentours de 80% jusqu'aux années 1990, durant lesquelles ils baissent à 64%. En cinquante ans, les mariages déclarés libres augmentent eux de 3 à 36% (YAN, 2003 : 47).

Graphique des données statistiques de YAN 1 (2003)

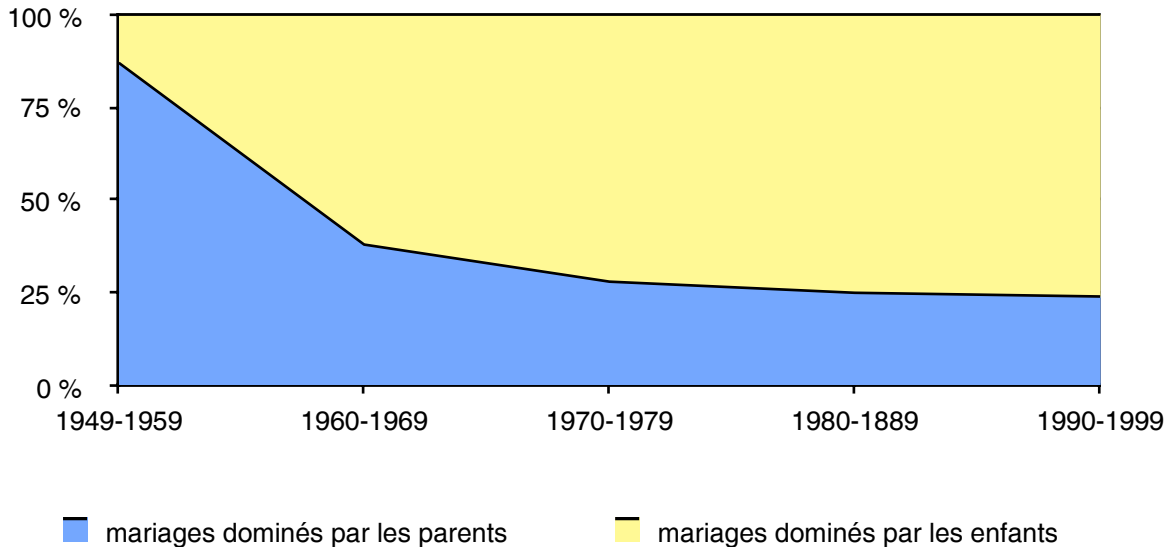
9. Évolution du taux de mariages au village de Xiajia (Heilongjiang), par types.



YAN reprend le programme de PARISH et WHYTE (1978), afin de mesurer l'évolution du taux de décisions de mariage prises par les parents par rapport à celles prises par les jeunes couples eux-mêmes. En appliquant le même questionnement, il note peu d'évolutions par rapport à la situation que ces derniers observaient près de vingt ans plus tôt. Le taux de décisions de mariage « dominées par les parents » est ainsi passé brutalement de 87% à 38% (en une décennie) au début du nouveau régime, puis a baissé progressivement jusqu'à 24% dans les années 1990 (YAN, 2003 : 62).

Graphique des données statistiques de YAN 2 (2003)

10. Évolution du pourcentage de mariages à Xiajia en fonction de la partie dominante (du point de vue des conjoints).



YAN Yunxiang défend dès lors l'idée (contraire aux interprétations de la majorité des autres auteurs cités) de l'émergence d'une culture de la cour amoureuse dans les années 1990, au service de l'individu et non des familles. Le fait que sa recherche ait été conduite à la campagne explique cependant sans doute une partie des différences avec les recherches citadines. Certes, depuis le début des années 1970, entre 20 et 30% des mariages restent majoritairement déterminés par les parents (YAN, 2003 : 62). Mais, relativise t-il,

> « dans n'importe quelle société et à n'importe quelle époque, il y a toujours des enfants dépendants et des parents dominateurs, quels que soient les idéaux sociaux dans la sélection de l'époux. [....] Il serait donc irréaliste de s'attendre à une disparition totale de la domination parentale dans le processus de sélection » (YAN, 2003 : 63).

Cette affirmation semble pour le moins discutable, en regard par exemple de la situation connue dans un pays comme la France, où les cas de mariage décidés par un tiers semblent à

peu de choses près inexistants[160]. Pour autant, pour YAN Yunxiang, cet aspect ne peut pas occulter l'émergence d'une culture romantique de plus en plus explicite et orale parmi les nouvelles générations rurales. Il observe concrètement une augmentation de la prégnance de relations sexuelles prénuptiales, qui sont de moins en moins taboues, parmi les jeunes fiancés (YAN, 2003 : 65-72). Pour lui, c'est une « révolution romantique » qui a été engagée, dans laquelle les goûts individuels, les capacités à exprimer ses sentiments, et le niveau d'affection, de complicité, et d'intimité au sein du couple conjugal ont atteint un niveau primordial (YAN, 2003 : 72-85). Pour YAN cependant, cette évolution vers le développement de l'individu s'est faite de manière incomplète, par le biais de réformes étatiques conduites au détriment des solidarités familiales et des générations précédentes. À ses yeux, l'État socialiste a fait émerger le « monstre d'un individu incivil » et égotiste (YAN, 2003 : 226), sur lequel cet auteur a beaucoup insisté depuis (YAN, 2009a, 2009b, 2010).

Limites à l'usage de catégories au cœur d'enjeux idéologiques

Cette revue des données sociologiques collectées par différents chercheurs sur trois décennies, et les écarts d'interprétation qu'ils en donnent , soulèvent toute une série de difficultés, qui dépassent le fait qu'elles concernent des régions différentes, et notamment des zones urbaines et rurales. Indépendamment des zones concernées, en effet, l'un des problèmes les plus évidents provient de la pluralité des grilles d'analyses adoptées. Si l'on considère que le fait que les mariages antérieurs à 1949 soient déclarés déterminés par les parents, alors que les couples s'étant mariés ensuite déclarent majoritairement l'inverse, établit la démonstration que les modes d'entrée en relation se sont inversés, on en conclut que l'évolution des soixante dernières années fut radicale. Si, à l'inverse, on cherche à confronter les pratiques contemporaines aux modèles idéaux auxquels elles seraient supposées correspondre, alors l'évolution est nettement moins saisissante. C'est ainsi qu'on se trouve confronté au phénomène paradoxal de jeunes couples qui déclarent à la fois avoir fait le choix de leur conjoint par eux-mêmes et ne s'être quasiment jamais fréquentés avant de prendre cette

160 Dans l'enquête sur le choix du conjoint en France conduite dans les années 1980 en France par Michel BOZON et François HÉRAN, l'analyse statistique des circonstances de la rencontre montre que, dans le cadre des couples dont c'est le premier mariage pour l'homme comme pour la femme, les « rencontres préparées par un tiers » représentent 1,1% des cas, celles passant par une annonce ou une agence matrimoniale 0,3% des cas, et l'énigmatique « autres circonstances » 0,4% des cas (BOZON & HÉRAN, 2006 : 45). L'influence des parents et les mariages arrangés n'apparaissent, au moins nominalement, nulle part, même s'il paraît probable qu'une partie des 1,1% de « rencontres préparées par un tiers » corresponde à de tels cas.

décision, ou encore s'en être remis à des parents ou des proches pour leur présenter la personne finalement choisie. Privilégier la mesure de l'un ou l'autre de ces critères change radicalement l'interprétation de l'évolution historique réelle, sans finalement répondre à la question du basculement entre mariage "arrangé" et mariage "libre".

Faire le choix de critères d'évaluation pour mesurer une évolution historique en cours sans l'enfermer dans les logiques qui la précédaient n'a évidemment rien de simple. Dans le présent cas, les présupposés de la question ici posée aux enquêtés sont cependant eux-même problématiques. Ces débats reposent en effet sur la présomption que la quasi-totalité des mariages pré-révolutionnaires étaient des mariages totalement "à l'aveugle", c'est à dire sans que le point de vue des jeunes gens soit pris en compte d'aucune façon. Or, il n'est pas aussi certain que tel ait été le cas que ce que ces données pourraient laisser croire. Dans un ouvrage publié en 2008, et intitulé *Recherche sur l'évolution de l'éthique matrimoniale en Chine* (中国婚姻伦理嬗变研究), l'historienne chinoise WANG Geya 王歌雅 situe l'origine de l'évolution morale imposant de prendre en compte le point de vue des jeunes gens dans le choix de leur conjoint dès l'entrée dans l'ère moderne au milieu du dix-neuvième siècle. La révolte rurale d'inspiration chrétienne des Taiping (1851-1864) proposait un principe d'égalité formelle entre les sexes dès cette époque. À défaut de considérer qu'il ait connu une application très large, le cas est en tous cas historiquement marquant (WANG, 2008 : 196). S'il est très exagéré d'envisager que les pratiques matrimoniales se sont radicalement transformées dès cette époque, il n'est pas moins important de noter qu'il n'est pas sûr que la "féodalité" uniforme par laquelle ont été caractérisées toutes les pratiques pré-révolutionnaires par la propagande communiste puisse être considérée comme le moins du monde réaliste. L'observation est par ailleurs valable même si l'on fait remonter l'origine de ces transformations aux années 1930 et au mouvement de la Nouvelle Culture, comme on le voit fréquemment. Il est par ailleurs improbable qu'englober l'ensemble de l'ère impériale pré-révolutionnaire sous la chape de plomb d'un confucianisme rigoriste et univoque soit beaucoup plus porteur de sens.

De manière parallèle, la mesure du "niveau d'amour" déclaré par les conjoints au moment de l'entrée dans la relation après l'instauration du régime communiste, ou les taux statistiques de mariages auto-déclarés comme "libres" ou comme "arrangés", ne soulèvent pas moins de difficultés. Après 1949, le thème politique de "l'amour" apparait en effet comme une question de dignité personnelle, de modernité morale. Alors que, durant la période précédente,

le fait de passer par un intermédiaire était considéré comme donnant une forme de respectabilité sociale à une relation. Dans ce cadre, comment savoir si les réponses fournies par les enquêtes reflètent une expérience objective ou les discours politiques de leur époque[161] ? Ces dénominations sont sans aucun doute significatives du contexte idéologique de leur temps. Elles disent en revanche peu de choses des pratiques concrètes individuelles.

Définir les modalités de notre raisonnement en termes de "mariages arrangés" ou de "mariages libres" pose également deux autres types de problèmes. Le premier est que les définitions de ces termes controversés sont très variables historiquement, et que les contenus concrets auxquels ils renvoient sont dès lors très différents selon la génération à laquelle appartient l'enquêté. Cet aspect est particulièrement important si l'on prend en considération le contexte idéologique tendu de l'ère maoïste, période durant laquelle la question du "mariage libre" a occupé une place symbolique très forte (XU X, 1998 : 40). La mesure statistique des modalités de la prise de décision de mariage ne peut par conséquent qu'être considérée avec la plus grande prudence. La prépondérance éclatante des décisions prises « par les parents » avant 1949 pose autant question que l'envolée statistique soudaine des taux de mariage apparemment conduits sous la forme de consensus intergénérationnel (qui deviennent de fait le plus haut taux de réponses dès les années 1950 dans l'enquête de XU Xiaohe (1998)) ; ou encore de ceux « par présentation » (devenue la première catégorie dès les années 1960 dans celle de YAN Yunxiang (2003)). Ces données spectaculaires incitent à la circonspection, et invitent à souligner le caractère doctrinal des définitions retenues. C'est cependant peut-être en premier lieu pour mesurer l'importance du basculement idéologique opéré après 1949 que ces enquêtes se révèlent utiles, plus certainement qu'elles ne sauraient offrir une photographie précise de pratiques de choix complexes et opérées dans l'intimité des négociations familiales, qui sont difficilement réductibles en chiffres uniformes[162].

---

161 Jean-Michel BUTEL (2013) observe un problème identique pour le cas japonais, notant ainsi que des modalités de rencontre quasiment similaires sont décrites avec un vocabulaire opposé en fonction de la génération des mariés.

162 L'objet de ces remarques n'est pas de laisser penser que les auteurs des enquêtes procédaient à un découpage naïvement binaire. PARISH & WHYTE notent bien que la relation entre mariage arrangé et mariage libre est complexe, et que

> « dans la plupart des cas, le choix du conjoint engage une double approbation ou un double pouvoir de véto ; ce sont à la fois les jeunes gens et leurs parents respectifs qui doivent être d'accord » (PARISH & WHYTE, 1978 : 173).

YAN Yunxiang reprend également cette idée, et cherche par conséquent à déplacer lui aussi la question, cette fois de l'autonomie du jeune couple à l'existence ou non d'une relation « romantique » entre ses membres (YAN, 2003 : 61-63). Je reviendrai sur cette perspective un peu plus bas.

Le second type de problèmes que pose ce vocabulaire relève de la perspective qu'il dessine. Par-delà les limites inhérentes à toute recherche portant sur des déclarations nominales dans un contexte idéologique en transformation, ces mesures reposent en effet quoi qu'il en soit sur l'idée que le "mariage libre" représente un progrès, et que c'est donc l'évolution logique dans laquelle la société chinoise devrait s'inscrire. Les enquêtes de sciences sociales apparaissent ici comme pleinement intégrées au contexte historique où elles prennent corps, et qu'elles participent indirectement à imposer. Ce que les modalités de réponses retenues pour ces enquêtes cherchent en quelque sorte à mettre en évidence, c'est l'existence ou non d'un mouvement en direction de décisions de mariages qui seraient définitivement entre les mains du jeune couple. En procédant de cette façon, elles reprennent à leur compte un discours politique, dont le moule pré-établi formate le raisonnement. En avalisant les catégories d'analyse d'une morale qui a été introduite en Chine par la force de la loi, à la suite de luttes militaires entre des mouvements politiques concurrents qui s'affrontaient avant l'instauration de la Chine Populaire, le questionnement scientifique participe ainsi indirectement à rendre invisible la politique d'encadrement idéologique des relations imposée à travers ces vocabulaires.

Les limites de ces catégories nominales ont été bien observées par Andrew KIPNIS dans un chapitre de son ouvrage *Producing guānxì*, qui portait sur un village rural du centre de la Chine, à la fin des années 1980. Celui-ci observait alors que :

> « La plupart des résidents âgés, reprenant le vocabulaire de la propagande du PCC, disent que la loi a mis un terme aux mariages arrangés (*bāobàn*), et décrivent ce qui s'est mis en place au cours des années 1980 comme de « l'amour libre » (*zìyóu liàn'ài*). Cependant, certains jeunes gens écartent cette prétention. Ils savent fort bien que les jeunes citadins initient leurs mariages selon des modes considérablement plus « libres » que les leurs. Reprenant eux aussi le vocabulaire de différentes campagnes du PCC, ils font porter le maintien de ces pratiques de mariages *bāobàn* sur les attitudes. « féodales » ou l'influence de Confucius. Les fiançailles sont la plupart du temps très avancées bien avant que les jeunes gens ne se voient offerts une première opportunité de se rencontrer, et une pression considérable est mise sur le jeune couple pour qu'il accepte le mariage. Aucun de mes interlocuteurs n'était en mesure de se rappeler le moindre cas où un tel mariage ait été rejeté par les jeunes gens. Cependant, même si de nombreux jeunes gens auraient peut-être souhaité trouver par eux-mêmes leur époux-se, ils étaient malgré tout reconnaissants à leurs parents d'avoir arrangé un mariage, car il leur aurait été quasiment impossible de trouver quelqu'un par eux-mêmes » (KIPNIS, 1997 : 137).

Si Andrew KIPNIS avait plutôt travaillé en ville, il y aurait certainement constaté que ce vocabulaire y posait des problèmes similaires. Ce court extrait d'un ouvrage portant sur d'autres questions contient en tous cas déjà la plupart des limites soulevées plus haut. Elles soulignent combien le positionnement historique de toutes les enquêtes cherchant à mesurer la transition supposée logique entre "mariage arrangé" et "mariage libre" était déterminé par le contexte politique. Si celles-ci sont très utiles pour percevoir le renversement idéologique qui s'est opéré à mesure de l'établissement du régime communiste, elles ne s'affranchissent malheureusement le plus souvent pas des modalités morales qui étaient déjà celles des cadres légaux mis en avant par le PCC dans le *Décret sur le mariage* promulgué par MAO à Yan'an en 1931.

Des mots assermentés : le mariage entre anthropologie, marxisme, et parenté

Le vocabulaire du mariage "arrangé" ou "libre" n'a rien de spécifique à la Chine, pas plus que la mesure du questionnement d'une évolution portant sur l'amour. Émergée et théorisée à partir du contexte euro-américain du dix-neuvième siècle, et ce au cœur des sciences sociales comme des discours politiques de leur époque, c'est par le biais du marxisme que l'influence de cette représentation dichotomique a été la plus marquée. La perspective téléologique et évolutionniste de la pensée de MARX et d'ENGELS, inscrite dans le champ intellectuel et les luttes de leur époque, a connu une influence décisive que le cas particulier de la Chine reflète de manière éclatante. C'est par rapport à celle-ci que les références intellectuelles des cadres du Parti Communiste Chinois, et leur volonté d'imposer une transformation sociale par le biais d'une révolution des modalités du mode d'entrée en relation, requièrent d'être examinées en premier lieu. Leur source directe apparait dans l'ouvrage *l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, publié par ENGELS en 1884 :

> « Pour que l'entière liberté de contracter mariage se réalise pleinement et d'une manière générale, il faut donc que la suppression de la production capitaliste et des conditions de propriété qu'elle a établies ait écarté toutes les considérations économiques accessoires qui maintenant encore exercent une si puissante influence sur le choix des époux. Alors, il ne restera plus d'autre motif que l'inclination réciproque » (ENGELS, 1971 [1884] : 78).

Les idées de Friedrich ENGELS ont elles-mêmes une généalogie claire. Son raisonnement s'appuyait sur les travaux du plus célèbre théoricien de la famille et du mariage de l'époque, l'anthropologue Lewis Henry MORGAN, dont le travail lui avait été recommandé par Karl MARX en personne, qui aurait sans doute lui-même écrit un ouvrage sur le sujet s'il n'en avait été empêché par la mort. L'impact du vocabulaire théorique et analytique mis en place par MORGAN a ainsi connu une influence indirecte extraordinaire (TRAUTMANN, 1987), beaucoup plus prégnante que ce que sa place dans l'histoire intellectuelle des deux derniers siècles ne pourrait à priori laisser supposer. De son travail naitront les théorisations des parentés extra-occidentales — à commencer par celles que l'on désignait alors comme « primitives » —, comme inscrites dans des régimes de contraintes sous-jacentes plutôt que de libertés, et que l'on retrouve notamment chez les textes des grands fondateurs des sciences sociales en France.

> « Plutôt que faites de libertés et d'excès, les passions des primitifs n'étaient que contrôle et coercition. Pour Émile DURKHEIM et son élève et neveu Marcel MAUSS, « cet ordre logique est tellement rigide, le pouvoir contraignant de ces catégories sur l'esprit (…) est si puissant » que « toutes ces notions paraissent au primitif se commander et s'impliquer avec une nécessité logique »[163]. En résumé, si dans la psychanalyse freudienne, l'inconscient devient alors « le continent noir » du sujet autologique[164], il le devient alors que l'Afrique sub-saharienne, l'Australie aborigène, et d'autres espaces coloniaux se voyaient enfermées à l'intérieur d'un discours anthropologique de tribalisme et de colonialisme paternaliste » (POVINELLI, 2006 : 218).

Comprendre le mouvement qui s'est opéré au vingtième siècle en Chine imposait donc que je ne limite pas mon raisonnement à ce pays. Comme en Chine, le premier décret promulgué — immédiatement après la Révolution d'Octobre 1917 — par le tout jeune régime qui venait de s'imposer à Moscou et de fonder l'URSS, portait par exemple sur... le mariage. Celui-ci avait pour but d'instaurer un mariage civil qui devait prendre la place du mariage religieux orthodoxe, et refonder la famille sur des relations uniquement affectives et non plus

---

163 Ma traduction reprend ici directement la phrase originale (DURKHEIM, MAUSS, 2002 [1903] : 10).

164 Elizabeth POVINELLI fonde son étude sur une opposition entre un « sujet autologique » composé par des « discours, pratiques, et fantasmes sur l'invention et la maîtrise de soi, et sur la valeur de la liberté individuelle associée au projet des Lumières d'une démocratie contractuelle, et au capitalisme » à la « société généalogique » dont les dispositions héritées contraignent le sujet (2006 : 4).

économiques. Accompagnée de l'abolition de l'héritage, la volonté des révolutionnaires russes était de supprimer les rapports de pouvoir au sein des familles en construisant celles-ci uniquement à partir d'affiliations personnelles librement consenties. Ces enjeux politiques et idéologiques internationaux réinscrivent donc eux aussi la Chine dans une histoire mondiale et pas seulement orientale, récusant largement les interprétations "confucianisantes" adoptées par certaines analyses culturalistes.

La mise en perspective que j'opère ici n'a pas pour but de dénier que quelque transformation que ce soit soit advenue dans le mode d'établissement des mariages en Chine depuis 1949. Elle vise plutôt à observer au plus près ces changements sans leur assigner la direction idéologique que des discours politiques voudraient leur prêter. Ou plus précisément, à détacher les transformations du vocabulaire appliqué au mariage de son évolution réelle. Si on l'extrait de ce cadre historique, la distinction idéelle entre « mariage arrangé » et « mariage libre » perd en effet une grande part de son sens, en regard des pratiques — plutôt consensuelles — du *xiāngqīn*, que cette cartographie lexicale ancienne ne recoupe que de manière très imprécise. Pour avancer dans la compréhension du phénomène, il s'agit donc peut être moins de contester les termes employés pour mesurer cette évolution que de scruter les usages politiques auxquels renvoient ces modalités de classement.

De cette façon, on peut observer que l'affirmation d'une progression vers le « mariage libre » est en Chine non seulement inscrite dans le cadre législatif qui régit ces relations et en interdit certaines au profit d'autres ; mais se lit jusque dans les écrits de sociologues chinois, qui considèrent comme évident que le choix du partenaire se conjuguera au futur avec choix individuel (et donc « modernité ») (ZHENG & LI, 2003 : 402). La même idée se retrouve dans la manière dont on qualifie la forme des rencontres[165] dans la vie quotidienne. Le cadre téléologique de la perspective marxiste, et à travers elle, l'emprise des questionnements du dix-neuvième siècle euro-américain, sur la société chinoise contemporaine reste intellectuellement très visibles. Reprendre telles quelles ces catégories serait dès lors ignorer tout à la fois l'histoire politique qui a engagé ce raisonnement dans la société chinoise, et ses conséquences sur la manière dont les relations y sont encore aujourd'hui envisagées. Se

165 On les décrit, littéralement, comme "libres" par le terme de *zìyóu liàn'ài* 自由恋爱, dont on voit que le sens est très différent de celui de son exact équivalent français : "union libre".

contenter d'écarter ces termes en raison de leur part d'idéologie n'est pas plus utile, dès lors que le langage commun les a désormais adoptés.

Car ce requestionnement du vocabulaire nourrit nourrit en même temps de nouvelles interrogations. En effet, dans chacune de ces enquêtes, les discours émergeant du terrain présentent l'existence continue d'intermédiations parentales comme « provisoire », et assurent que la direction prise est bien celle d'un mariage concernant uniquement l'individu, qui finira bien par advenir. Ce n'est pourtant pas vraiment ce qui est observable. Ce dont nous sommes témoins, c'est d'un déplacement subtil du centre de gravité de la décision, et non sa remise en cause radicale. Nous avons donc avant tout affaire à un discours idéologique très construit, qu'il est impératif d'examiner en tant que tel plutôt que d'envisager ces questions uniquement sous l'angle qui nous est prescrit — entre autres — par la loi chinoise.

Sortir du nominalisme et des catégorisations

En concentrant les recherches sur les signes d'une transmission du pouvoir entre générations, en cherchant à repérer la transition entre mariage "arrangé" et mariage "libre", on prolonge une distinction conventionnelle. Les études consacrées à ces usages ailleurs en Asie Orientale ont pourtant montré que celle-ci avait beaucoup perdu de sa valeur idéologique au cours du vingtième siècle, pour plutôt prendre un caractère plus conjoncturel et stratégique[166]. En reproduisant cette dichotomie, on prend surtout le risque d'ignorer l'histoire, pourtant essentielle, de l'apparition de telles représentations de la modernité comme liée au "mariage libre" au dix-neuvième siècle, dans des États d'Asie Orientale alors confrontés à la supériorité militaire des États occidentaux de l'époque. En parvenant à imposer certaines formes d'ouvertures économiques et territoriales, les puissances occidentales d'alors ont en effet indirectement nourri à travers ces pays des interrogations intenses sur les fondements de leurs propres mondes sociaux, en regard de cette confrontation qui les plaçait en situation de faiblesse. C'est la totalité du monde sinisé qui a connu des débats passionnés autour des questions de l'organisation des familles et du mariage depuis le dix-neuvième siècle. Ignorer ce contexte idéologique signifie prendre le risque d'isoler arbitrairement les mouvements

166 En plus de la distinction conventionnelle au Japon entre *mi'ai* et *ren'ai*, on peut également penser à celle connue en Corée sous les termes de *chungmae kyŏron* et de *yŏnae kyŏron* (KENDALL, 1996 : 94).

idéologiques qu'a connus la société Chine, en restreignant la réflexion à un cadre national qui — visiblement — ne permet pas d'envisager le problème dans son ensemble.

Une autre difficulté inhérente à ce vocabulaire est finalement de prendre le risque de le voir instrumentalisé par les discours culturalistes qui consistent aujourd'hui, en Asie comme en Europe ou aux États-Unis, à réduire ces transformations à une confrontation entre des modèles orientaux et des modèles occidentaux généraux abstraits, arbitrairement considérés comme opposés et incompatibles[167]. Les vocabulaires d'ordre binaire sont sur ce plan des vecteurs de perceptions idéologiques et politiques diamétralement radicales, dont les simplifications outrancières nuisent à la compréhension apaisée des enjeux sociaux qu'elles recouvrent. Pour éviter cet écueil, il est donc essentiel de ré-envisager ces grandes enquêtes sociologiques et les catégories nominales qui s'y opposent comme les fruits d'une histoire. Car c'est bel et bien par les confrontations idéologiques, politiques, et militaires à l'intérieur de ces sociétés comme entre les États de la zone que ces discussions ont pris concrètement corps, entre la seconde moitié du dix-neuvième siècle et la première moitié du vingtième.

Comment penser autrement ces formes d'entrée en relation ? Concrètement, si l'on en reste aux données statistiques citées plus haut, la quasi-totalité des mariages réalisés à l'issue d'une recherche de *xiāngqīn* par la famille apparaîtraient comme des mariages libres, puisque ceux-ci satisfont généralement les jeunes gens concernés, qui ne sont pas "forcés" à se marier. Cela ne nous éclaire en rien. La difficulté n'est pas nouvelle. Dans son article de 1992 à propos de l'enquête conduite à Chengdu, Martin King WHYTE opérait par exemple consécutivement deux constats apparemment contradictoires. Le premier était « qu'il est évident qu'un déplacement du mariage arrangé vers le mariage libre est advenu ». Le second que :

> « malgré l'importance de ces changements, […] il manque encore très largement une culture de la cour amoureuse (*dating culture*) […] Pour le dire autrement, même si les jeunes gens de Chengdu ont pour le plus grand nombre choisi par eux-mêmes leur époux, la plupart l'ont fait sans expérience préalable du couple (*dating experience*), ils ont dû être mis en contact et se décider d'autres façons, puisque la mise en couple (*dating*) n'intervient qu'une fois la décision prise » (WHYTE, 1992 : 2-5).

167 Je pense notamment ici à la controverse autour des « valeurs asiatiques » qui a opposé au cours des années 1990 un certain nombre d'intellectuels et de dirigeants de l'Asie Orientale à « l'Occident », mais dont l'unité est restée introuvable (BROOKS, 2011 ; ZUFFEREY, 2007 : 85).

Qu'on le veuille ou non, les statistiques dont nous disposons démontrent l'importance centrale de décisions qui ne sont prises de manière indépendante ni par l'une ni par l'autre des générations, mais bien par les deux *ensemble*. À trente années d'intervalle, mes observations se révèlent très proches de celles de PARISH & WHYTE, qui notaient « peu de progrès en direction du mariage libre depuis le milieu des années 1960 » (PARISH & WHYTE, 1978 : 180). Une observation réitérée par Martin King WHYTE à propos de l'enquête conduite à Chengdu dans les années 1980, dont les chiffres montrent que l'essentiel des changements vers le mariage « libre » est intervenu au cours de la première décennie du régime, et sans évolution nouvelle très notable ensuite (WHYTE, 1992 : 5), puis par XU Xiaohe (XU X, 1998 : 55). Le dernier à avoir examiné la question, YAN Yunxiang, rapportait encore des faits similaires dans les années 1990, en notant le plateau atteint par ces évolutions depuis la fin des années 1970 (YAN, 2003 : 62-63)…

Comment comprendre ce « plateau » ? Ne nous trompons nous pas d'interprétation en ne l'analysant qu'en fonction d'une ligne théorique supposée s'étendre de l'évolution politique attendue du "mariage arrangé" au "mariage d'amour" ? Le raisonnement semble ici pris au piège de son mode de mesure, et il laisse échapper le fait que la nouveauté réside en fait tout à fait ailleurs. Comme l'a bien noté XU Xiaohe, c'est l'émergence de trois nouvelles formes d'arrangements matrimoniaux qui montre le mieux les transformations opérées au cours des dernières décennies. Plus qu'une bascule du mariage arrangé vers le mariage libre, ce que révèlent ces analyses, c'est la redistribution des échanges matrimoniaux autour de trois logiques principales : des mariages arrangés par les parents avec l'accord de leurs enfants, des mariages décidés par les enfants et approuvés par leurs parents, et des mariages décidés sans l'accord ni l'intervention des parents, numériquement très faibles[168] (XU X, 1998 : 55). Parmi ces trois catégories, les deux premières — largement majoritaires — concernent bien entendu directement le *xiāngqīn*.

Une autre interrogation reste cependant en suspens, que ne saurait sans doute résoudre l'idée qu'il a toujours existé des parents dominants et des enfants dépendants. Cette interrogation consisterait à se demander quelles sont les implications théoriques à tirer de l'observation que ces décisions sont prises dans le cadre d'une conciliation collective. Plutôt

168 Une dynamique similaire est repérée par Danièle BÉLANGER au Việt Nam (BÉLANGER, 1997 : 36-37).

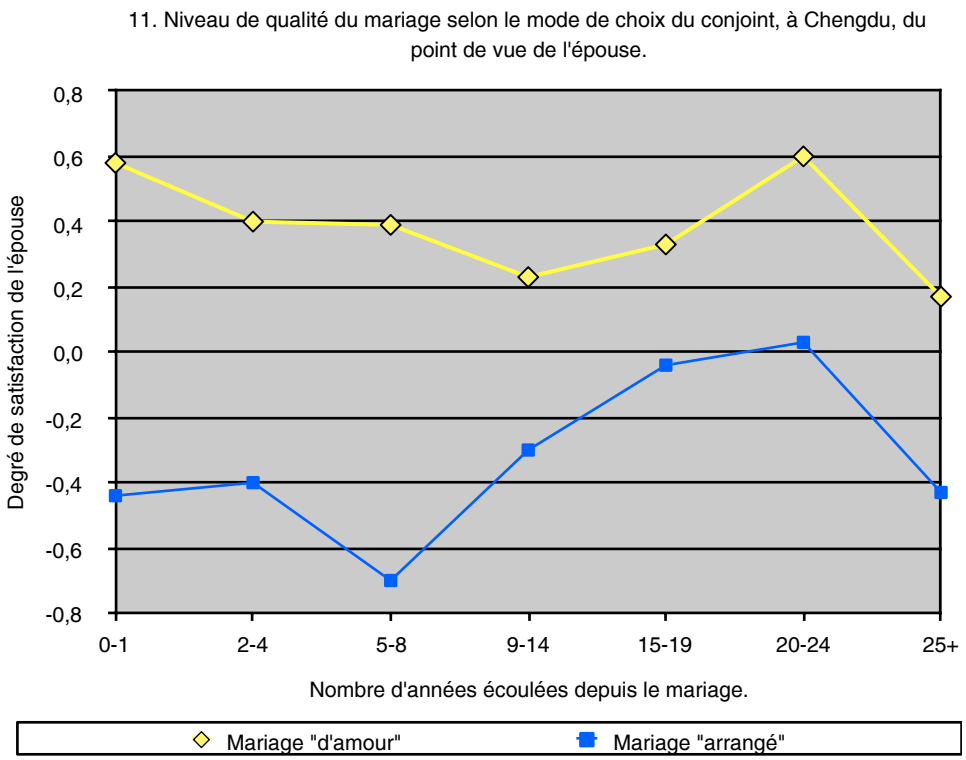
que le découpage définitif entre des figures de mariages radicalement opposées, c'est donc à une réévaluation des relations en jeu qu'il nous faut procéder, afin d'essayer de comprendre plus finement les ressorts de la socialité autour de laquelle s'articule le *xiāngqīn*, et la redistribution des rapports sociaux de pouvoir que celle-ci implique.

C) De la décision au sentiment

Mode de mariage et satisfaction personnelle

Les limites évoquées plus haut n'ont pas échappé aux sociologues ayant travaillé sur ces questions, qui ont cherché à les dépasser, sans remettre cependant en cause la logique opposant mariages d'amour et mariages arrangés. C'est par exemple ce que fait Martin King WHYTE, en déplaçant le questionnement vers les taux de satisfaction respectifs des époux, en fonction de leur type de mariage déclaré. Il cherche ainsi à évaluer l'impact du mode de choix du conjoint sur le niveau ultérieur de satisfaction matrimoniale. Sa démarche s'inscrit cependant explicitement dans le raisonnement politique et historique précédent, puisqu'elle vise à vérifier la validité des arguments opposant les défenseurs du mariage libre à ceux du mariage arrangé. L'argument majeur en défense du mariage arrangé est souvent l'idée selon laquelle les sentiments s'y développeraient progressivement, et que les attentes y étant moins élevées, et le développement de l'attachement constant, la satisfaction finale y serait plus grande. À l'inverse, le niveau de satisfaction des personnes mariées selon l'idéal romantique des mariages libres n'irait qu'en s'affaissant. En cherchant à vérifier cet argument, WHYTE obtient les données suivantes (WHYTE, 1992 : 11, *cf. page suivante*) :

Graphique des données statistiques de WHYTE 4 (1992)



Les statistiques établies par WHYTE à Chengdu montrent donc que le niveau de satisfaction de l'épouse à l'égard de son mariage reste inférieur dans le cas où celui-ci lui a été imposé, par rapport à celui où elle a fait son propre choix, et ce quelle que soit la durée écoulée depuis lors. Ces données invalident ainsi les arguments des défenseurs du mariage arrangé. Martin King WHYTE en concluait qu'elles :

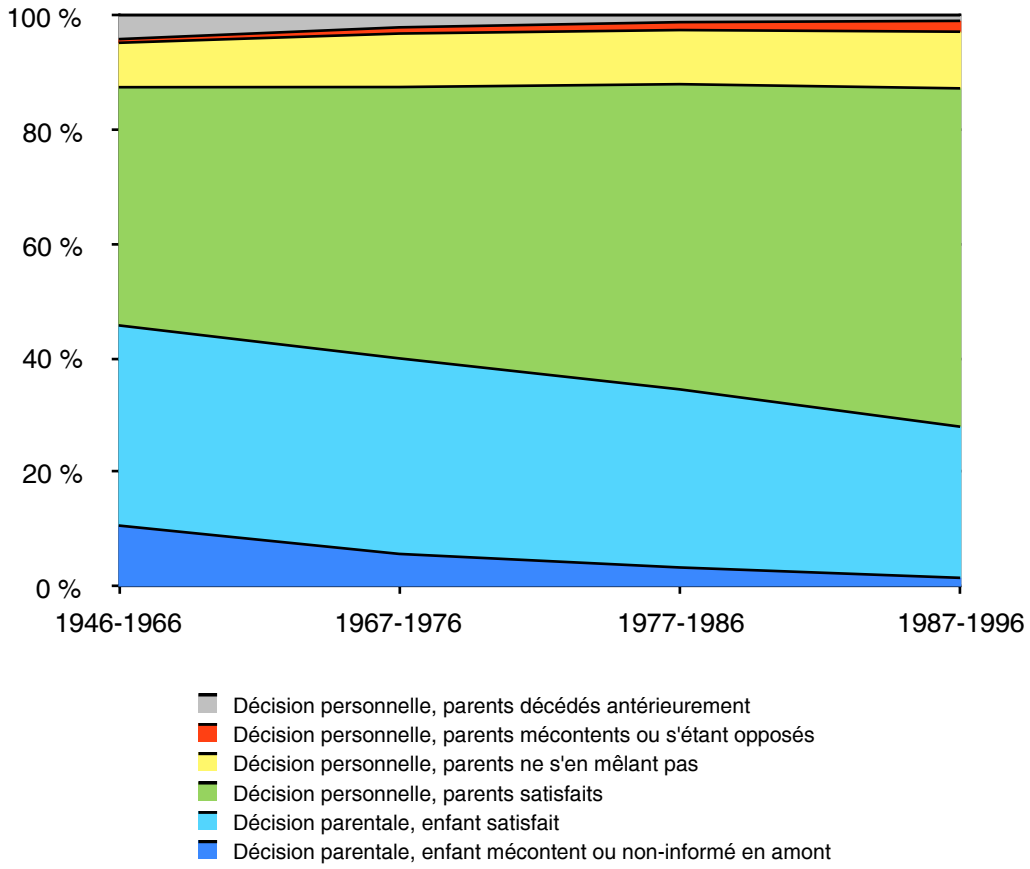
> « confirment les représentations de la plupart des Occidentaux et des réformateurs chinois selon lesquelles les mariages libres sont généralement "meilleurs", dans le sens où ils produisent des relations matrimoniales qui sont vécues comme plus positives et satisfaisantes (au moins par les épouses) » (WHYTE, 1992 : 12).

À défaut de sortir de l'opposition entre mariages libres et mariages arrangés, le sociologue offrait ainsi une piste d'analyse que d'autres allaient par la suite développer, en passant de la mesure du mode de mise en relation à celui de son évaluation par les premiers concernés, et des sentiments qui s'y voient engagés. Certains auteurs, comme YAN Yunxiang, adopteront d'ailleurs ultérieurement les deux approches de manière complémentaire, en

associant données statistiques et enquête ethnographique. Parmi les purs statisticiens, la sociologue chinoise XU Anqi 徐安琪 est sans doute l'auteure qui a poussé le plus loin cette logique de questionnement sur l'impact du mode d'entrée en relation sur le taux de satisfaction des différentes parties. Dans un ouvrage intitulé *Mariage et amour des Chinois au tournant du siècle* (世纪之交中国人的爱情和婚姻), publié en 1997, celle-ci démultiplie ainsi les catégories d'analyses en croisant les deux problèmes. Voici les résultats (ici agrégés par moi-même) qu'elle obtient dans les quatre enquêtes qu'elle dirige sur la base d'un même questionnaire à travers différentes régions urbaines et rurales de Chine (XU A, 1997, données agrégées des tableaux pp. 116, 144, 185, et 220, avec agrégation des catégories hommes-femmes et des données urbaines et rurales[169]).

Graphique des données statistiques de XU A (2003)

12. Évolution du pourcentage de satisfaction des parties en fonction du mode de choix du conjoint.



169 Ici agrégées (cf. Tableau), les données originales de XU Anqi portent initialement sur quatre régions, et peuvent donc inclure des variations significatives en fonction du sexe ou de la zone géographique, effacées par le regroupement auquel je procède. Cela n'en transforme cependant pas le sens. Je n'en reprends pas le détail ici, se reporter à l'original.

Ce mode de mesure fait totalement disparaitre les ruptures historiques plus violentes que nous avions rencontrées plus haut. On y observe nettement que l'immense majorité (aux alentours de 80%) des décisions sont prises dans un cadre consensuel, et que la progression de la catégorie de mariages principalement déterminés par le jeune couple ne modifie pas structurellement cet état de fait. Dans le détail, la catégorie des décisions matrimoniales dont les parents ne se mêlent pas (本人作主，父母不管) et qui évolue ici de 6,9 à 9,5%, reste très faible tout au long de la période dans trois des quatre enquêtes, sauf à Shanghai, où cette catégorie évolue entre 20 et 26%, ce qui élève la moyenne au niveau ici présenté. On note également que les deux autres catégories qui pourraient contredire ce caractère consensuel des décisions — celles portant sur des choix faits contre la volonté de l'une des parties — représentent moins de 10% des décisions au début de la période mesurée, et totalisent moins de 4% à la fin de celle-ci. L'inflation des décision prises malgré une opposition parentale reste inférieure à 2%, tandis que le taux de décisions prises par des parents sans l'avis du jeune couple chute de 9,5 à 1,5%. La consensualité de la décision, qui était dans les faits déjà l'élément central du système, a donc finalement augmenté avec l'interdiction des pratiques d'arrangement, sans que les taux de décision prises sans accord parental ou sans que ceux-ci n'interviennent n'aient gagné en importance. Sur ce dernier point, seules les statistiques relevées à Shanghai montrent une notable exception, puisque la catégorie "parents ne s'en mêlant pas" dépasse systématiquement le taux de 20%. Mais l'évolution de celle-ci reste contenue dans une marge de 6%, avec des variations décennales à la hausse comme à la baisse, et sans connaitre d'accélération particulière, sur l'ensemble de la période. Comme ailleurs, le cœur du système repose bien sur les choix individuels avec assentiment des parents, qui y évoluent de 48 à 66% sur un demi-siècle. Pour Shanghai, cependant, le caractère renforcé de la consensualité de la décision n'implique pas que le mode de rencontre n'évolue pas. Pour cette ville, le taux de personnes déclarant avoir rencontré leur conjoint par eux-mêmes progresse en effet jusqu'à 53% pour la décennie 1987-1996 (cf. XU A, 1997 : 219). Cela implique par conséquent qu'encore 47% des nouveaux mariés se sont fait présenter leur conjoint d'une manière ou d'une autre, et ce, dans la ville où le libre-choix des jeunes couples apparait comme de loin le plus prononcé au sein de la société chinoise.

La romance réinventée

Dans un ouvrage ultérieur, YAN Yunxiang déplace lui aussi le problème en transférant le questionnement des auteurs de la décision de mariage vers celle de l'existence ou non d'une vie affective entre les époux. Il inscrit ainsi "l'essor de la conjugalité" qu'il observe dans le cadre d'une évolution des rapports de pouvoir au sein des familles (YAN, 2003 : 87). C'est à partir de cette analyse qu'il propose de penser l'avènement de ce qu'il désigne comme étant une « révolution romantique », qu'il voit se dessiner dans les campagnes chinoises où il travaille. Celle-ci repose pour lui sur trois aspects nouvellement importants. Le premier est la prise d'importance de « l'intimité » au sein du couple, et ce, avant comme après le mariage. Le second est la mise en avant nouvelle de la recherche de qualités individuelles dans la description des partenaires idéaux. Le troisième enfin serait le développement de l'expression vocale des sentiments et de l'augmentation de la communication entre les conjoints.

> « Le résultat de ces trois évolutions est que nombre de choix de conjoints à Xiajia [le village de Chine septentrionale où il conduit sa recherche] impliquent une idéalisation du partenaire, un contexte érotique, et l'attente d'une relation de long-terme » (YAN, 2003 : 85)

Des aspects dans lesquels il veut lire la prise d'importance de « l'amour » au cœur des couples ruraux contemporains (YAN, 2003 : 83-85). L' « essor de la conjugalité » qu'il évoque corrobore de nouveau les données présentées plus haut, puisque l'insistance nouvelle sur l'importance des relations entre les conjoints semble en effet bien correspondre à l'idée de couples pour lesquels le choix du partenaire, à défaut d'être totalement entre leurs mains, ne saurait se faire sans prise en compte de leur point de vue. Le goût et les choix et/ou les ambitions individuelles sont ainsi désormais incontournables, puisque chacun reste libre de s'opposer aux propositions de conjoint que lui fera son entourage. Le fait que les générations parentales conservent également un droit de regard n'enlève sur ce plan rien au fait que les jeunes gens se voient reconnaître le pouvoir de rejeter des personnes qui ne leur plairaient pas. On peut par ailleurs voir là le prolongement de l'histoire de la mise en place de l'idéologie des *xiǎo jiātíng* (familles nucléaires) durant l'ère de la Chine républicaine, telle qu'elle a été étudiée par Susan GLOSSER (2003). L'essor de la conjugalité et d'un modèle de familles dont l'idéal prend ses racines au cœur du premier vingtième siècle ne saurait à elle seule expliquer

la prégnance continue des générations parentales dans le processus de décision comme dans la relation.

Quelques autres recherches récentes peuvent compléter notre compréhension de ces problématiques dans la Chine d'aujourd'hui. XU Anqi et LI Yu 李煜, une autre sociologue shanghaienne, ont par exemple cherché à cerner « la vision de l'amour des gens ordinaires » dans une enquête publiée en 2007. Il s'agissait pour elles de ne pas en rester au caractère nominal de la catégorie « mariage d'amour », pour essayer de cerner le sens qui lui est donné par leurs enquêtés (LI & XU, 2007 : 408). Leur recherche porte sur des jeunes hommes et femmes ayant entre vingt et trente ans et vivant dans les villes de Shanghai et Chengdu. Parmi la multiplicité de définitions qu'elles rencontrent parmi ceux-ci, les auteures retiennent que les trois aspects les plus fréquemment évoqués sont : 1) 感受 le ressenti, 2) 关系规范 le caractère "normal" de la relation, 3) 条件 les conditions (matérielles de la relation). « La passion y semble peu importante », notent-elles en conclusion (LI & XU, 2007 : 413-414).

Comme dans les autres enquêtes citées plus haut, on note toujours deux aspects fondamentaux, qui traduisent la difficulté à s'extraire totalement du contexte historique précédemment souligné. Le premier est que le questionnement des auteures de cette enquête porte en premier lieu sur « l'amour », dont elles demandent à leurs enquêtés de proposer une définition « personnelle ». De cette façon, elles définissent préalablement le terme qui leur parait approprié pour un questionnement sur des relations matrimoniales, et imposent un raisonnement reposant sur une définition individuelle. Leur problématique hérite des débats idéologiques ayant longtemps cherché dans l'évolution de l'importance des sentiments un signe de l'apparition d' "individus" en Chine contemporaine. Le second aspect essentiel à retenir est qu'elles observent que l'aspect "passionnel" *n'est pas* central dans les définitions qu'elles récoltent. Cadrer le raisonnement en fonction de cette modalité idéologique historiquement centrale ne peut qu'aboutir à un résultat négatif, finalement peu instructif. À cet égard, l'enquête ethnographique que j'ai conduite se distingue clairement, puisque j'ai systématiquement évité d'y importer mon propre vocabulaire, privilégiant toujours les questions et les mots de mes interlocuteurs. C'est dans ce cadre que la question du *xiāngqīn* est apparue, les évocations et les questionnements directs autour de l'amour y paraissent finalement assez marginaux, en dehors des discours consistant à interroger précisément la réalité de son existence en Chine.

II. UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DES RELATIONS PERSONNELLES

Les données statistiques examinées dans la partie précédente établissent un fait central : c'est la recherche d'un consensus qui caractérise le mieux le *xiāngqīn* en Chine contemporaine. Cet état de fait pose nécessairement la question du type de relations engagées par un mariage dans ce pays, et des relations de pouvoir au sein desquelles ils s'inscrivent. Ce caractère collectivement négocié du choix du conjoint lui donne une dimension politique. Un concept censé résoudre cette dimension stratégique des relations est souvent mobilisé dans les analyses de la société chinoise contemporaine, celui du « réseau social », qui souligne l'importance des « relations », qui sont formalisées par les études portant sur la notion chinoise de *guānxì* 关系. Je vais à présent revenir sur celle-ci afin d'en examiner l'utilité pour comprendre le *xiāngqīn*. Cette ultime étape est fondamentale, avant de suivre les transformations des processus de subjectivation[170] et enjeux politiques contemporains qui, pour moi, sont au cœur du phénomène, au dernier chapitre.

A) Penser par relation

Culture et politique

D'après une perspective historique fréquemment reprise, la Chine aurait pris la forme politique d'une société structurée en réseaux depuis l'antiquité, que l'importance que les textes législatifs et philosophiques classiques y accordaient aux familles est censée retranscrire. L'attention majeure accordée aux *guānxì* en Chine par les sciences sociales au cours des dernières décennies conforte, à première vue, cette analyse. Il faut cependant éviter, ici comme ailleurs, une lecture trop rapide de l'histoire, qui privilégierait systématiquement le repérage de continuités, souvent à partir d'éléments dispersés dans le temps et disparates par nature, aux éléments qui les contredisent. Dans cette optique, je reprends l'approche que j'ai déjà adoptée pour le terme de *xiāngqīn*, comme à propos de celui qualifiant le mariage du

170

> « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi » (FOUCAULT, 1984 : 1525).

point de vue féminin comme un « don », deux termes eux aussi très anciens. J'ai indiqué comment leur permanence (ou leur retour) n'impliquait pas qu'ils n'aient pas été très profondément renouvelés, et dans les sens qu'on leur prête et dans les pratiques qu'ils désignent. De manière similaire, les *guānxì* ne sauraient être simplement pensés comme un invariable de la Chine, au risque d'ignorer les ressorts bouleversés de l'histoire dans lesquels ils prennent sens aujourd'hui. Leur résurgence dans une société contemporaine où les questions de confiance sociale et de crise morale font partie des tensions quotidiennes du débat public ne saurait être considérée comme un phénomène purement autonome.

Au moins deux modalités d'analyse opposées de cette problématique paraissent envisageables. La première consisterait à chercher à repérer ce qui serait spécifique à la Chine dans le fait que l'époux ou l'épouse doive y être "recruté-e" en fonction d'enjeux pour une large part externes aux sentiments que les futurs conjoints s'accordent mutuellement. Dans ce cadre que j'appellerai par simplification "culturaliste", l'interrogation porterait alors sur l'identification d'une forme de "sinité", et sur la permanence des raisonnements qui guideraient les mouvements d'une hypothétique "âme chinoise"... De nombreuses raisons déjà évoquées me conduisent à révoquer cette perspective. Mais l'une d'entre elles doit ici être soulignée plus fortement : contrairement à une opinion répandue, le fait d'insister sur des critères matériels dans le choix de son conjoint n'est pas spécifique à la société chinoise. Il n'y a rien de particulièrement chinois dans le fait d'expliciter des critères matériels et sociaux comme critères privilégiés de choix du conjoint. Le mariage est une pratique sociale invariablement accompagnée d'échanges économiques socialement organisés, que ce soit par la dot, les banquets et les présents qui l'accompagnent, ou les avantages fiscaux accordés aux époux, et ce, à travers l'ensemble des sociétés humaines au sein desquelles cette institution sociale existe. Plus encore, toutes les grandes enquêtes historiques sur l'évolution du mariage à l'échelle internationale montrent que c'est au contraire plutôt le fait de prétendre ne pas prendre en compte des critères économiques dans le choix de son conjoint, et d'appuyer symboliquement le mariage sur une histoire d'amour indépendante de tout critère de choix socio-économique, qui est historiquement original et récent. Le caractère socialement homogame de l'immense majorité des mariages "d'amour" est cependant là pour rappeler que le fait de préférer présenter un mariage comme reposant sur une histoire sentimentale

uniquement ne change pas grand chose au fait que les individus tombent avant tout amoureux d'autres individus socialement et économiquement "compatibles" avec eux-mêmes.

La seconde modalité analytique que j'annonçais possible — celle que je choisis d'adopter — est à l'opposé de cette perspective culturaliste. Elle consiste à privilégier l'examen des enjeux et motivations explicités par mes interlocuteurs, plutôt que de rechercher dans leurs pratiques les ressorts invariables d'une culture intemporelle. Ce choix n'indique en aucun cas de ma part la volonté d'ignorer les logiques intellectuelles incorporées au nom desquelles les pratiques sociales se voient justifiées. Mais il s'agit de toujours prendre en compte de telles habitudes de raisonnements sans les défaire de l'histoire contemporaine dans laquelle elles s'inscrivent, puisque les individus qui y ont recours les transforment et les réinventent en permanence. Pour parvenir à cela, examinons en premier lieu comment est aujourd'hui pensée l'importance des relation personnelles en Chine.

À en croire la presse internationale, comme au vu des luttes intestines au cœur même du parti communiste dont quelques bruyants échos s'échappent de temps à autre, la société chinoise apparait comme connaissant aujourd'hui un niveau de corruption souvent qualifié en français "d'endémique". Par cette métaphore médicale sont désignés l'ampleur des avantages qu'accordent aux membres de leurs réseaux les personnes en ayant la possibilité, des rétributions sociales et économiques qu'ils s'approprient ou réorientent vers leurs affins, et dont cette société serait infestée au point de ne pas parvenir à s'en débarrasser. Avoir recours au registre médical de l'endémie revient ici à faire de cette corruption une sorte de mal tropical ou oriental spécifique, qui n'améliore en rien notre compréhension du phénomène. Cette nosographie du monde social suspend la question hors de tout régime d'intelligibilité qui nous soit accessible, et fait des Chinois les victimes d'une épidémie qu'eux-mêmes ne pourraient que constater, impuissants. L'idée — fataliste — d'une "culture" immuable sur laquelle reposent généralement ces descriptions (que l'on rencontre également en Chine) joue en quelque sorte ici le rôle d'une forme de génétique rhétorique. Elle essentialise le raisonnement en en faisant la résultante d'une forme d'ADN culturel. C'est l'un des principaux risques qu'il y a à refermer l'emploi du terme chinois de *guānxì* sur lui-même en le rendant à priori intraduisible, et définitivement externe à notre compréhension de la vie en société.

Présentés de cette façon, les *guānxì* sont une figure abstraite à la fois omniprésente, uniforme, et inexplicable. C'est cet écueil que je souhaiterais éviter.

Quand on parle de ces réseaux, de quoi parle t-on ? Pour s'écarter des rhétoriques culturalistes, une solution couramment adoptée consiste à qualifier de « corruption » les avantages qu'accordent à leurs proches les individus qui en ont la capacité (KIPNIS, 1997 : 148-149). Mais son défaut est à l'inverse d'adopter sur ces relations un regard disqualifiant, qui réfute a priori les interprétations bien différentes que ceux qui ont recours à ces réseaux personnels dans leurs échanges quotidiens pourraient privilégier (STEINMÜLLER, 2013 : 24). L'anthropologue Mayfair YANG défend par exemple l'idée inverse que ces échanges relèvent d'une forme de résistance à l'uniformisation et à l'égalisation des relations, parce qu'ils permettent de défendre une vision plus familiale — et féminine, écrit-elle — de la société, en résistant à l'État et au marché (YANG, 1994 : 321). Pour elle, ces réseaux fondent une « éthique familiale des relations ». On voit par là les extrêmes vers lesquels nous conduisent ces modes d'interprétation radicalement opposés. D'un coté (plus culturaliste), on parle de « résistance » et « d'éthique », de l'autre (plus universaliste) de « corruption », de « népotisme », de « clientélisme », ou encore de « favoritisme ». Aucune de ces interprétations divergentes ne fait justice à la diversité des pratiques et des attachements affectifs qu'ils recouvrent. Non que ces qualifications soient fausses, chacune d'entre elles est absolument valide du point de vue qui la fonde. Mais elles les réduisent à une simple alternative. D'une part, on pense ces phénomènes relationnels en fonction de la valeur négative que leur associe dans l'idéal le système républicain, puisqu'elles sont porteuses d'inégalités. D'autre part, on ignore au contraire combien ce « familialisme » « féminin » qui se voudrait un adoucissement des relations peut être vécu comme une injustice par tous ceux qui sont dépourvus de tels réseaux dans la société concernée. Ces qualifications ne valent qu'en fonction de systèmes de valeurs morales qui ne peuvent ni l'un ni l'autre recouvrir la totalité des conséquences engendrées par le fait de donner une importance essentielle aux réseaux individuels. C'est dans le caractère partiel de ces modalités d'explication que la complexité de ces phénomènes se dévoile. Et le risque est grand d'entrer dès lors dans des débats sans fin entre explication culturelle et explication par le contexte social. Il est d'ailleurs

rare que les tenants de ces justifications fondamentalement contradictoires parviennent à se convaincre mutuellement.

Éthique et grandeurs

Pour rendre compte de ces difficultés et tâcher de les dépasser, je voudrais m'appuyer sur un exemple tiré de ma mémoire personnelle, qui montrera les problèmes auxquels on peut se trouver concrètement confrontés dans l'analyse de ces questions. Lors de mon premier séjour en Chine, en 2005, alors que je discutais avec une jeune shanghaienne que j'avais rencontrée dans la province du Yunnan, sur les contreforts tibétains du sud-est de la Chine, l'une de ses remarques m'avait violemment interpelée. Discutant avec elle de la question tibétaine, elle m'avait affirmée d'un air évident que tous les individus n'avaient pas la même valeur, et que leurs valeurs relatives induisaient qu'ils se voient reconnus des droits spécifiques. Pour le jeune homme français que j'étais, éduqué selon l'idée que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits »[171], l'idée exprimée par cette jeune femme était fondamentalement choquante. Mais ma stupeur dépassait largement le cadre d'un désaccord intellectuel ou politique entre nous, elle mesurait plus clairement l'écart entre deux évidences. La conviction fondamentale qui était la mienne était la suivante : les humains étaient égaux quoi qu'il en soit, quelles que soient leurs différences et leurs spécificités individuelles. Ce caractère d'égalité était invariable en valeur, en genre, et en nombre. En un mot, la valeur de la vie était *indépendante* des personnes qui l'incarnaient. Elle était intrinsèque, universelle, et inaliénable. C'était une valeur attachée au fait d'être un humain en soi, un « droit naturel » et pré-social en quelque sorte. Même si l'historicité de ce mode de pensée ne pouvait m'échapper, celle-ci m'apparaissait comme le marqueur d'un « progrès » intellectuel, impliquant dès lors de ma part un jugement moral personnel, dans ce cadre difficilement escamotable malgré toute ma bonne volonté[172] (FASSIN D, 2006a : 321-322).

À mon interlocutrice cependant, cette idée paraissait fondamentalement « stupide », et l'évidence qu'elle affirmait était tout aussi certaine à ses yeux que ma conviction l'était pour moi. Pour elle, la valeur de chaque individu était intrinsèquement liée à ses qualités et à ses

---

171 Selon l'article 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

172 Sur le débat autour de la (contradiction) du particularisme universaliste du projet moral révolutionnaire de la France, et ses conséquences pour l'anthropologie, on consultera notamment AUGÉ, 1994 (chap.2).

propriétés sociales et personnelles, et non définie à priori de manière universelle. Toujours selon elle, ces droits contextuels n'étaient pas simplement liés aux qualités individuelles des personnes, mais également aux identités collectives auxquelles elles étaient rattachées. Une application positive de cette différentiabilité des droits individuels en Chine contemporaine est par exemple observable par le fait que les minorités ethniques s'y voient officiellement reconnues le droit d'échapper, au moins partiellement, à la planification des naissances qui touche en revanche invariablement les Chinois Han citadins, qui sont ethniquement majoritaires[173]. Cette exception était fondée sur l'appartenance ethnique, et pas sur le lieu de résidence, et a eut pour conséquence la revendication par certaines personnes officiellement Han d'une origine ethnique minoritaire, disparue de leurs papiers officiels depuis parfois plusieurs générations, pour bénéficier de ce droit. Il existe en Chine d'autres exemples très connus de l'application différenciée du droit en fonction du groupe d'appartenance. C'est le cas par exemple des droits de circulation et d'installation des personnes, qui diffèrent en fonction de l'origine, urbaine ou rurale, comme en fonction de situations locales particulières. Par le truchement du *hùkǒu*, des droits résidentiels spécifiques, acquis par la naissance et l'origine géographique familiale, sont attribués. Ils avantagent considérablement les citadins. Au contraire, leurs contemporains ruraux échappent eux plus aisément — en fonction d'exceptions définies localement — à l'obligation de n'avoir qu'un unique enfant. Ces droits que l'on pourrait qualifier de "communautaires", très combattus dans la France républicaine du XXIème siècle dont je provenais, n'avaient pu manquer de me heurter à titre personnel au cours de cette première expérience[174]. Mais à ce moment particulier, dans la conversation que je tenais alors avec cette jeune femme, c'était la coexistence de deux opinions opposées mais respectivement persuadées de leur caractère évident qui se révélait intéressante pour l'anthropologue que je cherchais à devenir, plutôt que les contenus de nos opinions respectives.

Les débats connus au sein de la société chinoise montrent que, même si certaines modalités de raisonnement y connaissent des traits dominants tels que celui-ci, la possibilité

---

173 La règle a depuis évolué à plusieurs reprises. Le gouvernement cherche aujourd'hui à progressivement augmenter le taux de natalité des populations urbaines. La règle diffère cependant toujours en fonction de la région et de l'appartenance ethnique.

174 Pour connaitre le point de vue culturaliste d'un défenseur non-chinois de ces droits différenciés supposément issus de la pensée confucianiste, on peut consulter Daniel A. BELL (2008 : 85-90). Nul besoin de préciser que je suis fondamentalement en désaccord avec l'approche de cet auteur.

d'une pensée différente n'y est pas ignorée. Les remises en cause des injustices flagrantes découlant du système de droits résidentiels établis par le biais du système du *hùkǒu* y ont d'ailleurs pris depuis quelques années une importance grandissante, qui prouve que la logique égalitariste n'y est en rien étrangère. Que ce thème puisse apparaitre occasionnellement comme une question de justice ou d'injustice, même si ce raisonnement sur ce point n'est présent que de manière marginale, montre bien que les « évidences » les plus triviales n'y sont pas sans contrepoint. Et le débat opposant universalisme et particularisme ne surgit pas de l'étranger. Il est présent en Chine depuis une époque très ancienne, notamment via l'école de pensée dite des « légistes », souvent considérés comme radicalement inflexibles du fait de leur défense d'un juridisme dont on a parfois pu considérer qu'il annonçait des formes d'autoritarisme ultérieures. Loin de moi, donc, l'idée d'enfermer la société chinoise dans un culturalisme primaire, en rattachant l'argument de mon interlocutrice à une forme de tradition intellectuelle monolithique. La société chinoise débat de ces questions, et le nier n'aurait pas plus d'intérêt que de dénier que certaines modalités d'analyses y aient gagné une influence historique décisive.

En anthropologie, ce débat n'a rien de nouveau non plus. On le rencontrait par exemple déjà au cœur des questionnements autour des notions d'égalité et de justice examinées par Mary DOUGLAS dans son travail sur les institutions, lorsqu'elle notait que :

> « Quand des individus sont en désaccord sur des questions de justice élémentaire, leur conflit devient complètement insoluble s'il met en jeu des institutions fondées sur des principes incompatibles. Plus le conflit est grave, plus il est utile de comprendre quelles sont les institutions qui mènent toute la réflexion. L'exhortation à la justice ne sert [ici] à rien, ni les lois contre la discrimination » (DOUGLAS, 2004 (1986) : 172).

En sciences sociales, nombreuses sont les analyses à s'être questionnées sur les modalités sous-jacentes aux jugements et aux évaluations que chacun attache aux événements de sa vie. Ce que Mary DOUGLAS fait ici en parlant d' « institutions » n'est pas sans lien avec ce que fait Erving GOFFMAN (1986 [1974]) en parlant de « cadres » ni de ce que font BOLTANSKI et THÉVENOT (1991) en parlant de « cités » et de « grandeurs ». Ces différentiations légales entre individus, qui donnent naissance à des droits différenciés, s'inscrivent dans une logique similaire à celle consistant à considérer qu'un individu est

identifiable aux réseaux sociaux par lesquels il se qualifie socialement. Dans les nombreuses discussions que j'ai eues au cours des années suivantes avec des amis chinois, mais aussi avec des amis français qui apprenaient tout comme moi à vivre en Chine, l'écart entre la forme de logique universaliste que j'avais adoptée à priori dans cette première conversation, et la forme de logique d'identification relationnelle adoptée par cette amie shanghaienne s'est souvent manifesté. Le thème de la corruption, unanimement réprouvée en Chine, provoque la plus grande gêne lorsque la conversation prend un tour concret. En particulier s'il y est question des avantages dont on bénéficie grâce aux relations familiales ou personnelles. « Comment faire... ? », s'interroge parfois de manière un peu naïve — je l'ai vu à plusieurs reprises à Pékin comme à Chengdu — un professeur chinois devant sa classe d'étudiants étrangers, en discutant de ces questions avec eux. « Quand un neveu ou une nièce vient nous demander un soutien [pour un emploi, un avantage…], on ne peut quand même pas refuser une aide à sa propre famille, non... ? ». D'une manière similaire, l'individu initialement allogène à l'univers social chinois apprend progressivement que pour négocier un tarif raisonnable pour à peu près n'importe quel produit qu'il souhaiterait acheter sur un marché, il faut d'abord nouer une relation avec le marchand. C'est à dire s'asseoir avec lui pour bavarder, partager un thé, discuter, se présenter, et établir une relation de plus long terme en revenant voir celui-ci la fois suivante, plutôt que d'aller voir un concurrent différent à chaque fois. Sinon, même s'il connaît le tarif auquel devrait lui être vendu le produit qu'il souhaite acquérir, le client risque de s'entendre dire : « Oui, c'est le bon prix. Mais pourquoi te le donnerais-je à ce tarif ? Je ne te connais pas. Quand tu reviendras, peut-être... », comme cela m'est arrivé.

Mots-valises : digression autour du "confucianisme" et de la "piété filiale"

Si discuter cette question est indispensable, c'est car les recherches sur la famille et sur la parenté en Chine sont presque toujours envisagées au jour d'une pensée traditionnelle, qui revient souvent à la manière d'un leitmotiv : celle de Confucius, ou tout du moins des usages (pluriels) que certaines traditions font ou ont faits de son personnage et des textes qui lui sont attribués. Ainsi, si ma recherche sur l'entrée dans la vie conjugale en Chine urbaine contemporaine pourrait apparaître comme conduisant nécessairement à une interrogation sur la question des sentiments, le survol de la littérature scientifique sur l'Asie orientale que j'ai présenté au premier chapitre montrait que c'est presque le contraire qui était vrai. Nombre

d'enquêtes et d'analyses sur le monde sinisé présument ou concluent au caractère secondaire des affects dans les relations de couple en Chine, car l'attention portée à la lignée familiale, aux parents et aux ancêtres, tout autant que les enjeux de prospérité sociale et de développement du prestige des familles, l'emporteraient largement sur la conjugalité, la sentimentalité, et la notion d'amour — qui n'y ferait pas sens.

Cet aspect, peut-être un peu abscons pour les non-spécialistes de la Chine, s'éclairera sans doute si l'on rappelle que les références faites au confucianisme, au légisme, ou au taoïsme, ont dans la pensée politique chinoise une importance symbolique équivalente à celle qu'ont chez nous les références à l'expérience démocratique en Grèce ancienne, au platonisme, ou en encore au christianisme[175]. Les recherches sur les questions familiales en Chine conduisent en effet à lire beaucoup de textes évoquant de manière très générale la place du confucianisme dans le monde sinisé, comme si des citations de deux millénaires pouvaient en soi expliquer des pratiques contemporaines[176]. L'habitude qu'on y trouve parfois de tout adosser à cette école de pensée appelle la discussion, car si ces analyses peuvent se révéler être intellectuellement très efficaces, elles offrent aussi des clés d'interprétation trompeuses. Et ces questions sont de première importance à l'heure où le PCC se réapproprie la figure de Confucius qui avait jusqu'alors été, depuis le début du siècle dernier, voué aux gémonies. Alors que des recherches passionnantes signalent aujourd'hui la résurgence de cette figure historique, ses manipulations politiques, et l'émergence de nouvelles formes idéologiques de confucianismes[177], il est essentiel d'éviter de faire un usage naïf des termes qui y renvoient, en rappelant sans cesse les dynamiques politiques qui sous-tendent son usage.

L'importance des familles et de la parenté, auxquelles le système des examens mandarinaux donnait un caractère central dans la Chine impériale, et à partir desquelles le développement économique rapide se serait récemment déployé (THORNTON & LIN, 1994 : 25) ont ainsi depuis longtemps trouvé une place centrale dans les recherches sur l'organisation

175 Mon travail étant sans rapport avec celui d'une histoire des idées, l'on comprendra bien ici que l'objet du questionnement que je développe porte uniquement sur les usages explicatifs qui sont fait du "confucianisme", et pas sur l'histoire des écoles de pensée qui y sont attachées.

176 L'exemple du proverbe « *sānshí ér lì* 三十而立 (À trente ans, il faut être indépendant) », précédemment analysé au troisième chapitre, avait déjà montré les problèmes que tendent à ignorer ces usages.

177 Voir les travaux de Nicolas ZUFFEREY (2007), Sébastien BILLIOUD & Joël THORAVAL (2009 & 2014).

du pouvoir dans la société chinoise. Ce récit analytique fixe son point d'origine dans la construction de l'État impérial par l'empereur QIN Shihuang au troisième siècle avant notre ère. Il montre l'établissement d'un État centralisé qui prend le contrôle d'un immense territoire en encadrant, normalisant, et unifiant par la coercition les mœurs et les coutumes des populations qu'il contrôle. D'une certaine façon, le pouvoir invente et crée alors le « peuple » qu'il unifie par la coercition sous sa juridiction. Dès lors, l'importance accordée par le gouvernement et par les codes pénaux aux familles est en Chine systématiquement pensée comme un instrument du pouvoir central. Les sentiments apparaissent alors toujours comme un objet de contrôle ou de répressions. Sans doute faudrait-il faire l'histoire du jeu de ces rapports de force, de l'établissement de ces « technologies de pouvoir » progressives, sous-jacentes, que sont les institutions de contrôle, d'unification des techniques et des mœurs, d'encadrement et de gestion de la population, d'administration, et de discipline, qui se mettent alors lentement en place et qui permettront à l'État impérial de préserver sa mainmise sur l'immense territoire chinois avec une continuité temporelle exceptionnelle durant deux millénaires (GRANET, 1994 [1929]). À condition de ne pas oublier que le récit de cette continuité historique lui-même est fictif, puisqu'il est composé et martelé par les tenants le pouvoir, qui assoient de cette façon leur puissance dans la continuité de celle de la dynastie précédente, qu'ils ont pourtant dû auparavant renverser par des luttes qui n'eurent certainement rien de pieuses.

Dans les travaux des spécialistes de l'Extrême-Orient chinois, le sentiment filial (*xiào* 孝) est apparu très tôt comme le principe fondateur du politique à travers l'ensemble du monde sinisé. Le modèle du pouvoir étatique est symboliquement pensé comme étant celui de la parenté. La prolongation contemporaine de ces modalités relationnelles est un poncif de ces travaux, où la "piété filiale" parait parfois tenir lieu d'explication en elle-même. Ainsi, une scène intéressante pour les sentiments moraux qu'elle engage est relatée par une anthropologue sino-américaine, ZHENG Tiantian, dans un travail récent, par ailleurs admirable. Celle-ci raconte l'histoire d'une jeune femme originaire d'une campagne pauvre du Nord-Est de la Chine, vivant de la prostitution dans la ville portuaire de Dalian. Dans son récit, on voit la jeune femme retourner auprès de ses parents âgés, et prendre grand soin de son père, dont on apprend qu'il avait tenté de la tuer deux fois au cours d'accès de colère lorsqu'elle était enfant, car il n'avait eu que des filles alors qu'il aurait souhaité un fils. « Je

suis ta fille — N'est-il pas naturel que je fasse cela pour toi ? », déclare-t-elle à celui-ci, malgré tout, en nettoyant ses pieds à présent qu'il est âgé (ZHENG T, 2009 : 147-148). L'auteure y lit une survivance continue de la valeur filiale ancestrale reçue de l'éducation confucianiste. Les larmes du père devant la « piété » de cette fille qu'il avait maltraitée alors qu'il était dans la force de l'âge pourraient être à mes yeux interprétées autrement qu'en fonction d'une codification culturelle de la relation interpersonnelle, qui fonctionnerait selon un mode désespérément circulaire. C'est cependant l'explication qu'en propose ZHENG Tiantian, paraissant ainsi provisoirement dénier leur réflexivité à ces jeunes femmes, alors qu'elle les en requalifie par ailleurs en en faisant les agents de la modernité. Évoquer ici la piété filiale n'est pas une explication suffisante en elle-même. Un peu à la manière dont Jean BAZIN, s'interrogeant sur la croyance, écrivait que « plus qu'il n'en suppose, le rite crée de la croyance » (BAZIN, 2008 : 391), on pourrait dire que la forme de respect moral ritualisé que représente la piété filiale « crée » elle aussi des sentiments, dont la sincérité n'est pas pour autant en cause. Il semblerait opportun de traiter ensemble les sentiments qui s'expriment dans ces relations et la répartition sociale du pouvoir individuel qui y existe de manière coordonnée, plutôt que d'y lire des figures morales isolées.

Quelle place devons-nous accorder aux sentiments individuels engagés au cœur des valeurs spirituelles propagées par ce que l'on désigne sous le nom de "confucianisme" ? Comment les analyser sans réifier les figures morales sur lesquelles ils s'appuient ou au nom desquelles ils s'engagent ? D'autres auteurs ont cherché à résoudre ces questions. On trouve par exemple une possibilité de dépassement de ces interprétations traditionnelles abstraites dans l'exemple suivant. Au Việt Nam, l'anthropologue TRUONG Huyen Chi s'appuie sur le travail du philosophe Charles TAYLOR et sur son concept d'« imaginaire social », afin de sortir de la figure théorique de la piété filiale pour s'intéresser plutôt aux tensions émotionnelles qui s'engagent non seulement au sein des familles vietnamiennes auprès desquelles elle travaille, mais également d'une manière intériorisée par chacun de leurs membres. L'auteure décrit la vie quotidienne de grands-parents ruraux en charge de leurs petits-enfants, car les parents de ceux-ci partent pour gagner leur vie en ville la quasi-totalité de l'année, selon une situation très proche de celle de nombreux travailleurs-migrants (*míngōng* 民工) de Chine contemporaine. Dans son approche, la piété filiale disparaît derrière un ensemble de relations

et d'intérêts contradictoires que les individus doivent concilier. On y voit des grands-parents extrêmement actifs, se mettant au service de leurs enfants. Ils tirent de la joie du travail qu'ils fournissent, même si celui-ci est loin d'être reposant. L'emploi du temps très serré des horaires de leurs petits-enfants montre également la façon dont s'organise l'échange, et le travail intense qu'ils doivent fournir pour la survie quotidienne de leur famille tout comme pour leur réussite future. Les sentiments interpersonnels qui s'y articulent révèlent dès lors bien plus sur l'économie politique et morale au sein de laquelle prennent corps leurs existences que sur une valeur abstraite telle que la « piété filiale » (TRUONG, 2009 : 314). La description de leurs relations quotidiennes, du contexte socio-politique dans lequel elles s'opèrent, et des sentiments qui s'y engagent, nous permettent de comprendre la vie réelle de ces individus et les logiques qui les fondent, sans se limiter à l'explication "magique" d'un concept pluri-millénaire. Observer les rapports inter-individuels concrets entre eux permet alors d'éviter l'écueil déréalisant de l'évocation de figures morales abstraites arbitrairement réifiées telles que celle du "confucianisme". En rendant à l'éthique confucianiste — ou à la piété filiale qu'elle serait supposée fonder — son caractère de pensée sociale et politique, en examinant les rapports sociaux qui s'y voient rattachés, on évitera de leur donner une fonction téléologique et de les isoler arbitrairement du contexte historique.

Les pluriels du confucianisme

Le premier aspect à rappeler pour nous permettre d'avancer sur cette question est que, d'une certaine façon, le "confucianisme" n'a pas en soi d'existence réelle. Il est indispensable de distinguer en premier lieu Confucius, un personnage historique au caractère incontournable, de ce que des habitudes intellectuelles aujourd'hui très ancrées nous conduisent à regrouper sous le terme très vague de "confucianisme" (TU, 1998 ; ZUFFEREY, 2007). Car, et c'est bien là un paradoxe essentiel, ce terme lui-même n'existe en tant que tel dans aucun des pays du monde sinisé. En chinois, ce que l'on désigne ainsi hors de Chine se dit *rújiā* 儒家, un terme composé de deux caractères : *rú* 儒, qui désigne les "lettrés", ou les mandarins, c'est à dire — en Chine impériale — les titulaires du pouvoir administratif ; et *jiā* 家, qui signifie principalement "famille" mais désigne ici une "école de pensée". L'écart est donc important entre l'idée d'une philosophie basée sur un penseur unique (le "confucianisme") ; et la désignation des codes intellectuels sanctionnés par des grades

académiques donnant accès à la carrière mandarinale (le mot chinois *rújiā*). Dans un cas, c'est d'abstraction philosophique qu'il s'agit. Dans l'autre, de gouvernement civil et d'administration, d'enjeux de pouvoir et de maîtrise de codes sociaux et intellectuels politiquement définis comme légitimes. Le terme de "confucianisme" n'est donc pas "chinois". Il correspond au processus d'identification externe d'un ensemble d'éléments sociaux et moraux considérés comme caractéristiques du monde chinois, et projetés sur la figure d'un penseur ancien. Comme si — en Chine — des intellectuels « occidentalistes », des historiens, et des anthropologues, s'entendaient pour caractériser l'ensemble du monde « occidental » par le terme d'« aristotélicien », ou de « jésus-christique », et définissaient à partir de ces figures morales une « pensée occidentale » ou encore « européenne » normative, unique, et uniforme (travail que font d'ailleurs parfois fort bien les idéologues conservateurs[178]). On comprend tout le sens et le succès qu'auraient ces images. Oui, l'enseignement d'Aristote fut central dans le développement de la philosophie scolastique européenne. Oui, la christianisation est une figure décisive de l'histoire du monde occidental[179]. Mais non, celui-ci ne peut pas être simplement désigné comme « aristotélicien » ni « chrétien ». Non, une figure religieuse ou morale ne suffit pas à subsumer l'histoire. Si les choses étaient aussi évidentes, il nous faudrait faire avec une évaporation ou une fin de l'histoire qui, justement, n'a jamais eu lieu. Il faut donc en permanence garder à l'esprit que le terme de "confucianisme" est en soi un diagnostique, historiquement et moralement situé, et provenant de l'extérieur de la Chine. Son utilité en tant que concept intellectuel ne peut faire sens que si nous prenons garde à ne le penser que sur un mode profondément dynamique et pluriel, en résistant explicitement au risque d'en produire la moindre réification.

Le confucianisme est une qualification externe, inscrite dans l'histoire politique moderne des échanges établis dans un cadre semi-colonial. Et c'est avant tout un courant de pensée, ou un type de discours, qu'elle désigne et caractérise. Ces étiquettes ont une, voire des histoires. Ce que l'on désigne sous le terme de confucianisme est pluriel, dense, et connaît des écoles d'interprétation parfois radicalement opposées (ZUFFEREY, 2007 : 77). Des courants

178 Notamment en insistant sur les valeurs familiales chrétiennes de nos sociétés, comme le rappelle judicieusement Neil J. DIAMANT à propos du cas américain (DIAMANT, 2000 : 1-2).

179 Pour autant que parler de « monde occidental » d'une manière aussi générale fasse réellement sens, ce qui pose également question, tant la généralité de ces abstractions culturelles tend à masquer la complexité, la diversité, et l'épaisseur, de la vie intellectuelle des sociétés ainsi qualifiées.

entiers de la société l'ignorent par ailleurs complètement. On en fait au quotidien, un peu selon le mode que décrivait Michel FOUCAULT à propos des « retours à » MARX ou à FREUD (FOUCAULT, 1969a : 832-837), des usages discursifs très divers. Le confucianisme ne forme en aucun cas une pensée unique, même si certains des personnages qu'on y rattache se prêtent volontiers à ce dogmatisme. Il n'explique par ailleurs ni les pratiques sexuelles, ni les pratiques matrimoniales, ni la position sociale des femmes dans le monde chinois (KO, 2005 : 138 ; ZUFFEREY, 2003 : 207-213). Le confucianisme n'est pas même un événement clairement identifiable dans l'histoire de la pensée en Chine. Le procès de sa désignation externe en fait plutôt un outil analytique d'interprétation morale dédié au monde sinisé, qui ne saurait se confondre avec les éléments hétérogènes dont il organise la cohérence en les regroupant et les désignant ensemble. Rejeter le caractère dogmatiquement univoque de l'usage abstrait qui est parfois fait du terme de "confucianisme", ne signifie donc en rien dénier l'importance des traditions morales qui y sont rattachées, mais plus simplement les replacer dans des contextes historiques et sociaux différenciés, penser leurs évolutions, leurs transformations, et leurs écarts. C'est enfin l'examiner sans oublier la place que lui donnent les figures intellectuelles qui le désignent comme leur adversaire rhétorique, comme ce fut le cas des intellectuels communistes chinois durant l'essentiel du vingtième siècle. C'est finalement lui rendre explicitement son caractère et sa portée politique.

Critiquer l'analyse de différences de comportements par des données culturelles uniformisantes et simplifiantes comme le confucianisme n'est pas en soi particulièrement innovant, et a été mieux fait ailleurs par d'autres (SAÏD, 1978). Dès 1994, l'anthropologue américaine Susan GREENHALGH avait identifié clairement les risques de cette propagation culturaliste d'un « roman de la famille chinoise » (GREENHALGH, 1994 : 750) sur laquelle était fondée discursivement l'explication de l'essor économique taiwanais des années 1980. Soulignant la nécessité de « désorientaliser la firme familiale chinoise », elle montrait les « manipulations » des traditions sur lesquelles se fondait l'explication de ces succès économiques. Elle mettait en évidence comment et pourquoi le recours à la main d'œuvre familiale y était si fort : par le contexte d'une compétition internationale difficile, par la minimisation imposée des coûts de production, et du fait de l'exclusion du système bancaire de nombre d'entrepreneurs. Elle montrait que, sous couvert d'un « mythe de l'harmonie » ou de discours culturels fleurant bon l'auto-orientalisme, c'étaient des politiques clairement

conservatrices et inégalitaires qui étaient établies. Elle faisait surtout la démonstration de la façon dont ces usages — intéressés — d'arguments culturalistes masquaient concrètement des relations de pouvoir intrafamiliales.

Ces formes d'analyse qui renvoient la compréhension du présent à une littérature ancienne d'idéalisation de l'Orient — ou à ce que l'on désigne à propos d'autres univers culturels sous l'expression de « mythe du bon sauvage » — arrange paradoxalement toutes les parties, en s'inscrivant dans le droit fil de rhétoriques sur l'altérité dont l'histoire est déjà fort ancienne (CHENG (dir.), 2007 : 7-12) et en permettant de justifier au nom de la culture des politiques inégalitaires et conservatrices. L'invention et la construction de « communautés morales » (FASSIN D, 2009 : 1264), ou de « communautés imaginées » (ANDERSON, 2006 [1983]), par leur caractère dépolitisant, posent des problèmes conséquents. En particulier lorsqu'elles servent à justifier des écarts de groupe à groupe au lieu de permettre un échange intellectuel de personne à personne, et surtout lorsqu'elles attribuent à ces écarts un caractère irréductible et insurmontable, tout en refermant l'échange par l'affirmation de leurs équivalentes dignités respectives. En procédant ainsi, en renvoyant les opinions et les valeurs à un ailleurs de la "culture" ou de la métaphysique qui les rend réciproquement inaccessibles, on interdit plus qu'on autorise le dialogue. Le fait d'opposer symboliquement un Occident — que celui-ci soit défini comme "chrétien", "libéral", ou "rationaliste" — à une Chine ou un Extrême-Orient "confucéen", ne signifie pas simplement renforcer le sens de deux "camps" moraux supposément contraires, c'est aussi arbitrairement unifier ces camps derrière la bannière d'une ligne dominante. Le confucianisme doctrinal imposé à l'époque impériale a bien moins à voir avec Confucius ou avec la Chine en général qu'avec les milieux qui l'ont installé comme doctrine pour conforter leurs positions sociales et leurs pouvoirs. Durant le millénaire au cours duquel l'empire chinois a dominé le Việt Nam, il y a ainsi été clairement imposé les valeurs dites "confucianistes", qui jouaient le rôle d'une politique d'assimilation du peuple vietnamien colonisé (NGUYEN, 1998). De même, lorsque près de deux millénaires plus tard, la dynastie Mandchoue des Qing établit son pouvoir sur la Chine et se réapproprie le confucianisme, c'est pour « transformer consciemment et ingénieusement l'enseignement confucéen en une idéologie politique, un véritable mécanisme de contrôle symbolique » (TU, 1998 : 31). La même formule pourrait s'appliquer à l'utilisation du néo-confucianisme en Corée, quelques siècles auparavant, sous la dynastie Chosŏn. La résurgence de discours

philosophiques et politiques confucianistes en Chine contemporaine, qui provoquent débats et controverses, montre à l'évidence que le politique n'a pas totalement disparu dans le retour d'une figure de Confucius qui avait été vouée aux gémonies au cours des décennies précédentes.

Il faut cependant dépasser ce premier niveau de critiques. Et noter qu'adopter les présupposés d'une école de pensée ou d'une autre signifie aussi s'inscrire dans un face à face binaire entre des ensembles d'éléments moraux fictivement unifiés et opposées (FABIAN, 2006 [1983] ; GREENHALGH, 1994), qui ne fait pas sens dans le monde réel. En acceptant une dualité Occident/Chine, que fait-on des peuples voisins de la Chine et de leurs discours sur celle-ci ? Que doit-on faire des récits que les Coréens, les Japonais, les Vietnamiens, les Tibétains ou les Mongols font de leurs relations avec le voisin chinois, avec la dite pensée "confucianiste", sur la manière dont elle leur a été imposée ou dont ils se la sont appropriés ? Que fait-on des discours des dissidences, des opposants, des minorités, des sectes qui sont "millénaristes" ou "révolutionnaires" selon qu'elles perdent ou gagnent leur bataille contre les pouvoirs en place ? Quelle est la bonne version de l'histoire ? Faire de la Chine et de l'Occident des miroirs inversés comme c'est trop souvent le cas n'est en rien satisfaisant. Cette confrontation virtuelle est intellectuellement stérile. Car "la Chine" ne possède évidemment pas le caractère univoque que le gouvernement chinois voudrait lui prêter, et au jeu duquel des auteurs conservateurs comme Daniel A. BELL choisissent de se laisser prendre. Les rhétoriques unificatrices recouvrent sous le jour d'une indivisibilité culturelle supposée des conflits idéologiques, politiques, et territoriaux, qu'il semble difficile de ne pas voir. Si le gouvernement chinois insiste auprès des ambassades étrangères pour qu'elles admettent expressément le principe « d'une seule Chine » ("一个中国"原则), c'est bien en premier lieu parce qu'il s'agit d'un enjeu politique (à l'égard des revendications autonomistes ou indépendantistes du Tibet ou de Taiwan). De la même façon, ce qu'on désigne — de manière non moins vague — sous le terme d'Occident ne saurait se voir réduit aux « États-Unis » ou à « l'Union européenne », qui sont déjà à eux seuls des pluriels qui ne se suffisent pas[180].

---

180 Daniel A. Bell renvoie ainsi constamment face à face « libéralisme » occidental, et « confucianisme » chinois. Il accepte ainsi explicitement — et très étonnamment de la part d'un canadien que l'on pourrait penser mieux informé — cette opposition rhétorique entre USA et Chine, en la reprenant constamment, malgré les limites singulières qu'elle engage sur la compréhension que nous pouvons avoir du monde contemporain (BELL, 2008 : 3). Anne CHENG (2007 : 7-12), comme THORAVAL & BILLIOUX (2009 : 29) regrettent aussi cette opposition rhétorique, assez courante en Chine contemporaine, qui tend à réduire l'Occident supposé aux Etats-Unis.

Comme l'ont si bien montré les travaux d'Anne CHENG, l'idée même de pensée "chinoise" ne peut faire sens que si nous limitons explicitement celle-ci à une « tradition d'invention de la tradition » (CHENG, 2007 : 159). C'est à dire à un ensemble d'institutions sociales et étatiques qui créent, entretiennent, et prolongent politiquement un État historique, et à l'égard desquelles nous devons nous défaire de toute naïveté culturelle globalisante, qui conduirait à confondre la "population" chinoise — dans toute son hétérogénéité — avec l'idée politique, identitaire et réifiante, de l'existence d'un "peuple" chinois. Dès lors, il nous faut absolument sortir des logiques dialogiques d'ordre binaire (CHENG (dir.), 2007 : 9), qui opposent des figures de discours idéaux, et, au contraire, entrer enfin dans des dialogues pluriels, où la tension ne soit plus bi-directionnelle mais gagne de nouveau l'épaisseur et la souplesse des multiples que contient nécessairement un réel qu'aucun paradigme ne saurait abolir (FASSIN D, 2010 : 196). Les questionnements politique, philosophique, et anthropologique, se rejoignent ici, et nous aurions tort d'accepter les apparences en considérant que la Chine est confucianiste, sous le prétexte que ceux qui sont autorisés à en parler le disent, et que nul ne semble contester cette affirmation parmi l'immense majorité de ceux qui se contentent de ne pas en parler. La Chine réelle n'a sans doute aucun des uniformes moraux dont on aimerait la parer. Elle est plurielle, composite, complexe, et les discours de ceux au pouvoir qui affirment le contraire sont avant tout des discours qui leur sont utiles. L'ignorer serait incontestablement choisir d'écarter tous ceux dont tel n'est pas le souci.

Pourquoi cet aparté ? Pour signifier qu'aucun nominalisme ni aucune philosophie n'explique en soi les pratiques du *xiāngqīn*. Et qu'il nous faudra donc aller chercher ailleurs notre compréhension des transformations actuelles de cette institution sociale. Ni le confucianisme ni la piété filiale ne sauraient expliquer en eux-mêmes les difficultés à l'entrée en relation directe que paraît révéler le *xiāngqīn*, et ce, même si les logiques qui nouent ces économies morales font système. Si une figure théorique référentielle du confucianisme se développe aujourd'hui, c'est à ce mouvement historique, au sens et aux usages qui en sont fait par ses acteurs, aux débats et arguments de ceux qui s'y opposent, ou simplement le contournent, qu'il semble opportun de s'intéresser. Il ne s'agit en tous cas pas de légitimer une position intellectuelle dont le caractère politique est indiscutable, en validant avec elle les justifications historiques que ses acteurs lui donnent.

Ce contexte a bien sûr déjà été soulevé et souligné par de nombreux acteurs. Martin King WHYTE a montré comment la figure de Confucius et du "confucianisme" étaient mis au service du développement économique, et d'un renouvellement des sources intellectuelles de la légitimité politique nationale, auxquelles la doctrine marxiste malgré tout toujours officiellement en vigueur ne répond plus (WHYTE, 2003 : 13). En observant cette reconstruction idéologique d'une forme de familialisme social fondée sur les ressors culturels d'une "sinité" réinventée (ZHANG E, 2007), on évite alors le piège de l'invention du confucianisme en tant qu'abstraction au caractère univoque. Il est dès lors possible de montrer qu'il s'agit — pour partie au moins — d'une idéologie en transformation dont on se sert, plutôt que d'une figure immobile de la pensée chinoise archaïque (JI, 2008 ; BILLIOUX & THORAVAL, 2009).

Lorsque l'on s'aventure à discuter ces aspects, on se heurte souvent au risque de leur donner une tonalité culturelle très « clichée », qui tend à uniformiser les faits pour en permettre le débat. Ce risque "relativiste" est le même que celui auquel nous nous exposons si nous admettons des modalités de réflexion comme automatiquement valides dans le contexte de leur émergence (DOUGLAS, 2004 [1986] : 166). Le fait qu'elles soient localement débattues échappe alors à l'observation. Si les *guānxì* ou le *xiāngqīn* ont des conséquences en termes politiques, il faut rendre compte de la façon dont ces pratiques sont discutées et sujettes à controverses en Chine-même. Les qualifier de "corruption", considérer cette corruption comme « endémique », et oublier ainsi qu'elle s'inscrit dans une histoire contemporaine pour le moins complexe, est trop simple. Cela signifie en effet considérer nos interlocuteurs chinois comme naïfs, ou les penser incapables de discuter par eux-mêmes des problèmes induits par ces formes de relations. Le chapitre prochain, qui examinera le *xiāngqīn* en regard des enjeux moraux de la Chine contemporaine, montrera au contraire l'importance primordiale qu'il y a à prendre en considération les débats qui y sont conduits sur ces questions.

> « Ceux qui viennent en Chine à la recherche de faits n'ont pas besoin de partir à la chasse aux informations cachées. Ils peuvent découvrir nos problèmes sur la place officielle ou par nos publications. Bien sûr, parfois, les positions défendues officiellement ou dans nos publications peuvent se révéler fausses, mais la tendance générale peut y être repérée. Quand nous encourageons les bons éléments à faire la critique des mauvais, cela signifie assurément qu'il y a des

> choses qui ne vont pas, et que même celles qui vont bien sont loin d'être parfaites » (ZHOU Enlai, cité in JACOBS, 1979 : 238).

Ainsi s'exprimait ZHOU Enlai, le premier ministre de MAO, dans une interview accordée au journaliste américain Edgar SNOW EN 1964. On est bien entendu en droit de lire ici le refus de la conduite d'enquêtes journalistiques — ou scientifiques — indépendantes qui, venant du premier ministre d'un pays non-démocratique, n'étonnera pas. Pourtant, ces propos énoncent un fait sur la société chinoise que nous ne pouvons pas éliminer : les débats, les critiques et la subversion y existent assurément. Les journaux de Chine contemporaine en sont en tous cas remplis. Nul doute, la critique publique prend le plus généralement un caractère détourné, en évitant de briser trop explicitement les tabous et les consensus. Mais, pour leurs lecteurs, les critiques chinoises de l'état du pays sont explicites. Tout simplement parce que lorsque critiquer ouvertement implique explicitement de mettre sa position sociale ou professionnelle en risque, la moindre allusion aux problèmes du pays et les risques de déplaire que prennent leurs auteurs sont d'autant plus débattus par leurs lecteurs. Là encore, il faut comprendre que la culture est en premier lieu une histoire de formes et non de contenus. Tout le monde peut comprendre les luttes politiques de la Chine d'aujourd'hui, qui ne sont pas d'une originalité extraordinaire. Cela n'interdit pas pour autant d'observer que la forme que celles-ci prennent risque d'échapper à ceux qui ignoreraient les références communes auxquelles celles-ci renvoient. Croire la société chinoise simplement soumise aux désiderata de ces gouvernants juste parce que nous ne nous reconnaissons pas dans les modalités et les termes du débat qui y a lieu est un contresens. Le dynamisme de la presse chinoise nationale n'est depuis bien longtemps plus à prouver, notamment par des hebdomadaires comme le *Nanfang Zhoumo* ou *Caixing*, connus pour leurs enquêtes et les polémiques qu'elles manquent rarement de déclencher. Si ces critiques se rencontrent dans l'espace médiatique, elles sont loin de s'y cantonner, et leur prégnance est bien plus forte dans les conversations quotidiennes. Les enjeux autour des places respectives à accorder aux sentiments et aux conditions matérielles, les critiques à l'égard des jeunes femmes à la recherche d'une « marmite » ou « courant après l'argent » (*bàijīn nǚ* 拜金女) que nous avons rencontrées aux précédents chapitres... Tous ces débats et interrogations réflexives sur les différentes modalités du *xiāngqīn* sont des reflets concrets des questions que l'importance du statut social et des relations en Chine contemporaine engagent.

B) De la culture des guānxì à l'identification relationnelle des autres

La manière dont les relations inter-individuelles, exprimées par le concept chinois de *guānxì*, seraient en Chine l'objet d'enjeux omniprésents, en particulier par l'interdépendance entre le monde politique et le monde des affaires, a été au cœur d'analyses nombreuses au cours des dernières décennies, notamment parce que l'ouverture du monde économique chinois rendait la compréhension et l'intégration de ces réseaux indispensable aux hommes d'affaires (principalement occidentaux) qui souhaitaient profiter de cette opportunité pour développer leurs activités dans ce pays. Le mode d'entrée utilitariste qui a entraîné l'inflation de la littérature savante et commerciale sur le sujet a eu le regrettable défaut de faire reposer le questionnement sur la base d'une vision souvent purement technique de la « configuration » de ces accointances, et des manières d'y prendre part. Ces travaux d'orientation très utilitariste sont ainsi souvent restés à un niveau d'interprétation très réductionniste et nominaliste. Le travail de différents chercheurs de sciences sociales a, depuis, heureusement permis de complexifier ces analyses, en examinant ces réseaux en tant que « structure dynamique du monde local » (YAN, 1996 : 98), autant qu'en tant que mode politique, et que relation intégrant des sentiments, pas uniquement des intérêts. Pour comprendre ces questions, il faut donc revenir en premier lieu sur les différentes approches qui en ont été faites.

Prémisses théoriques

L'une des théorisations les plus anciennes sur lesquelles repose généralement l'examen du fonctionnement des *guānxì* en Chine est celle de l'anthropologue FEI Xiaotong. Dans un célèbre chapitre de *Xiāngtǔ Zhōngguó* 乡土中国 (*La Chine rurale*, 1948) celui-ci examinait et théorisait en quelques pages le problème de la place du domaine "privé" dans la vie chinoise, en le mettant en perspective avec celle allouée à l'individu dans le monde occidental. Comparant les notions de "famille" en anglais et en chinois, il soulignait le caractère particulièrement flou de la notion chinoise, et établissait à partir de là l'idée que la société chinoise traditionnelle reposait sur un « modèle d'association différentielle » (*chāxù géjú* 差序格局) centré sur chaque individu et non sur son groupe d'appartenance. Réfutant ainsi l'idée que la société chinoise soit une société collectiviste, il la présentait au contraire comme une

société fondée sur les associations construites par chacun autour de sa propre personne, et décrivait le tout ainsi formé comme similaire aux cercles concentriques se formant à la surface de l'eau lorsqu'une pierre y tombe. Ce caractère concentrique du modèle relationnel inscrivait ainsi chaque personne au centre de cercles successifs, et à la croisée de multiples autres. L'éloignement et le croisement des différents cercles justifiaient alors la relativisation des jugements et de l'importance de chaque interlocuteur en fonction de sa position personnelle. Pour lui, ce modèle « égocentré » (*zìwǒ zhǔyì* 自我主义) se distinguait du modèle « individualiste » (*gèrén zhǔyì* 个人主义) occidental, et il fallait y voir une caractéristique structurelle fondamentale de l'organisation sociale de la Chine, mais aussi de sa tradition philosophique.

> « (…) 在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。 » (费孝通, 1998 [1948] : 27)

> « (…) nous touchons ici la caractéristique fondamentale de la société chinoise. La question que le confucianisme a consacré le plus d'énergie à résoudre est celle de la relation humaine. Qu'est-ce que cette relation ? Je réponds que ce sont les associations différentielles que chacun a générées autour de lui-même et des liens sociaux qui se sont créés au sein du cercle d'individus touchés par ces vagues d'ondulations » (FEI, 1998 [1948] : 27)

Le modèle d'analyse de FEI Xiaotong reste encore aujourd'hui une référence très utilisée et discutée. Notamment parce qu'il introduisait, longtemps avant d'autres, l'idée que l'organisation sociale reposait en Chine sur des dynamiques individuelles et non sur un modèle collectif définitivement fixé. Cependant, de très nombreuses études se sont consacrées au même sujet par la suite, en examinant l'importance particulière que connaitraient les relations sociales dans ce pays. En 1979, le politiste Bruce JACOBS proposait un modèle « préliminaire » de compréhension globale des *guānxì* et de leur importance politique dans la société chinoise. Adoptant une perspective culturaliste, l'auteur cherchait alors à comprendre les pratiques relationnelles de la Chine politique communiste — à l'époque inaccessible aux enquêtes des chercheurs — à partir d'enquêtes conduites sur les politiques locales à Taiwan. Selon le schéma qu'il présentait, ces *guānxì* reposaient ainsi sur trois éléments fondamentaux : ils possédaient une « base », ils impliquaient des « sentiments » (*gǎnqíng*), et ils avaient une

« valeur » évoluant au fil du temps. La « base » de la relation relevait, expliquait-il, d'une identification commune, pouvant aussi bien renvoyer à une appartenance symbolique qu'à une expérience partagée. Il observait par ailleurs que l'importance relative des différents types de « bases » (parenté, milieu social, région d'origine, expérience commune...) variait en fonction du contexte historique (JACOBS, 1979 : 243-244). Son analyse montrait cependant que ces *guānxì* étaient surtout très liées aux affinités et niveaux d'interconnaissance entre les personnes concernées. Son modèle théorique donnait ainsi l'image des *guānxì* comme d'une simple articulation relationnelle des conduites, dont on se demande finalement à sa lecture ce qu'elle possède de si "particulier" si ces attachements reposent essentiellement sur des modèles très flexibles de relations de parenté, d'appartenance sociologique et géographique, sur lesquels l'affinité entre individus finit toujours par primer sur tout autre critère. L'auteur observait ainsi par exemple que la dimension affective (le *gǎnqíng*) engagée dans la relation variait « en fonction de deux processus dynamiques : (1) l'interaction sociale et (2) les usages et entraides » existant entre les parties (JACOBS, 1979 : 259) :

> « Le *gǎnqíng* n'advient qu'à la suite d'une interaction sociale. Il a plus de chance de se développer lorsque les personnes travaillent ensemble ou sont mutuellement bonnes l'une pour l'autre. Par conséquent, tout effort pour rendre un *guānxì* plus important implique une interaction sociale » (JACOBS, 1979 : 261).

En clair, lorsque les individus se voient régulièrement et que leur relation se passe bien, leur *gǎnqíng* (la dimension affective de leur relation) est positif, et leur *guānxì* (leur relation) s'en trouve renforcée... Nul étonnement à ce que la probabilité que ceux-ci décident alors de travailler plus avant ensemble ou d'établir une alliance politique s'en trouve significativement augmentée. Mais l'on a du mal à percevoir ce que ce type de relations affinitaires pourrait avoir de spécifique à la Chine[181]. Le plus difficile serait en effet plutôt de trouver des cas concrets ou le niveau d'entente personnelle et d'attachement affectif entre deux parties soit absolument sans impact sur les alliances économiques et politiques qu'elles établissent ou privilégient. Il n'y a là pas grand chose de nouveau ni d'original par rapport à ce qu'observait

181 Ce type de discours analytique qui donne une tournure exotique aux relations les plus banales à force de vouloir adopter à leur égard une attitude absolument neutre n'est pas sans rappeler le reproche qu'adressait Renato ROSALDO à « l'ethnographie classique » de RADCLIFFE-BROWN, lorsque ce dernier décrivait les pleurs d'amis se retrouvant après une longue séparation (aux îles Andamans) comme un rite obligatoire plutôt que comme l'expression d'émotions humaines aussi courantes que banales, dans lesquelles le lecteur pourrait pourtant aisément se reconnaitre (ROSALDO, 1993 [1989] : 52-3).

par exemple il y a près d'un siècle Freud en Europe, lorsqu'il notait dans *Psychologie collective et analyse du moi* que :

> « […] l'expérience [montre] que même dans les cas de simple collaboration, des relations libidineuses [*ie.* affectives] s'établissent régulièrement entre les camarades et que ces relations survivent aux avantages purement pratiques que chacun retire de cette collaboration » (Freud, 1962 [1921] : 54).

Les études anthropologiques sur les politiques locales dans un pays démocratique comme la France montrent bien l'importance qu'y ont la construction de telles relations (ABÉLÈS, 1989 ; DESMARTIS, 2012). L'affinité inter-personnelle a évidemment un impact décisif sur la collaboration professionnelle ou politique où que ce soit dans les sociétés humaines ; et, de manière circulaire, la fréquentation réciproque produit des formes d'attachements affinitaires qui permettent à leur tour d'approfondir la relation de travail, et ce sans doute n'importe où.

Bruce JACOBS notait encore dans son modèle préliminaire que :

> « le *gǎnqíng* possède des aspects vraiment émotionnels. Si parmi deux personnes ayant des *gǎnqíng*, l'une vient à décéder, la seconde sera très triste » (JACOBS, 1979 : 262).

Là encore, le caractère original de ce phénomène d'attachement affectif entre deux personnes ayant entretenu une relation proche est difficile à cerner. Que pourrait-il donc y avoir de spécifique à la Chine ici ? L'idée d'après laquelle les notions de *guānxì* et de *gǎnqíng* seraient intraduisibles et culturellement originales est profondément discutable si tous les éléments censés les caractériser existent plus ou moins sous la même forme n'importe où ailleurs. Pourquoi alors, cette question connait-elle une telle importance dans l'analyse du monde social chinois ? Afin de répondre à cette question, il est nécessaire de privilégier une approche plus compréhensive, passant largement par une dé-spécification des *guānxì*. Me démarquant d'autres auteurs, je m'autoriserai donc pour ma part à prendre comme point de départ que les Chinois sont des êtres humains qui entretiennent ensemble des relations (qu'ils appellent *guānxì*), et que celles-ci impliquent des sentiments et affects (qu'ils appellent *gǎnqíng*). Le travail déjà ancien de Bruce JACOBS et d'autres n'est pas pour autant inutile. La « flexibilité » des « bases », « sentiments », et « valeurs » sur lesquelles se fonderaient les

guānxì et sur lesquelles son modèle était établi a au moins pour avantage de montrer qu'on peut difficilement donner à ces termes un caractère aussi étranger à notre compréhension qu'on l'a parfois fait.

Le réseau social comme garantie de sérieux et base de confiance

Les analyses autour de la question des *guānxì* ont été très nombreuses au cours des dernières décennies, et il serait vain d'en tenter une présentation exhaustive. Cependant, certaines ont été particulièrement marquantes, et ont permis de dépasser l'analyse de ces liens en termes uniquement économiques (YANG M, 1994 ; YAN, 1996 ; KIPNIS, 1997 ; GOLD, GUTHRIE, WANK (eds.), 2002). Concrètement, ce qu'implique en premier lieu le concept de *guānxì*, et que révèlent les études qui y sont consacré, c'est l'importance accordée en Chine à la connaissance de son interlocuteur. Sur celle-ci repose la confiance qu'on sait pouvoir lui concéder en fonction de la qualité de la relation, ou des propriétés sociales dont on le sait pouvoir se prévaloir. Le *guānxì* — en tant que formulation explicite de la relation existant entre deux individus ou deux groupes — autorise l'échange interpersonnel. Il s'agit d'une forme d'assurance sociale, qui permet l'établissement d'une confiance qui n'était accordée ni a priori ni par défaut. Le *guānxì* apporte en quelque sorte avec lui le socle social (la « base » dans le vocabulaire proposé par Jacobs) qui permettra l'interaction et qui en délimitera la profondeur et les contours. Il est d'une certains façon la marque d'une société où la nature du lien social reliant deux individus doit toujours être précisée. YAN Yunxiang analyse le phénomène :

> « Par contraste avec de nombreuses autres sociétés, la structure des relations sociales repose largement en Chine sur des réseaux individuels fluides de relations, plutôt que sur des institutions sociales fixes » (YAN, 1996 : 14).

L'idée soulignée ici par YAN Yunxiang est importante. Elle questionne en effet la manière dont les interactions entre inconnus peuvent être engagées dans le monde social chinois. L'idée impliquée par la notion d' « institutions sociales fixes » désigne le fait que les individus se voient attribués — dans certaines sociétés — un rôle et une charge de confiance associée *a priori* à des qualités qui leur sont imputées par défaut. À l'opposé, l'absence de telles institutions fixes implique que la confiance entre inconnus doive toujours être créée à

partir du néant ou de relations antérieures. C'est bien ce point qui nous ramène aux problématiques soulevées aujourd'hui par le *xiāngqīn*. Notamment lorsque, comme nous l'avons vu précédemment, le manque d'institutions sociales autorisant la confiance inter-personnelle empêche l'établissement de relations entre inconnus. Dans la vie courante, si M. X présente Mme Y à M. Z, Mme Y est pour M. Z une relation déjà intégrée à son propre réseau, via M. X qui les a présentés. Si la relation entre M. Z et Mme Y devient très importante pour eux deux, M. X y occupera un rôle pivot, et sa relation avec les deux parties s'en trouvera significativement renforcée. Lorsque Mme Y et M. Z se présenteront leurs enfants, ceux-ci pourront à leur tour ré-établir les bases d'une relation commune par le biais des intermédiaires familiaux qui les ont introduit, et qui imposent par ailleurs un comportement "sérieux" et "responsable" aux deux éventuels candidats au mariage qu'ils peuvent être. Se comporter de manière légère signifierait en effet mettre en risque ses propres relations avec l'intermédiaire, et aurait un coût social en termes de crédibilité important pour celui-ci. C'est parce que cette garantie de sérieux est activement recherchée que l'absence de relation commune peut s'avérer disqualifiante pour une rencontre.

Le marché aux sentiments

Dans le troisième chapitre, j'avais montré combien vifs étaient les sentiments de défiance des parents participants aux réunions de *xiāngqīn*. La méfiance avec laquelle sont examinées les prétentions des unes et des autres, ou avec laquelle leurs qualités personnelles sont supputées ou analysées, tend à présenter ces réunions comme de véritables "marchés aux célibataires", où chacun sélectionne le conjoint de son choix en fonction de caractéristiques préalablement définies. Cependant, si tel était le cas, quelle serait alors l'importance des intermédiaires ou de la place accordée aux familles ? Les premiers concernés ne pourraient-ils pas simplement faire leur choix par eux-mêmes en fonction de ces mêmes critères ? Pourquoi faut-il, aux yeux de l'immense majorité des jeunes gens comme à ceux de leurs parents, que le cadre du mariage reste consensuel et que le choix personnel entraîne une adhésion explicite — a priori ou a posteriori — des proches ? Ne suffirait-il pas que les critères matériels privilégiés soient vérifiés pour que la relation soit considérée comme valide ? La réponse se trouve dans le fait que bien que ces espaces de rencontre soient occasionnellement qualifiés de "marchés", les échanges qui y ont lieu ne recoupent dans les faits ni — bien évidemment

— les caractéristiques d'un marché de « biens », ni non plus ceux d'un marché de « services ». Aucun contrat aussi explicite soit-il ne pourra garantir la qualité de la relation future, et aucune garantie réelle ne peut définitivement y être associée. Les enfants dont on vante les mérites et que l'on cherche à marier, bien que dépendant des personnes qui les mettent en relation, ne sont pas non plus des esclaves dont on pourrait librement disposer et faire le commerce. Ils conservent leurs prérogatives et leur capacité de choix, auxquelles ils ne se gênent d'ailleurs pas pour avoir recours et rejeter les personnes que leurs parents leur présentent. L'objet des échanges de ce "marché" est en réalité bien différent. S'y trouvent engagées des "alliances" effectives, mais surtout tout simplement des formes d'investissements humains, en confiance et en sentiments réciproques. Et les tensions que ces contacts créent, la méfiance avec laquelle ces échanges d'amabilités sont conduits, révèlent les tactiques et les enjeux que cette construction de l'échange recèle, tout comme les ressorts politiques du monde social au cœur duquel elles s'inscrivent.

« Si quelqu'un m'abordait dans la rue, je penserais qu'il n'est pas normal... Je penserais que c'est un coureur de jupons... », m'avait expliqué la jeune WANG Ruitan, que je citais au début du chapitre précédent. L'absence de contact intermédiaire préalable introduit ici, on le voit, le soupçon systématique d'une absence de sérieux, et d'une méconnaissance des modes normaux de l'entrée en relation. Mais ce fait va plus loin. En effet, si l'interconnaissance engage des alliances de fait, la « méconnaissance », le fait d'être un « inconnu » peut être perçu comme une situation de danger interdisant toute relation de solidarité. YAN Yunxiang (2009a), montre comment de « bons Samaritains » intervenant pour porter assistance à des inconnus en difficulté se voient ensuite extorquer de l'argent. La victime les accuse en effet d'être la cause de leur malheur plutôt qu'un généreux bienfaiteur. Le plus intéressant étant qu'aux yeux de tous, y compris de leurs proches, il semble évident que ces « bons Samaritains » n'auraient jamais dû porter assistance à un inconnu s'ils n'étaient pas réellement responsables de son malheur. S'agit-il pourtant d'un phénomène culturel spécifique, reflet d'une philosophie intemporelle sous-jacente ? Ceux qui portent assistance à des inconnus sont ironiquement désignés en mandarin comme des « Leifeng vivants ». Leifeng était un ouvrier modèle de l'ère socialiste, mort au travail, qui écrivit dans son journal (qu'il s'agisse ou non d'un faux reconstituté ensuite est une autre question) vouloir donner sa vie pour servir le socialisme, et qui a par la suite été héroïsé et mythifié par le régime. L'ironie

consistant aujourd'hui à utiliser son nom pour moquer ce genre d'attitudes, désormais perçues comme naïves, permet de rendre à l'importance prise par les *guānxì* dans la société contemporaine toute son historicité. Comme *xiāngqīn*, le mot *guānxì* n'a rien de neuf, et on peut rattacher les pratiques qu'il désigne à d'autres plus anciennes que l'on désignait précédemment du même terme, à condition de ne pas oublier toutefois que celles-ci n'avaient sans doute pas grand chose à voir avec celles que l'on désigne aujourd'hui ainsi.

Le fait que la rencontre doive découler d'une présentation par un tiers n'implique cependant pas que le rôle d'intermédiaire soit réservé à certains types de proches uniquement. Il suffit en fait d'avoir une connaissance en commun, même d'ordre secondaire, pour que la rencontre soit possible[182]). Et l'établissement d'une relation réussie à la suite d'une intermédiation revalorise significativement l'importance de la personne ayant joué le rôle d'intermédiaire, qui a donc tout à gagner à présenter mutuellement les deux parties. J'ai ainsi vu plusieurs de mes amis proches de Chengdu et Pékin donner un sens nouveau et beaucoup plus affectueux et symboliquement puissant à leur relation avec des amis qu'ils voyaient auparavant dans les faits jusqu'alors très peu souvent, après avoir formé un couple avec quelqu'un que cette personne leur avait présenté. La relation entre eux et cet ami ayant joué les intermédiaires à leur bénéfice se voyait ainsi redoublée des affects qu'ils accordaient à la relation amoureuse entre temps établie. Cette prise d'importance se manifestait notamment par des commentaires et gestes ostensiblement positifs et affectueux à son égard, et par le soulignement continu de l'importance ancienne de leur relation réciproque. L'intermédiaire risque cependant de reprendre ultérieurement une place secondaire si la relation amoureuse entre les personnes qu'il a présentées vient finalement à péricliter.

Dans le cadre des lieux de pratique du *xiāngqīn*, tout le monde est présent pour le même motif : les simples rencontres et interprésentations de la vie quotidienne n'ont pas permis d'établir de relation qui aurait conduit leur enfant à un mariage convenable suivant la pratique habituelle. Il faut donc établir de nouveaux réseaux, rencontrer de nouvelles personnes. Les parcs fournissent un cadre aux rencontres, mais l'absence d'intermédiaires connus complique singulièrement la tâche. En leur absence, comment être sûr des qualités que prétendent posséder les autres participants ? En particulier si les intermédiaires professionnelles qui y

182 Ce qui correspond à ce que le théoricien des réseaux américain Mark GRANOVETTER (1983) qualifiait de « relation faible ».

proposent leurs services ne sont pas considérées comme fiables ? C'est parce que la garantie d'un ami commun est absente qu'il n'est pas possible de croire ces interlocuteurs sur parole et qu' « il faut se méfier », comme l'expliquait au troisième chapitre M. ZHANG.

La réinvention du *xiāngqīn* en elle-même apparait comme une tentative de réponse à ces difficultés communes à l'établissement de nouvelles relations sociales, puisqu'elle établit au minimum des plateformes de facilitation des rencontres. Les réunions parentales sont une *zìyóu píngtái* 自由平台, une « plateforme de liberté », me dit ainsi M. CHEN à Chengdu ; ou encore un *jùdào* 聚道, un « moyen de se rencontrer », me dit un autre père à Pékin. Le *xiāngqīn* est « typique de l'économie de marché » me dit-on encore à Chengdu, car il représente en quelque sorte la sortie des circuits d'échanges traditionnels au profit de l'établissement d'un marché commun de relations. En soi, la construction de nouvelles plateformes de rencontres sociales ne règle cependant pas le problème de l'absence d'une confiance qui serait accordée à priori aux interlocuteurs inconnus. Les lieux de rencontre servent en quelque sorte de bouées d'amarrage pour l'établissement de tels liens, puisque tout le monde sait s'y rendre pour le même motif. Les pratiques du *xiāngqīn* produisent des lieux institutionnalisés en vue de construire de nouvelles relations et de nouveaux attachements. Elles sont des plateformes d'élaboration de liens sociaux. Les réunions de *xiāngqīn* forment une sorte de bourse aux relations potentielles. Elles marquent en cela une rupture importante par rapport à ce que décrivait YAN Yunxiang un peu plus haut, puisqu'elles ressemblent fortement à l'établissement d'une institution sociale chargée de permettre les rencontres en dehors de tout lien préalable.

Du guānxì à la relation sociale

L'émergence de telles plateformes de rencontres signifie-t-elle la disparition des *guānxì* au profit d'un pur marché ? C'est en réalité peu probable. D'abord quand on constate le manque d'efficacité notoire de ces nouveaux modes de rencontres. Mais plus encore au vu de l'importance toujours plus prégnante des relations personnelles dans la société chinoise contemporaine. Repartant des premières recherches citées plus haut, il semble opportun d'envisager la conceptualisation chinoise des relations interpersonnelles en termes de *guānxì* comme un découpage original de questions qui se rencontrent dans toutes les réalités sociales,

sans y être cependant toujours aussi explicitement désignées. Le concept chinois de *guānxì* — comme d'ailleurs celui de *gǎnqíng* — apparaissent en cela comme des outils intéressants pour penser la nature du lien social entre humains de manière plus générale. Ils sont en tous cas tout particulièrement utiles dans le monde chinois où ces questions sont, du fait-même de ces conceptualisations locales, d'une grande lisibilité. Pour autant, il reste important de ne pas les durcir culturellement en les détachant des observations conduites ailleurs. En eux-mêmes, les *guānxì* peuvent être rapprochés, comme nombre d'auteurs le font (YAN, 1996 ; KIPNIS, 1997 ; GOLD, GUTHRIE & WANK, 2002) de problématiques que connaissent bien d'autres sociétés. Ils rappellent notamment les recherches conduites par Pierre BOURDIEU autour de la notion de « capital social ». Par ce concept, il désignait :

> « l'ensemble des ressources potentielles ou actuelles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance ; ou, en d'autres termes, à *l'appartenance à un groupe*, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des *liaisons* permanentes et utiles. Ces liaisons sont irréductibles aux relations objectives de proximité dans l'espace physique (géographique) même dans l'espace économique et social parce qu'elles sont fondées sur des échanges inséparablement matériels et symboliques dont l'instauration implique la reconnaissance de cette proximité. Le volume du capital social que possède un agent particulier dépend donc de l'étendue du réseau des liaisons qu'il peut effectivement mobiliser et du volume du capital (économique, culturel ou symbolique) possédé en propre par chacun de ceux auxquels il est lié » (BOURDIEU, 1980 : 2).

Le concept bourdieuxien de « capital social » est une alternative appropriée pour aborder ces questions. Si tant est que ce soit bien les pratiques que ces mots questionnent qui intéressent le débat socio-anthropologique, plus que les définitions provisoires qui nous sont données de ces termes, il ne paraît pas outre-mesure nécessaire d'opposer ces différents vocabulaires, pour autant qu'ils nous permettent de comprendre les réalités décrites. Il parait cohérent de les employer de manière alternative, en fonction de leurs utilités respectives et des contextes auxquels renvoient les analyses qui y ont recours. Une différence essentielle se trouve cependant dans le fait que la notion de *guānxì*, si elle évoque des phénomènes sociaux similaires à ceux qu'énoncent le concept promu par BOURDIEU, n'est pas en premier lieu un concept sociologique, mais bien un terme employé au quotidien parmi la population chinoise.

Les questionnements scientifiques historiquement développés autour du caractère spécifiquement chinois ou non des *guānxì*, et leurs limites, doivent être compris en ce sens. La problématisation que cette conceptualisation populaire induit est sur ce plan bien rendue dans le travail collectif édité par Thomas GOLD, Doug GUTHRIE et David WANK au début des années 2000 (2002 : 9-11 & 17). Plus que la spécificité du mode de relation, c'est son originalité et l'usage qui est fait de ce concept en Chine qui sont intéressants.

Rarement traduite, la notion de *guānxì* connait par ailleurs d'autres équivalents que le concept bourdieuxien, qui défont quelque peu l'exceptionalité du concept. En français, la notion d'*entregent* désigne ainsi avec un parallélisme frappant à la fois les relations qui lient des individus entre eux et la capacité des uns et des autres à les mobiliser pour en tirer avantage. On peut en français "avoir de l'entregent" comme on peut en chinois "avoir des *guānxì*", et dans les deux cas, c'est du fait d'avoir de bonnes relations sociales et une certaine capacité à se tirer d'affaire en les mobilisant qu'il s'agit. Dans ces deux cas également, la notion implique aussi bien l'idée d'interconnaissance et d'entraide entre proches que celle de corruption et de népotisme. L'idée impliquée par ces relations n'est pas non plus sans rappeler les "arrangements" (*arrumando*) personnels que connait la société brésilienne dans le cadre de l'art local du *jeitinho*, une forme de capacité à trouver une solution détournée à un problème, fièrement mise en avant dans la culture locale, et qu'évoque Linda-Anne REHBUN dans son travail sur l'amour dans ce pays (1999 : 59-77). À propos du Brésil également, un auteur plus ancien, BUARQUE DE HOLANDA évoquait l'importance de transformer en amitié toute relation de commerce, et en un évitement systématique des relations impersonnelles (1998 [1936] : 212-218). Dans le monde social brésilien, cet attachement à la relation personnelle se manifeste d'après lui par une horreur de la distance entre individus, à laquelle est toujours privilégié l'établissement de relations affectives et personnelles[183]. Examiner les *guānxì* dont on parle couramment en Chine ne doit donc pas nécessairement impliquer d'y voir une spécificité unique à la société chinoise, qu'elle ne constitue à l'évidence pas.

Quel que soit le vocabulaire que l'on souhaite retenir, l'examen des *guānxì* est en tous cas un moyen d'échapper aux théorisations abstraites sur l'importance des lignées familiales dans la parenté chinoise, qui ont trop souvent eu pour contrepoint négatif de conduire à ignorer les capacités d'initiative des individus dans l'établissement, l'organisation, et l'entretien

183 Je remercie Michel BOZON pour m'avoir fait découvrir cet auteur.

des relations de solidarité qui les lient ensemble, en en faisant les simples agents — ou les victimes — d'institutions familiales théoriquement omnipotentes. La notion de *guānxì* permet ici de redonner un caractère plus tangible et pratique aux relations interpersonnelles qui relient les individus ensemble, en faisant réapparaître leurs capacités de choix et d'initiatives (YAN, 1996 : 118). Cette question revêt une importance particulière quand on veut cerner les bouleversements que connaît la Chine contemporaine, où l'enjeu des relations interpersonnelles et la crise de confiance sociale qui y est associée — deux aspects particulièrement lisibles dans les démarches familiales du *xiāngqīn* telles que nous avons pu les voir au cours des précédents chapitres — ont atteint un niveau extraordinairement élevé. L'enjeu des *guānxì* peut par ailleurs être vu comme un point d'entrée vers d'autres questionnements, notamment ceux récemment ouverts autour du maintien ou non de la possibilité même d'une "société" chinoise, à l'heure où un néo-libéralisme économique des plus violents condamnerait toute une partie de la population à subir une forme de loi de la jungle — ou d'anomie sociale — des plus crues (STEINMÜLLER & WU, 2011 ; YAN, 2012). À l'évidence, le fait d'inscrire la recherche du conjoint dans un vocabulaire guerrier (la « guerre du *xiāngqīn* ») n'échappe en rien à ces interrogations sur le monde chinois contemporain et sur ses soubassements politiques et sociaux.

Un cas concret – Ce que guānxì veut dire

À ce stade, il n'est peut-être pas inutile de se pencher sur un cas concret. Pour cerner pleinement ce que l'importance du réseau social peut vouloir dire dans la vie quotidienne aux yeux du public chinois, revenons au cas de ZHU Biyan, le jeune policier rencontré au chapitre précédent qui disait à quel point les sentiments seraient pour lui quantité négligeable dans son choix d'une épouse. On s'en souvient, le seul point important à ses yeux était que la position de sa belle-famille l'aide à réussir. Par de tels propos, ce jeune homme pouvait apparaître comme le moins critique, parmi ceux rencontrés, à l'égard de l'importance des relations dans les questions de réussite individuelle au cœur du monde chinois. Plus que n'importe quel autre discours recueilli, son insistance sur le fait qu'il soit prêt à tout endurer si tant est que cela lui permette de « réussir vraiment » paraissait démontrer une absence de capacité critique à l'égard des pratiques relationnelles et des corruptions que celles-ci entraînent. Or, les faits sont

en réalité beaucoup plus ambivalents. C'est ce que montre le récit détaillé qu'il me fait de ses difficultés à obtenir une promotion dans la police[184].

Chengdu, 27 Avril 2010

J'ai essayé de faire parler ZHU Biyan de son travail. « Voilà un sujet qui me fatigue et dont je n'ai pas envie de parler... », m'a t-il répondu d'un air las. Je savais cependant qu'il souhaitait changer de service six mois plus tôt. Je l'ai donc invité à m'en dire plus. ZHU, qui parle un excellent anglais, mais n'a pas de diplôme qui justifie de ce niveau, souhaiterait travailler au département des affaires extérieures [de la police de Chengdu], qui manque de personnel compétent, mais il ne parvient pas à y être accepté faute de relation. Il m'a raconté ses dernières péripéties pour accéder à cette promotion. Sachant que les policiers de ce service bénéficient de cours donnés par une professeure anglaise, il s'est arrangé pour savoir où et quand avait lieu ce cours, et s'est rendu à sa sortie pour bavarder avec elle et, incidemment, faire sa connaissance. « Je ne lui ai pas dit tout de suite ce que je voulais. Je suis d'abord allé bavarder avec elle deux ou trois fois, puis seulement je lui ai demandé si elle serait d'accord pour que je vienne assister à son cours. -Oh, mais tu n'en as pas besoin, lui aurait-elle alors répondu. Ton niveau est déjà plus élevé que tout le monde dans la classe ! » Satisfait de cette réponse, il lui a alors expliqué sa situation, et lui a demandé si elle serait d'accord pour lui faire une attestation certifiant de son niveau qu'il pourrait ensuite remettre au service qu'il souhaite rejoindre, ce qu'elle a fait sans hésiter. Il a ensuite présenté ce certificat au département des affaires extérieures, où il a été très mal reçu et où on a à peine fait attention à lui. « N'importe où ailleurs, dans un autre pays, on se serait au moins dit que j'étais malin d'avoir réussi à trouver où avait lieu le cours, à rencontrer la prof, à me faire faire cette attestation... Ici, quand je suis parti, je les ai entendus me traiter d'idiot ! », s'est-il plaint. « Ça c'est parce qu'en Chine, lorsqu'un étudiant a besoin d'un certificat, par exemple pour aller dans une université étrangère, le professeur la lui donne toujours, qu'il ait ou pas le niveau », m'a t-il assuré. « Il s'en moque, ça ne lui coûte rien, et ça peut toujours être bon pour lui d'avoir un étudiant à l'étranger, alors il le fait ! Donc pour eux, ça n'avait aucune valeur, mais à l'étranger, ça n'est pas comme ça ! », s'est-il indigné.

À la suite de cet épisode malheureux, Biyan ne croyait en tous cas plus en la possibilité de rejoindre ce service simplement en faisant montre de ses mérites. Le seul moyen d'y parvenir était désormais à ses yeux de trouver une relation ayant suffisamment de poids pour passer un coup de fil qui assurerait sa nomination. « Ça, ce serait efficace à coup sûr. Mais sans relation, rien n'est possible en Chine... », concluait-il.

184 La conversation relatée ci-dessous a lieu au cours du même repas que celle présentée au chapitre précédent.

Nous avons ensuite rejoint l'échoppe où j'avais relaté au chapitre précédent qu'il avait demandé aux restaurateurs s'ils connaissaient une fille de haute famille cherchant à se marier. Avant qu'ils en viennent à ce sujet avait cependant eu lieu une autre conversation. Celle-ci, dont je rends compte ci-dessous, donne une vision particulièrement effarante des *guānxì* engagés dans le règlement d'un problème de mauvais voisinage.

> […] Le couple de patrons, visiblement ravis de le revoir, l'ont accueilli avec empressement, au point que j'ai d'abord cru qu'il s'agissait de membres de sa famille. Très rapidement cependant, la conversation a pris le tour d'un étonnant jeu de rôles. D'un côté, eux se plaignant de leurs difficultés, et en particulier de leurs voisins et concurrents, qui viendraient apparemment parfois s'en prendre à eux et détruire leurs marchandises. Ils racontaient cela tout en faisant montre de beaucoup d'empressement à l'égard de ZHU Biyan, en lui offrant constamment à boire et à manger — il repoussait systématiquement leur offre —, et en le remerciant de tout ce qu'il avait fait pour eux, mais en lui faisant parallèlement le reproche implicite de ne pas en avoir fait encore assez, voire de ne pas vraiment vouloir les aider... En réponse, lui contestait avec véhémence leurs reproches implicites, rappelant avec emphase tout ce qu'il avait déjà fait, et promettant d'en faire à l'avenir encore beaucoup plus... Des deux cotés, la rhétorique et les postures de circonstances étaient très prégnantes, et il a fallu que j'attende que nous les quittions et que ZHU m'explique de quoi il avait retourné pour que j'y comprenne quelque chose. […] Il m'a alors raconté les avoir connus lorsqu'ils étaient arrivés de leur province [Ces commerçants étaient originaires de Wenzhou, dans la province côtière du Zhejiang], et qu'ils avaient ouvert « un très grand restaurant » à proximité de son domicile [celui qu'ils tenaient à présent était d'allure assez modeste, bien qu'idéalement placé dans un quartier très touristique]. Il s'était peu à peu attaché à eux, et avait continué à venir les voir après qu'ils aient fermé le précédent restaurant pour ouvrir cette échoppe. À ce nouvel emplacement, ils se sont trouvés en concurrence avec leurs voisins directs, qui vendent des produits similaires aux leurs, et leur font violemment le reproche d'être venus faire le même commerce juste à leur côté. Subissant ces récriminations constantes, et apparemment violentes, ils ont donc appelé à la rescousse son autorité, qui lui est conférée par son statut de policier. Mais il ne travaille pas dans cet arrondissement, et il y est donc sans pouvoir. Il a donc dû contacter les policiers du quartier, qui ne sont pas intervenus, « probablement parce que leurs voisins sont en relation avec eux », m'explique t-il. Chacun étant lié par des attachements différents, la situation n'évolue pas, et ses amis s'impatientent. Pour résoudre la question, ZHU Biyan m'a expliqué le jeu de liens compliqué qu'ils souhaitaient à présent mettre en branle. En effet, des amis éloignés des propriétaires de l'échoppe connaîtraient l'épouse du gouverneur du Sichuan, qui est comme eux originaire de la province du Zhejiang. Et celle-ci serait très amie avec une haute responsable de la police de Chengdu, que lui pourrait contacter pour lui parler du problème. Mais, bien sûr, seulement si un mot lui en avait auparavant été touché par l'intermédiaire de ce complexe et bien

incertain réseau. Cette éminente relation pourrait alors intervenir, en intimant aux policiers du quartier de régler le problème. Pour lui, si l'opération fonctionnait, ce serait en même temps l'occasion de nouer de très importantes relations hiérarchiques... [et, espérait-il surtout, d'obtenir enfin son changement d'affectation]. Mais ces démarches indirectes ne semblaient pas aboutir pour le moment. Pire, il avait déjà eu à subir une première vexation, car il avait pris le risque d'appeler la haut gradée en question alors qu'il était persuadé que le message avait déjà été transmis, mais que tel n'était pas le cas. Il s'était alors vu rejeter d'une manière très sèche, et ne tenait pas à renouveler l'expérience sans garantie.

« Tu vois », me déclara t-il en conclusion, à propos de ce terrible réseau de relations intriquées en tous sens, « c'est pour ça que les Chinois ne peuvent pas ne pas être au moins un peu malhonnêtes... Ils ont à faire tout ça pour régler le moindre problème ».

Cet exemple permet, par son double caractère de démesure et de banalité triviale, de mieux saisir ce que signifie concrètement, à l'échelle individuelle, cette question des *guānxì*. On cerne dès lors également mieux le caractère matrimonialement très carriériste affiché par ZHU Biyan, tel que je le présentais au chapitre précédent. D'autant plus qu'il n'est pas, pour sa part, bénéficiaire de l'importance socialement accordée aux *guānxì,* puisqu'il n'a pas celles qui lui permettraient de résoudre ses problèmes de carrière ; il est plutôt victime des iniquités qu'engendre cet entregent qui lui manque tant, quand d'autres en bénéficient.

Sa position concernant ces relations qu'il est prêt à tout pour obtenir, si tant est que cela lui permette de relever son statut social, est donc très ambiguë. ZHU Biyan méjuge un principe relationnel auquel il tente pourtant par tous les moyens d'avoir recours, ceci afin d'obtenir une reconnaissance qu'il aurait cependant préféré se voir attribuer de plein droit, au simple vu de ses compétences. Il faut cependant, dans le même temps, se détacher des mots qu'il emploie, lorsqu'il explique par ces complications un phénomène de malhonnêteté qui serait consubstantiel à la Chine. ZHU se fait là, et nous avons vu qu'il n'était pas le premier, le tenant d'un discours culturaliste auto-orientaliste sur son propre pays. C'est à nous qu'il revient dès lors de déconstruire à partir de ses propos la généralisation dont il se fait le porteur. Car les contre-exemples sont légions, les discours anti-*guānxì* tout autant, et que tous les usages que ces jeux de réseaux engagent ne prennent pas toujours un caractère aussi caricatural.

Rabattre la « malhonnêteté » évoquée par ZHU Biyan, ou la « corruption » qui emplit les journaux, à une forme culturelle pose par ailleurs un autre problème, celui de prendre le risque d'ignorer que l'enjeu des questions d'interconnaissance est loin d'être spécifique à la

Chine. « Les Chinois peuvent difficilement prétendre être l'unique cas de société où les réseaux jouent un rôle important dans la vie sociale », observent Thomas GOLD, Doug GUTHRIE et David WANK en introduction d'un ouvrage collectif (2002 : 9). L'analyse anthropologique a ici beaucoup à gagner à se détacher de la figure nominale du *guānxì* pour observer la manière dont les interrelations et les proximités sont concrètement des structures du pouvoir constitutives de nombre de sociétés humaines, sous la forme des pratiques les plus informelles. Et l'on peut relier ces *guānxì* à une quantité indénombrable de phénomènes connus ailleurs, des *jeitinho* brésiliens (REHBUN, 1999) à l'entregent français, ou encore au *blat* soviétique (DÉSERT, 2006). Il faut donc à tout prix s'écarter de certaines formes de nominalismes[185]. Il a ainsi été noté fréquemment, au cours de l'année 2011, qu'à les observer d'un peu près, les maux qui avaient conduit aux révolutions du monde arabe ressemblaient fort à ceux qui rongeaient la Chine, et qu'il n'était guère étonnant que ses gouvernants aient montré des signes d'inquiétude devant cet exemple de soulèvements populaires. Les *guānxì*, et les problèmes que leur importance dans le monde social chinois engendre, ne sont en rien des métaphores que la culture suffirait à expliquer.

Mais défaire la généralité n'est pas défaire le fait en lui-même, qui existe bel et bien. ZHU Biyan et ses amis restaurateurs font ici la démonstration de ce que *peuvent être*, en partie, les *guānxì*, dans une société où la sphère publique paraît aujourd'hui privée de sens commun, et où toute confiance à priori semble être retirée aux inconnus (YAN, 2009a & 2009b ; PENG & ZHENG, 2003). L'exemple qu'il offre est extrêmement heuristique. Les échanges relatés plus haut donnent à voir de manière extraordinairement concrète l'étendue des questions que ces problèmes recouvrent. Et ils nous permettent de mieux cerner l'importance que ZHU Biyan y attache pour son futur mariage, lui qui ne parvient pas à se faire qualifier pour intégrer le service de police auquel ses compétences pourraient sans aucun doute lui donner accès.

185 Pour une présentation des recherches ayant adopté cette approche, cf. GOLD, GUTHRIE & WANK (eds.), 2002 : 13-15.

C) Après les guānxì

Pour avancer dans la direction d'une analyse sociologique non-nominaliste de ce que représentent les *guānxì* dans la vie sociale chinoise, il faut penser le fait que le mode sur lequel les relations se construisent ne peut pas être considéré comme indépendant des contenus auxquels il donne forme. Et qu'il est sans doute au contraire plus probablement coextensif aux échanges et intérêts qui se construisent avec eux et par leur biais. La dimension politique de la forme que prennent ces relations ne saurait en conséquence être purement et simplement ignorée, comme si elle était simplement fortuite ou accidentelle. Cet aspect a cependant presque systématiquement été occulté par les débats sur le caractère spécifique ou non à la culture chinoise des *guānxì*. Si leur caractère politique est parfois évoqué, rarement l'idée qu'un caractère politique puisse être attaché à l'importance même des *guānxì* est-elle directement envisagée. Cette absence remarquable est préjudiciable, notamment lorsque l'analyse des transformations sociales de la Chine contemporaine amène à interroger l'éventualité de son « individualisation », d'après YAN (2009), qui évoque à cet égard un phénomène d'aplatissement des *guānxì* (2009 : 95).

Instrumentalité et sentimentalité

Le monde chinois est une société humaine. Les préjugés qui ont conduit certains observateurs à la voir comme asentimentale et froide car ils n'y observaient pas les modes d'expression de l'attachement auxquels ils étaient habitués dans leurs sociétés d'origine nous induisent en erreur, en conduisant à sous-estimer l'importance qu'y connaissent les relations affectives. Ce regard a cependant gagné une influence historique ; il nous faut par conséquent le prendre en compte par les effets qu'il joue en Chine même, comme au sein des relations internationales et des débats qui y sont liés. Il est intéressant d'observer à cet égard ses effets banals dans la vie quotidienne, dans un pays où les plaintes à l'égard de l'insensibilité de cette société sont fréquentes. En reprenant ce vocabulaire, ceux qui le font mettent à nu, involontairement, toute son ambigüité ; mais aussi son caractère insatisfaisant, et la co-construction sur laquelle il s'appuie.

Les auteurs de théorisations sur les *guānxì* évitent généralement ce préjugé en insistant sur la dimension affective des relations sociales que les Chinois désignent par ce terme. Oui,

il y a bien de l'amitié et de l'amour dans la société chinoise. C'est sans doute dans le travail d'Andrew KIPNIS que la démonstration la plus ambitieuse du caractère inséparable des affects des relations humaines en Chine a été tentée. Dans *Producing guānxì* (1997), celui-ci montrait comment l'affectivité conférait aux relations interpersonnelles du monde chinois leur caractère incontournable. D'après ce dernier, l'expression publique d'émotions et de signes concrets d'attachements relationnels est précisément ce qui permet de renforcer les relations sociales, à l'inverse exact de ce qu'écrivaient les POTTER. Il soulignait par ailleurs le fait que les relations affectives trouvent en Chine leur expression dans une concrétisation matérielle. Au quotidien, les sentiments seraient échangés non pas par des mots mais par des gestes, des attentions, des objets, des repas partagés (cf. également, SANTOS, 2009). Le fait que ces *gǎnqíng* soient en quelque sorte "attendus" dans la vie quotidienne ne signifie dès-lors en rien qu'ils ne soient pas authentiques (KIPNIS, 1997 : 27). Le caractère sentimental des relations et des présents qui les accompagnent est d'ailleurs parfois dépourvu de toute ambiguïté. Dans les campagnes, les présents et les réseaux sociaux qu'ils sont chargés d'entretrenir sont traditionnellement désignés sous un autre terme que celui de *guānxì*, celui de *rénqíng* 人情, c'est à dire, littéralement de « sentiment humain » (STEINMÜLLER, 2013 : 131[186] ; YAN, 2003 : 39-41 ; YANG M, 1994 : 320). Mayfair YANG voit dans le basculement des *rénqíng* aux *guānxì* urbaines la transition vers un modèle dont l'instrumentalité a été renforcée, et « masculinisée », sous l'influence du fonctionnement étatique. Malgré tout, même ces *guānxì* représentent pour elle une résistance à l'État, par l'attachement à la familiarité entre interlocuteurs que ces relations manifestent. Distinguer arbitrairement le don matériel des affects qui l'accompagnent signifie manquer l'essentiel. Cette importance des sentiments personnels, plus que des schémas théoriques de la parenté, fait du caractère affectif des relations un aspect incontournable. Il parait bien difficile de voir comment l'on pourrait caractériser ces relations autrement que par l'attachement inter-personnel qui les permet (YAN, 1996 ; ZUFFEREY, 2009). Les présents *obligent*, et l'obligation dont ils procèdent agit *affectivement*, quel que soit le sens dans lequel ils adviennent.

Si la plupart des théorisations autour du concept de *guānxì* insistent sur l'importance des affects engagés au cœur de ces relations sociales, qui en fixent en quelque sorte la valeur, il

186 Hans STEINMÜLLER, dans son travail sur les communautés de complicité, montre notamment de manière particulièrement efficace le coût concret que peuvent représenter l'entretien permanent des « relations humaines » par des présents socialement contraints (2013 : 162).

est tout autant légitime de se demander quel impact les transformations socio-économiques actuelles ont sur cette organisation des relations et des sentiments humains. La question du lien entre sentiments et relations sociales, en particulier lorsque celles-ci sont "utiles" économiquement ou professionnellement, ne sera pas résolue en situant les *guānxì* d'un côté ou de l'autre de l'alternative entre sentimentalité et neutralité froide. La plupart du temps, les deux significations se trouvent au moins accolées, quand elles ne sont pas carrément indissociables. Et le fait, par exemple, démontré par YAN Yunxiang, que dans la société chinoise, ceux qui reçoivent le plus de présents et de gages relationnels soient les mieux placés socialement et les plus fortunés, montre à l'évidence tout autant l'intérêt qu'il y a à se trouver en lien avec eux que l'affection qu'on leur porte, en particulier quand ceux-ci sont considérés comme de bons cadres locaux. Le don devient alors aussi pluriel et polysémique que les dons précédents auxquels il répond, ou les contre-dons qu'il anticipe et espère, en cherchant à générer des bénéfices économiques et politiques (cf. YAN, 1996 : 15, 67). Cette même ambiguïté des faits sociaux est notée de nouveau par Hans STEINMÜLLER qui observe que :

> « Les relations sociales peuvent être affectueuses mais aussi instrumentales, des rituels ou des règles peuvent être appropriés et décents, ou rigides et oppressants, les activités collectives peuvent être vivantes et festives, comme elles peuvent être corrompues et décadentes. Il paraitrait simpliste de prétendre qu'il s'agit simplement des mêmes désirs et valeurs culturelles essentialisés [sous un même nom, mais simplement] envisagés différemment » (STEINMÜLLER, 2013 : 21).

STEINMÜLLER insiste sur le fait que l'unité des faits sociaux que l'on recouvre sous un même vocable (tel que celui de *guānxì*) n'existe que sur le plan lexical, mais que cette unité linguistique n'a pas en soi le pouvoir de dissoudre la complexité des objets qu'elle recouvre. Les différentes acceptions recouvertes par un même terme ne se superposent pas exactement, mais tracer des frontières strictes entre elles ne ferait pas non plus sens. Les faits sociaux ne sont pas sectionnables en morceaux nettement séparés. Il nous faut faire sens de leur complexité telle qu'elle est.

L'exemple d'Andrew KIPNIS est à cet égard très informant. Alors qu'il avait fortement contesté l'idée que les *guānxì* connaissent depuis les réformes d'ouverture une accentuation de leur caractère instrumental, il a été conduit à faire machine arrière quelques années plus

tard. Le caractère occasionnellement "intéressé" ou utilitaire de certaines constructions de relations dans le contexte de la Chine des réformes est paru de plus en plus difficile à dénier au cours des années 2000. Des anecdotes précédemment discutées, des marieuses de Chengdu se servant de ma présence comme capital publicitaire dans des réunions de *xiāngqīn*, au cas de ZHU Biyan refusant d'emménager avec des colocataires dont les ressources financières lui paraissaient incertaines par peur de développer avec eux un dangereux lien affectif, s'inscrivent parfaitement dans ce cadre. Andrew KIPNIS s'est alors intéressé à un phénomène de dé-sentimentalisation des relations, par la mise en place de ce qu'il désigne comme des pratiques "d'évitement" du *gǎnqíng* (KIPNIS, 2002 : 28). La prise en compte de ce phénomène oblige à complexifier notre perception de l'idée chinoise de *guānxì*, qui ne peut plus être pensée comme un concept univoque. À leur propos, il parle alors de pratiques de désengagement affectif, ou d'évitement des sentiments, et voit en cela un exemple de formes de relations utiles auxquelles on pourrait sans doute également recourir pour analyser d'autres situations sociales hors de Chine. De telles analyses d'usages raisonnés commerciaux des émotions personnelles avaient précédemment été examinées dans d'autres contextes. Dans un article de 2009, deux jeunes sociologues chinois, LUO Qi 罗琪 et XU Xiaojun 徐晓军, proposent pour leur part de penser l'évolution contemporaine du *xiāngqīn* comme le signe du passage d'une société de relations fortes (强关系) à une société de relation faibles, sur la base du concept proposé par le sociologue américain Mark GRANOVETTER dans un article de 1973, the *Strength of weak ties*. Si leur article apporte peu en soi, la reprise de l'argument de GRANOVETTER a au moins pour intérêt de questionner le fonctionnement des relations sociales en Chine d'une manière non-spécifique. Plus appropriée encore pourrait être la reprise du travail de la sociologue américaine Arlie HOCHSCHILD, qui avait dès les années 1970 étudié la mise en place d'un management commercial agressif des émotions personnelles dans le cadre d'une enquête sur le travail des hôtesses de l'air d'une compagnie aérienne américaine. Examinant le « travail émotionnel » qu'imposaient alors les managers à leurs équipes en faisant de leurs sourires affables un service commercial garanti, celle-ci avait proposé de penser l'existence de deux modes de gestions des émotions, un travail « en profondeur » (*deep acting*) — l'adoption volontaire des sentiments positifs exigés — et un « jeu en surface » (*surface acting*) — l'adoption d'une posture d'imitation superficielle de ceux-ci (HOCHSCHILD, 1979 & 1983). L'auteur faisait ainsi la démonstration de la manière

dont les émotions représentaient un capital économique, et la manière dont celui-ci devenait ainsi l'objet de déplacements, d'encadrement, de production, et de capitalisation. Dans ce cadre, le *surface acting* pouvait représenter une forme de résistance de la part des hôtesses, en leur permettant d'adopter l'attitude demandée, sans se mettre à la merci des humeurs et écarts de conduites des clients ou de donner un sens trop important aux interactions ainsi produites.

Ce que montrent ces analyses, malgré leur diversité et la pluralité d'interprétations théoriques qui s'y rattachent, c'est la façon dont, non seulement l'affect est mobilisé dans les relations sociales quotidiennes de la vie en Chine, mais également la manière dont cet affect incontournable peut s'y voir instrumentalisé en fonction de régimes sociaux divers dont la complexité interdit toute interprétation univoque définitive. En résumé, les *guānxì* ne sont pas une forme unique de relation interpersonnelle que les Chinois noueraient entre eux et dont il existerait une recette applicable universellement. Si les réalités que recouvrent ce terme générique sont diverses, il devient dès-lors indispensable de sortir du raisonnement sur les *guānxì* en particulier, dont la singularité est questionnable. Il est plus utile d'élargir le questionnement aux relations humaines d'une manière plus générale, dans toute leur diversité et leur complexité, et aux les clés d'interprétation qui s'offrent à nous, indépendamment des termes culturels qui les désigne.

Dépasser les guānxì

Le mode analytique que je propose ici est volontairement simple. Il s'agit de s'intéresser aux modalités de l'intermédiation matrimoniale chinoise comme à une forme parmi d'autres de relations humaines d'ordre très comparable. Il s'agit ainsi de faire porter l'accent sur le contexte économique et politique qui préside à leur forme, plus que de chercher à repérer les spécificités d'une culture sentimentale particulière, dont il n'est pas sûr qu'elle ait la dimension intemporelle qu'on lui prête trop rapidement. Cette approche n'impose pas de révoquer toute entière la notion de culture, juste d'en faire un usage modéré, la limitant à une modalité par laquelle se construisent et transmettent socialement des traits de personnalité et de goût ; elle ne reste cependant qu'un vecteur, et est soumise à des évolutions constantes. Cette culture modulaire et limitée est à l'exact opposé de l'idée de culture comme ensemble de caractéristiques spécifiques à une population donnée. Cette position a pour conséquence

directe d'interdire toute substantialisation de la notion de sentiments comme d'un tout indifférencié. L'affect ne saurait être réduit à une matière malléable soumise à des contextes culturels plus ou moins propices, tendant à le pousser à l'expression ou à le soumettre à des normes de décence et de retenue (par des phénomènes de circulation, d'orientation, et de rétention). Il est plus intéressant de le penser comme le fruit d'une élaboration et d'une co-construction, inextricable du contexte socio-politique auquel il appartient. Il s'agit ainsi d'observer que ces sentiments sont élaborés dans des contextes historiques qui fondent leur « économie politique ». Si les exemples d'évitement affectif qu'évoquent Andrew KIPNIS sont intéressants, c'est aussi parce qu'ils prennent corps dans une période particulière, celle de l'ouverture de la Chine au capitalisme, dont les modes d'expression par lesquels on les observe ne sont pas détachables. Partir de ce point, c'est dès-lors accepter que les affects soient moins un objet d'étude qu'une source d'information pour comprendre ce qui se vit en Chine contemporaine.

À la perception rigide d'une culture anti-sentimentale unifiée dont on cherchait à mesurer la transition progressive vers un état où la modernisation aurait donnée une importance nouvelle à l'amour, je privilégierai donc la reprise, chez des auteurs comme FEI Xiaotong, des aspects qui permettent d'observer ce qui, dans les *guānxì* relèvent en premier lieu d'un modèle de souplesse et de porosité. L'enjeu — complexe — est de comprendre la variabilité des pratiques individuelles, la liberté qui leur est laissée, sans dénier l'existence d'une toile d'ensemble. Dans cet entre-deux fragile se tient l'espace du réel.

Le fait que les décisions de mariage restent, pour une large part, prises dans un cadre collectif, n'impose pas que les partenaires de ces couples ne soient pas amoureux. À l'inverse, le fait qu'ils soulignent l'importance de leurs sentiments ne signifie pas qu'eux et leurs familles aient oublié au passage leurs intérêts. Cette approche permet de rejeter l'invention de l'entrée en couple en Chine comme mode de rencontre asentimental ou anti-sentimental de manière trop générale, sans les idéaliser pour autant. Elle décale la figure des débats autour de l'importance de l'amour dans le monde chinois, tel que j'en avais rendu compte au premier chapitre. Ces développements ne règlent cependant pas la question du maintien d'un rôle important des intermédiaires — quels qu'ils soient — dans l'entrée en relation, qui se fait rarement de manière directe, et par là, de l'importance des nouvelles formes de *xiāngqīn*. Pour

cela, il nous faudra aller plus loin dans la compréhension des sentiments personnels investis dans ces rencontres, et de leur importance comme principe d'organisation politique de la vie sociale. C'est le thème auquel se consacrera le prochain chapitre.

CONCLUSION : PENSER LA FAMILIARITÉ

Alors que les trois précédents chapitres nous avaient conduits à explorer les principaux espaces de pratique du *xiāngqīn*, ce chapitre essentiellement analytique a cherché à ré-éclairer — à partir des données nouvelles précédemment rassemblées et présentées — l'espace théorique dans lequel les questionnements scientifiques sur l'intermédiation matrimoniale avaient été construits au cours des décennies précédentes. Il s'agissait d'essayer de voir si ces vocabulaires étaient toujours les plus appropriés, ou si mes données permettaient d'envisager d'autres lectures possibles, jusqu'alors restées inexplorées. Deux grands questionnements — historiquement dominants dans la recherche scientifique sur le mariage en Chine — ont pour cela été successivement présentés et traversés.

Le premier de ces modes d'analyse consistait à déterminer quels étaient les véritables auteurs de la décision de mariage (parents ou enfants), et par là si un glissement de pouvoir entre les générations avait ou non eu lieu suite à la transition imposée par le gouvernement communiste. Il s'agissait de distinguer les décisions prises par les ascendants de celles prises par les descendants. Pour ce faire, je suis reparti de son point d'origine : le vocabulaire matrimonial de la langue chinoise, et la manière dont les lectures qui en étaient faites y lisaient la base d'un échange imposé aux femmes. En montrant à la fois l'évolution subtile du vocabulaire au cours des dernières décennies, et surtout comment les mêmes termes pouvaient être lues de manières opposées, j'ai insisté sur le fait que l'étymologie des mots employés ne permettait pas de définir la réalité des échanges, qui réclamait une confrontation plus concrète aux pratiques. C'est cependant bien ce qu'avaient cherché à faire les auteurs des enquêtes statistiques que j'ai reprises ensuite. Depuis les années 1960, de nombreuses études ont en effet été consacrées à la mesure de la réalité de la transition matrimoniale en Chine, et il était important d'en rendre compte pour mesurer la nouveauté de mes propres données. Dans ces enquêtes, plusieurs tendances étaient repérables. On y observait une transition brusque opérée dès les années 1950, correspondant à l'interdiction du mariage arrangé. Avec elle avait lieu la

disparition des mariages déclarés comme décidés par les parents, alors qu'ils étaient auparavant déclarés majoritaires. Cette brusque transition donnait cependant lieu à des lectures complexes, car la transition vers des choix matrimoniaux opérés par les premiers concernés n'était pas clairement associée à l'émergence de pratiques de rencontres directes, ni à l'émergence d'une culture de la cour amoureuse. Ce paradoxe resté inexpliqué conduisait à voir disparaitre des statistiques les mariages déclarés comme décidés par les parents, y compris par les jeunes gens qui affirmaient dans le même temps ne s'être jamais ou presque fréquentés avant leur mariage. En parallèle, toutes les enquêtes soulignaient la persistance de pratiques de rencontres traditionnelles. Il fallait résoudre ce problème. Alors que plusieurs chercheurs observaient l'apparition d'un « plateau » dans la transition entre mariage dit "arrangé" et mariage dit "libre" depuis les années 1970, il m'a paru plus opportun de faire une interprétation différente de ces résultats, qui s'extraie du cadre imposé par ce vocabulaire. En regard des pratiques essentiellement consensuelles que j'avais pu moi-même observer, il semblait en effet que la stabilisation des pratiques autour d'une négociation inter-générationnelle dans laquelle soit systématiquement recherchée un accord satisfaisant pour toutes les parties, ne correspondait pas à la transition radicale qu'on voulait y lire. Il fallait donc sortir des catégories nominales jusqu'alors utilisées, pour essayer de penser les évolutions en cours en dehors de toute perspective théorique surplombante.

La seconde dynamique analytique que j'ai ensuite réexaminé consistait précisément à donner une importance spécifique aux réseaux de relations dans la société chinoise, qui paraissait indiquée par cette prévalence d'une recherche de connexions consensuelles. Alors que l'approche précédente cherchait, de manière un peu expéditive, à repérer l'avènement d'une transition perçue comme inévitable à une situation n'y correspondant peut-être pas, celle-ci particularisait au contraire à l'extrême le problème en voulant y repérer les tréfonds d'une identité culturelle. Les études portant sur les *guānxì*, un concept utilisé en Chine pour désigner l'importance accordée aux relations sociales, examinaient celui-ci comme un système constant et cohérent à décortiquer. Pour le comprendre, j'ai tout d'abord rappelé ce qui, dans les habitudes et les logiques intellectuelles que l'on rencontre en Chine, pouvait en effet pousser vers cette lecture. Rendant compte des chocs moraux auxquels m'avaient parfois conduit ma propre expérience ethnographique devant certaines logiques de raisonnement éloignées des miennes, j'ai suivi les pistes d'interprétation offertes par différents auteurs face

à ces questions. Les *guānxì*, le "confucianisme", ou la "piété filiale" apparaissaient comme autant de tentatives de donner un sens général aux directions morales observées à travers la diversité du monde chinois. Pourtant, celles-ci trouvent rapidement plusieurs limites. D'abord, dans le fait, précisément, que ces habitudes soient occasionnellement combattues au sein-même de la société chinoise. Mais aussi du fait qu'elles y soient comprises de manières parfois tellement divergentes que leur regroupement sous de mêmes termes revient soit à imposer l'adoption d'une position ne reflétant pas la diversité de ceux qui s'en réclament, soit à considérer comme équivalentes des pratiques sans rapport simplement parce que le terme dont on les a auparavant qualifiées était le même. Rendre compte de la complexité du débat social chinois imposait de s'extraire des perspectives analytiques arbitrairement unifiantes. J'ai cherché en particulier à montrer le caractère ambivalent de ces pratiques, qui ne sont souvent compréhensibles que dans des situations sociales complexes dont il faut rendre compte si l'on souhaite les saisir telles qu'elles se donnent à voir, au cœur de l'action. La notion de *guānxì*, si elle parait utile précisément parce qu'elle est mobilisée par les acteurs, ne peut par ailleurs supplanter le sens qu'ils y placent en termes d'attachements interpersonnels, ni faire oublier que ces relations humaines ne perdurent que parce qu'on les fait vivre humainement, en établissant des rapports de confiance et d'affection, et pas simplement des réseaux. L'instrumentalité et la sentimentalité relèvent en réalité de dimensions trop subjectives et trop imbriquées pour être ainsi séparées et organisées en un système cohérent dans lequel elles s'opposeraient toujours de la même façon.

Ce rappel, par l'analyse de ces deux approches successives, a permis d'apercevoir l'impact significatif de vocabulaires historiques sur les lectures les plus courantes des pratiques d'intermédiation matrimoniale. La manière, donc, dont l'outil de mesure construisait significativement l'objet qu'il se donnait pour objectif d'analyser. Le *xiāngqīn* implique t-il, ou pas, des "intermédiaires" ? La décision de mariage est-elle personnelle ? Parentale ? Ou consensuelle ? Repose-t-elle sur des questions affectives ou des éléments matériels ? Ces questions théoriques qui ont longtemps paru centrales auront surtout été le reflet de constructions de problématiques historiquement dominantes. Les modalités de réponse à ces questionnements impliquent de ne pas sortir de leur cadre. Si l'on considère que la famille est l'institution sociale de base du monde chinois, dans lequel les individus

n'existeraient en quelque sorte pas en tant que tels, la réponse est à l'évidence négative : les contacts ayant lieu directement entre familles, le *xiāngqīn* n'implique en soi aucune intermédiation. Si l'on considère au contraire que c'est toujours bien du mariage d'individus qu'il s'agit, alors on peut au contraire considérer les familles et parents comme étant les intermédiaires de leurs enfants, car même si ceux-ci n'expriment pas de volonté claire en ce sens, ils semblent plus ou moins consciemment compter sur cette logique instituée.

La présence ou l'absence d'intermédiaires n'est en fait pas ici la question la plus intéressante. Elle renvoie à une définition normative du sujet. Dans le cadre des intermédiations familiales, il y a intermédiation (puisque les enfants peuvent dire non), tout autant qu'il n'y a pas intermédiation (puisque le choix matrimonial concerne tout autant la génération précédente, qui peut dire non aussi). En opérant le travail de sélection, les parents travaillent à la fois pour eux-mêmes (pour leur propres conditions de vie à venir), pour leur famille (en tant qu'unité fictive et symbolique de communauté humaine inscrite dans une continuité symbolique rattachant ensemble des ascendants et des descendants), et pour leur enfant (qui prend la décision, qui va vivre avec la personne, et à l'égard duquel des sentiments sont attendus). Vouloir arbitrairement clarifier les rôles est inapproprié. D'où le fait que le père qui me répondait par erreur en début de chapitre puisse « ne pas savoir ce qu'il en est », alors qu'il consacre depuis des mois ses journées à chercher une épouse à son fils. Il est en charge d'une rencontre qu'il ne peut pas maitriser et sur laquelle il ne peut que jouer de son influence, qui sera pleinement prise en compte, et même déterminante, mais de manière secondaire. Il a le pouvoir de proposer une épouse, ou d'en refuser une autre, mais pas celui de choisir. La décision finale sera consensuelle. Elle le regarde, mais certainement pas autant qu'elle ne concerne son fils. Il est donc plus intéressant d'observer les sens différenciés qu'accordent aux relations et aux sentiments les personnes rencontrées que de prétendre résoudre un problème générique comme la présence ou non des sentiments en Chine. Le lien qui unit les personnes n'a pas à être tranché par des mots.

Mais à l'inverse, on ne peut se contenter de souligner l'existence — évidente — de sentiments dans le monde chinois en les caractérisant de manière trop générale ; cela ne résoudrait en rien le problème de la faiblesse des modes directs d'entrée en relation qui est au au cœur de cette étude. Insister sur cette question serait en quelque sorte continuer à se situer uniquement par rapport au champ limité d'une idéologie romantique au sein de laquelle une

perception de l'amour très idéologique, supposée trouver ses racines en Europe, relèverait de l'ordre de la dignité personnelle. En affirmant, à la manière de chevaliers blancs, que les couples de la Chine contemporaine connaissent bien eux aussi ces sentiments, on se soumet à un mode prédéfini d'interprétation. Les expériences et les propos que je rapporte aux chapitres précédents montrent plutôt que l'importance que l'on accorde aux affects personnels dépend d'un faisceau de critères sociologiques très étendu, et que le montrer n'est pas dénier leur existence[187]. À mes yeux, la question qui découle de cette récusation des perspectives radicales ne peut pas non plus être celle de se demander si les individus existent ou non en Chine, qui ne me parait pas plus appropriée. Que les jeunes gens dont il est question n'aient pas exactement les mêmes possibilités d'initiatives que leurs contemporains occidentaux, on peut — partiellement au moins — l'admettre. Mais quoi qu'on fasse, c'est bien avec des individus, et jamais avec des institutions familiales, que l'on peut engager débats et discussions. Et que les individus se rattachent pour certaines décisions aux institutions familiales — ou corporatistes — auxquelles ils appartiennent ne changera pas la donne. C'est d'ailleurs l'intérêt premier de l'examen des *guānxì*, qui montre bel et bien que la cellule personnelle est toujours incontournable. On ne fait pas de désert sans grain de sable.

Pour résoudre ce problème et sortir des questionnements qui ne posent comme alternative que l'existence de familles totalitaires ou celle d'individus radicalement autonomes, il est opportun de changer de terme. Je propose de le faire autour d'une figure plus essentielle à mes yeux, celle de la *familiarité*. C'est en effet en termes de familiarité respective qu'il conviendrait de repenser les *guānxì*, mais aussi les questions de parenté. Nous sortirions par ce biais des figures nominales et culturalistes. Nous avancerions vers un domaine plus général dans la compréhension des sociétés humaines ; ce serait une véritable option alternative aux registres précédents. Ce que je propose de désigner ici sous le terme de familiarité, c'est une connaissance de proximité, de détail, d'intimité, qui permette de penser pourquoi et comment il est possible dans certains cadres de s'en remettre à des proches pour faire des choix personnels et intimes, sans pour autant disparaitre en tant que personne, ni cesser d'avoir des affects. Il s'agit d'approcher la compréhension des relations sociales telles

187 On se rappelle sur ce plan les exemples cités par YAN Yunxiang à propos de l'attachement ou de l'amour au sein de couples dont les mariages avaient été arrangés (YAN, 2003 : 58-9).

que celles qui conduisent à des mariages selon des habitudes et des contextes spécifiques en les comprenant de l'intérieur, à partir de l'expérience concrète du monde qui les fonde, plutôt qu'en leur apposant de l'extérieur des systèmes généraux. En parlant de raison familière, je joue pleinement et volontairement sur l'ambivalence du mot, entre famille et habitude. En se familiarisant, on se fait familiers, et on forme famille. C'est donc le lien qui unit les personnes, plus que leur existence en tant que groupe ou qu'individu qui y est en jeu. Car ce lien permet autant d'examiner des rapports de force que de penser le consensus — quand celui-ci s'opère — et les dissensions — quand celles-ci apparaissent.

Mais revenons au *xiāngqīn*. Ce long développement autour des notions de "mariage libre" et de *guānxì* devrait nous avoir permis de saisir plus clairement quelque chose d'important. Au second chapitre, je racontais la longue histoire des *méirén* et de l'intermédiation. Et j'affirmais que le rôle de celle-ci était de donner une histoire, c'est à dire un passé et des racines, à une relation qui n'en avait pas encore. On retrouve là la « base » dont parlait Bruce JACOBS (1979). Les *guānxì* apparaissent ici pour ce qu'ils sont, une formulation culturelle particulière d'une propriété universelle de la vie humaine : elle s'inscrit toujours dans un cadre relationnel et social qui la précède. Le *guānxì* est un mode d'entrée dans le monde, une interprétation et un guide pour y « prendre sa place », au sens arendtien (ARENDT, 1983 [1961]). Le *guānxì* n'est pas différent d'une tape dans le dos ou d'une embrassade « cordiale » brésilienne. Il est un mode de celle-ci, une clé d'interprétation. Et peut-être, comme le proposait Andrew KIPNIS, peut-il nous servir partout. Mais peut-être peut-il aussi bien ne servir nulle part. Car il s'agit simplement d'une grille de lecture apposée sur le monde humain, parmi d'autres. Les figures du rapprochement ou de l'éloignement et des sentiments que ces proximités relatives engagent, l'idée que se développeraient des solidarités du fait d'un « lieu de naissance » ou d'une origine commune, l'attachement réciproque par des indices de convergences respectives quels qu'ils soient, ou encore par des expériences de vie partagée, montrent bien que ce qui compte dans ce que l'on désigne sous le terme générique de « parenté », c'est la familiarité qu'elle induit. Celle-ci explique que la parenté récuse les modèles en se montrant toujours d'une inaliénable flexibilité. Dans la parenté, c'est au bout du compte la familiarité qui compte. Lorsque des amis deviennent suffisamment proches pour correspondre à ce que l'on désigne en anthropologie sous le terme d' « affins », ils entrent dans le champ de toutes les formes de parentés affinitaires que les

humains créent entre eux (fraternités, sororités, confréries, unions, communautés, nations) que la familiarité finit toujours par induire, et au sein de laquelle chacun déplace les curseurs de ce qui l'attache aux autres au fur et à mesure de ses déplacements dans le monde.

6. La morale politique des sentiments personnels

Réflexivité critique et méjugement moral : une proposition d'anatomie

« […] bien [qu'elle apparaisse comme] la promesse d'une répartition plus pluralitaire et démocratique, j'affirme que l'Intelligence Émotionnelle représente dans les faits un nouvel axe de classification sociale, par la création de nouvelles formes de compétences (et d'incompétences) ».

Eva ILLOUZ,
Saving the Modern Soul, 2008 : 205.

« […] l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir ; il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il en est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. »

Michel FOUCAULT,
« Il faut défendre la société », Cours au collège de France, 1976, Gallimard, Seuil, Paris, 1997 : 27.

De : YAO Chan
Envoyé : ven. 30/11/2007 12 :00
À : jean-baptiste PETTIER
Sujet : *permets-moi d'écrire la lettre en chinois~~~*`[188]

Salut JB,

J'ai regardé le lien que m'as envoyé, et je voulais te faire part de quelques trucs à l'égard de ce site (que tu as d'ailleurs peut-être déjà découverts par toi-même), je pense que cela devrait-t-intéresser !

Ce type de sites internet de rencontres est devenu très à la mode depuis quelques années en Chine. Sur ceux-ci, nombre des inscrits ont fait d'excellentes études, ont un très bon emploi et un très haut salaire.

188 En français dans le texte original (ici, corrigé).

Mais leur vie est très ennuyeuse. Chaque jour, ils ne font que travailler (nombre d'entre eux font quotidiennement plus de douze heures de travail), ils ont beaucoup de pression (en Chine, la compétition est très intense), dans la vie réelle, ces gens n'ont aucun temps pour rencontrer un-e amoureux-se ! Ce style de site internet permet parfaitement à ces personnes de se retrouver et de faire connaissance (au travail, beaucoup de gens peuvent aller paresser sur internet). Par conséquent, ils envoient souvent des nouvelles et se mettent en contact, ensuite ils se retrouvent pour sortir ensemble (avec pour objectif de se trouver un copain ou une copine), mais ça ne marche pas très bien !

Je ne sais pas si tu le sais, mais beaucoup de jeunes Chinois ont aujourd'hui beaucoup de mal à se trouver un conjoint pour se marier. Parce qu'ils ont beaucoup d'exigences, par exemple, il faut que la personne ait un bon emploi, un haut niveau d'études, vienne d'une bonne famille, soit en bonne santé, belle, et encore plein d'autres choses... (Certains ne veulent rien de moins qu'un étranger, je pense que tu te doutes pourquoi...). Ils veulent que leur vie future soit bonne, pour être dans une bonne situation pour élever leur enfant...

Par conséquent, beaucoup de gens se marient, mais sans amour (c'est aussi l'une des raisons du taux de divorce actuel en Chine). Mais vu comment ils sont tous occupés par leur travail, comment pourraient-ils trouver le temps de rencontrer le conjoint approprié ?

C'est pour ça qu'autant de sites internet de cette sorte ont émergé. Mais comme tu peux bien l'imaginer, les occasions de rencontre qu'ils fournissent sont effrayantes. On dirait qu'il s'agit de faire un achat (objectif explicite, temps court, démarche rapide, exigences élevées) !

Comme c'est dans les faits peu efficace, beaucoup de jeunes n'ont pas confiance en ce mode de rencontre (*Ils ne rêvent pas trop par un moyen comme ça*[189]). Donc ils veulent juste se distraire, il y en a aussi qui ne cherchent qu'une relation d'un soir, ou sont amants. Tous sont là pour s'amuser, faire mine, ou nouer des relations de business. (Je connais une amie qui aime beaucoup prendre part à ce genre de rendez-vous. Je l'ai accompagnée une fois, pour passer un bon moment. J'y ai rencontré quelques personnes, mais ne les ai jamais recontactées ensuite).

Donc, JB, le site dont tu me parles, dans les faits, n'est lui non plus vraiment pas à prendre au sérieux, hein ? Leurs vies paraissent très intrépides, très ouvertes, excitantes, ou très "réalistes", toujours en lien avec l'argent. Mais il me semble que ce genre de situations ne peut provenir que d'un contexte de vie assez anormal (comme : un travail envahissant, une compétition vive, une vie très chère, et aussi un écart de richesse d'individu à individu extrêmement élevé...). Mais en fait, ce sont tous des gens très seuls !

Leur vie matérielle est beaucoup plus riche que leur vie morale ! ! (C'est la situation de la Chine telle qu'elle est aujourd'hui... On ne peut rien y faire... Je ne sais pas si, d'ici quelques années, je ne risque pas de devenir pareille, moi aussi...).

[…]

189 *Ibidem*.

A bientôt,

YAO Chan

Je n'avais pas écrit à mon amie YAO Chan pour lui recommander un site de rencontres. Pas volontairement du moins. L'adresse du site en question — que je retrouvais dans le corps du mail qu'elle avait reçu en mon nom et auquel elle répondait — renvoyait à un site de rencontres chinois auquel je ne me rappelais pas m'être inscrit. J'étais par ailleurs en France depuis plusieurs mois lorsqu'elle m'envoya ce courriel. Plus probablement, la boîte mail de l'un de mes contacts chinois s'y étant inscrit, ou d'un contact de l'un de mes contacts, avait été piratée par ce site, qui avait ensuite spammé l'ensemble de son répertoire, puis fait la même chose avec les leurs, et donc avec le mien. Mes parents, en Ardèche, reçurent eux-mêmes, en mon nom, un courriel en chinois les invitant à me rejoindre sur ce site...

Le courriel très empathique de YAO Chan fit de ce piratage un événement intéressant. Cette jeune étudiante brillante, alors âgée de 23 ans, que je retrouvais une fois par semaine à Pékin au printemps 2007 afin de soutenir et d'encourager ses progrès en français, avait fait montre de capacités d'acquisition de notre langue peu communes. Elle avait accompli des progrès spectaculaires en l'espace de quelques mois, qui démontraient une assiduité au travail indéniable. Elle parvint d'ailleurs quelques années plus tard, comme d'autres des amis que nous retrouvions alors avec elle, à rejoindre la France pour y poursuivre ses études. Elle avait également toujours fait montre d'une sollicitude et d'une attention sincère à mon égard, et à celui de mon colocataire — Français et étudiant en anthropologie également — lors de notre séjour, s'inquiétant en particulier de la place et des usages utilitaristes qu'auraient pu faire d'autres contacts moins généreux qu'elle de notre présence à Pékin. La question de la construction des couples, au cœur de ma recherche, l'intéressait vivement, même si elle faisait montre de beaucoup de préventions, de manière un peu conservatrice, à l'égard des attitudes matérialistes qu'adoptaient à ses yeux certaines jeunes femmes pour s'élever socialement par le biais du mariage.

Ce courriel porte la marque de cette défiance morale à l'égard du "réalisme" et de la tristesse des vies de cette nouvelle génération de jeunes Chinois que l'on voudrait "ouverte" et qui est parfois surtout vue comme singulièrement solitaire et débordée. Il interroge notamment les sentiments engagés par les occasions de rencontres qu'offrent ces nouveaux

dispositifs moraux que YAO Chan qualifie d' « effrayants ». De même qu'il révèle aussi la crainte, qu'elle évoque en fin de courrier, de « devenir pareille ». Une crainte qui laisse entrevoir la force d'un mouvement moral qu'elle conteste tout en envisageant qu'il puisse par ailleurs l'emporter. Son évocation — en français — de la dissolution des *rêves* dans cette recherche matérielle qui évite et repousse d'autres rêves plus grands et qui sont pour l'instant mis de coté, est saisissante[190]. En bref, dans cette lettre comme à travers ces recherches concrètes, à travers les oppositions et les craintes qui s'y font jour, à travers les distinctions de soi qui s'y opèrent, comme à travers les fantasmes de réussite matérielle qui s'y révèlent, c'est à un domaine de singularité politique très concret que nous sommes confrontés. Et il est urgent de saisir comment l'omni-absence de débats et d'enjeux politiques explicites en Chine contemporaine prend corps dans ces pratiques de survie, de réussite, et d'évaluation de soi et des autres. Il est temps de chercher à comprendre comment, à l'horizon de la bataille du *xiāngqīn*, pourraient se penser les fondements quotidiens de l'ordre politique prétendument « harmonieux » que le pouvoir chinois actuel aimerait rendre indiscutables. Et en son sein, le rôle que jouent les jugements moraux qui sont portés sur ces pratiques, à l'extérieur comme à l'intérieur de la Chine.

Le présent chapitre, final, propose une démonstration. Dans la continuité du réexamen critique du vocabulaire conduit au chapitre précédent, et sur les bases de l'ensemble de l'étude, il vise à montrer en quoi l'argument sentimental doit être considéré comme politique, tout en offrant une compréhension sensible des enjeux qu'il contient, dont je récuse les interprétations cyniques. Il se déclinera pour cela en trois parties. En premier lieu, j'y montre, à partir d'une controverse public, le renversement du vocabulaire en cours, et comment celui-ci opère une distinction sociale au profil des élites économiques, en se drapant d'une vertu morale supérieure à l'évidence difficilement accessible aux moins privilégiés. Ensuite,

190 C'est notamment à un renoncement au romantisme des années 1980, éteint dans le sang et les larmes sur la place Tian'anmen en 1989, qu'il faut ici penser. On ne peut ignorer l'importance symbolique de la violence des événements de mai-juin 1989 et du silence qui les entourent encore dans la Chine du vingt-et-unième siècle. On pourrait d'ailleurs en trouver la trace jusque dans le rock chinois utopique et rebelle qui émergeait alors, et qui a depuis largement cédé la place à une omniprésente pop commerciale d'où a disparu tout engagement. Sur le plan intellectuel, nombre de chercheurs ont noté le retournement symboliquement spectaculaire des jeunes militants des années 1980, dont une grande partie a alors quasiment immédiatement abandonné ses idéaux démocratiques au sortir de ce mouvement pour se consacrer, avec une rapidité surprenante, au développement d'entreprises économiques et commerciales, allant parfois jusqu'à regretter le mal qu'un tel mouvement aurait pu faire à "la Chine" (LIU, 2002 : x-xi, 128).

j'analyse le discours compliqué qui est appliqué aux jeunes générations, et avec lui les ambiguïtés discursives qui entourent encore aujourd'hui les idées d'individualisme et de collectivisme à propos du peuple chinois. Enfin, en mettant en perspective ces discours et le contexte politique dans lequel ils s'inscrivent, je tâche de m'appuyer sur cette compréhension pour proposer des pistes sur la manière d'étudier et de travailler dans des contextes où les sentiments personnels exprimés ont une dimension symbolique très forte.

I. LE BASCULEMENT SENTIMENTAL

A) Anatomie sociale du méjugement moral

Que ce soit dans les récits journalistiques occidentaux ou dans ceux d'autres étrangers ayant croisé ces réunions dans les parcs de Chine, ou encore dans les commentaires de ceux à qui j'en faisais le récit, la plupart des remarques lues ou entendues — y compris de la part de jeunes chercheurs en sciences sociales — à leur propos tendant presque toujours à déprécier le caractère concret de ces recherches. Ces a priori à l'égard de la démarche perçue comme normative et rigide des pratiques de recherche d'un conjoint du *xiāngqīn* pouvant aller jusqu'à la forme d'une certaine révulsion quant à leur apparence commerciale. Celle-ci est vue comme la marque d'une capitalisation explicite des sentiments. Cette attitude critique est loin d'être typiquement "occidentale". On la rencontre en fait également parmi les participants, tels la mère de WANG Ruitan, rencontrée au début du quatrième chapitre. Les moqueries à l'égard des pratiques du *xiāngqīn* sont aujourd'hui courantes en Chine, ce qui peut paraître pour le moins paradoxal en regard de la grande banalité et de la popularité qu'elles y connaissent aussi. Chez ceux que ces pratiques énervent ou révulsent, cette réaction quasi-épidermique renvoie généralement à l'idée qu'elles seraient la trace d'un certain archaïsme, et de la prolongation d'une absence d'importance accordée aux sentiments personnels. Que penser de ces réactions courantes de la part de ceux qui sont externes à ces pratiques, mais aussi des critiques entendues à l'intérieur même des parcs et jusqu'entre les participants ? Le contenu de ces recherches est-il à ce point surprenant, et si oui, pour quelles raisons ? On se rappelle de l'embarras de LÜ Tiangou lorsque je lui avais demandé de me confirmer l'importance qu'il

accordait à l'apparence de sa future compagne, et à certaines caractéristiques sociologiques de sa recherche qu'il venait de m'expliquer. Il avait paru interloqué par le fait que j'insiste sur ces détails. Que pouvait-il bien y avoir de spécifique ou d'original à ce qu'il accorde de l'importance au fait que sa compagne lui plaise physiquement, et à ce qu'il se reconnaisse dans son parcours ? Son étonnement questionne en miroir ce qui fait problème dans la démarche du *xiāngqīn* aux yeux de ceux qui la critiquent. Au regard de la réalité statistique des mariages partout dans le monde, où l'homogamie sociale n'a rien à envier à la situation chinoise, les critères de recherche de ces "marchés" n'ont si l'on y pense, pas grand chose d'original. Ce qui dérange en eux semble plutôt être la clarté dérangeante de leur explicitation. On ne peut dès lors pas pleinement comprendre ces pratiques en laissant de côté la manière dont elles sont (mé)jugées.

Franchir les frontières morales

D'une part, une évidence : il est plus plaisant pour tout un chacun d'être en couple avec une personne qui lui plaise physiquement, qui soit en bonne santé, vive dans des conditions pas trop défavorables, etc., que le contraire[191]. D'autre part, le jugement négatif qui se voit souvent rattaché à toute formalisation explicite de ces critères généralement implicites : manque de tact ou de pudeur, vulgarité, superficialité, irréalisme... La mise en regard de cette "évidence" peu discutable avec l'ensemble des éléments et difficultés concrètes d'une vie humaine est ainsi communément jugée comme grossière, stupide, ou puérile. Cette formalisation idéaliste de la recherche d'un conjoint idéal génère les rires et les sourires moqueurs chez ceux qui la considèrent de l'extérieur. Prenons un instant au sérieux ces réactions et leurs implications. Quelle fonction sociale cette forme de pudeur à l'égard des aspects concrets d'une relation humaine occupe-t-elle, et quelle est son histoire ? Et à l'inverse, comment ces modes de "mesure" de l'autre et d'évaluation du futur conjoint sont-ils historiquement et socialement situés ? Ces questionnements imposent le franchissement de deux limites successives. La première d'entre elle est celle de *la sensibilité — historiquement et socialement située — du chercheur et de ses lecteurs*. Comme dans le travail d'un historien

191 Il existe certainement des contre-exemples. Et on peut bien sûr penser aux philosophies de l'amour, telle que la démarche de l'*agape*, qui consiste à aimer l'autre quel qu'il soit, mais celles-ci renvoient généralement à un amour universel plutôt qu'à un amour particulier entre deux personnes formant couple (BOLTANSKI, 1990 : 201).

face à ses archives, l'anthropologue doit lors de son enquête traverser sans cesse plusieurs couches de préjugés dont les limites sont d'autant moins faciles à cerner qu'elles s'attachent à des "évidences" : les siennes, celles de ses lecteurs, mais aussi celles de ses interlocuteurs sur le terrain, et celle de l'époque qu'ils ont en partage. Il ne s'agit en fait pas tant de réaliser un travail de traversée de ces multiples couches de subjectivité que de procéder à l'examen de ce qu'elles nous enseignent. L'enjeu est de porter un regard critique sur les questions que nous nous posons au fur et à mesure de leur apparition, non pas tant dans l'objectif de parvenir à une hypothétique "neutralité" que dans celui de faire de ces subjectivités socialement construites un élément conscient de la méthode[192].

Une fois cette première limite, celle du jugement sensible, intégrée, nous pourrons ainsi avancer vers la seconde. Il ne sera alors plus question de repérer des évidences socialement et historiquement situées, comme pour les rejeter ou les annuler, mais de questionner leur sens en les examinant d'une certaine façon de l'intérieur, en tant qu'expériences et sentiments vécus. Il s'agira donc de chercher à observer *le rôle de ces humeurs culturelles que représentent le dégoût ou la pudeur*, que l'on peut réinscrire dans des questionnements anthropologiques plus généraux. Nous serons ainsi à même de cerner les enjeux implicites du *xiāngqīn* dans la société chinoise contemporaine de manière plus vive et féconde.

Raisons sensibles

Pour franchir la première de ces deux limites, il faut accepter de prendre pleinement le risque de la démarche ethnographique, en admettant la possibilité que notre rejet spontané à l'égard du caractère matérialiste et concret de ce mode de recherche d'un conjoint fasse pleinement partie du décalage introduit par l'ethnographie, en nous projetant dans un univers social où nous étions jusqu'alors allogènes. Cette acceptation ne signifie pas pour autant revenir à la forme binaire d'un monde découpé entre un "Orient" et un "Occident" mutuellement inintelligibles, puisque nous pouvons aisément observer les rires ou les dégoûts de certains contemporains chinois à propos de ces mêmes usages, que nous pourrions spontanément et à tort percevoir comme "chinois". Pas plus qu'elle n'implique le retour à une forme radicale de relativisme qui réduirait tout écart d'intelligibilité au registre explicatif

192 On trouvera quelques éléments plus ou moins anciens pour traiter de ces questions dans PROST, 1996 ; DEVEREUX, 1980 [1967] ; BACHELARD, 2004 [1949].

tautologique des cultures, et avec elles, de leurs spécificités supposées irrémédiablement insurmontables.

La démarche que j'emprunte ici, celle que je proposais en introduction de qualifier de "relativisme médian", suppose et implique bien l'existence de différences culturelles, mais ne renvoie pas au registre *des cultures* au pluriel, mais à celui de *la culture* : celle par laquelle se manifestent les écarts entre individus, et notamment entre groupes sociologiques. Celle en fonction de laquelle ceux-ci se *distinguent* les uns des autres, celle par laquelle ils se *discernent* ou se *reconnaissent*, suivant les mécanismes de l'habitus au sens employé par Pierre BOURDIEU dans *la distinction* (1979). C'est la dimension profondément politique que contient la culture personnelle sur laquelle je me penche. J'entends par là que les critères moraux culturellement définis à l'horizon desquels chacun évalue, juge, se situe, dénie ses "autres" ou au contraire s'assimile à un groupe de pairs sont *des enjeux politiques.* La conclusion du présent chapitre, en questionnant le sens des sentiments qui s'attachent à ces pratiques, montrera ce que j'entends ici par *politique.* Retenons, à ce stade, que c'est d'une culture en premier lieu sociale, même si elle est vécue comme "naturelle", qu'il est ici question, et que cette incorporation n'interdit pas pour autant que ces pratiques puissent en même temps connaître un caractère réflexif. Dans ce cadre, observer et évaluer nos réactions intimes à l'égard des pratiques contemporaines du *xiāngqīn*, c'est en premier lieu se pencher sur l'histoire de nos sensibilités morales. En s'intéressant à la société chinoise contemporaine, nous sommes contraints, pour dépasser certains seuils d'intelligibilité, de nous intéresser à nous-mêmes, et aux dynamiques qui fondent nos modes de raisonnements. Là encore, il n'est pas question de rechercher une forme "d'origine" ultime à nos réactions sensibles, en fonction de schémas explicatifs généraux, mais d'observer la formation de ce que Michel FOUCAULT appelait une « positivité »[193] (ou encore, allant plus loin, quinze ans plus tard, un « foyer

193 Examinant la manière de repérer l'établissement historique d'une « formation discursive » caractéristique, Michel FOUCAULT propose de le faire en repérant ce qui en forme l'unité :

> « Et lorsque dans un groupe d'énoncés, on peut repérer et décrire *un* référentiel, *un* type d'écart énonciatif, *un réseau théorique, un* champ de possibilités stratégiques, alors on peut être sûr qu'ils appartiennent à ce qu'on pourrai appeler une *formation discursive*. […] Ce système à quatre niveaux, qui régit une formation discursive et doit rendre compte non de ses éléments communs mais du jeu de ses écarts, de ses interstices, de ses distances — en quelque sorte de ses blancs, plutôt que de ses surfaces pleines —, c'est cela que me proposerai d'appeler sa *positivité* » (FOUCAULT, 1968 : 747).

d'expérience »[194]), dont découle — à la suite de ce que l'on désigne habituellement par l'expression de « processus de modernisation » — une forme d'incommensurabilité morale des questions économiques et sentimentales.

Cette première limite franchie, passer la seconde sera plus aisé. Car les barrières — historique, sociale, et culturelle — se superposent ici tout à fait. En le réalisant, nous sortons totalement de la géographie physique pour entrer dans celle des lieux moraux de nos affectations. Ce n'est pas le franchissement des longitudes qui séparent Paris de Pékin qui explique les révulsions et les rires que le *xiāngqīn* provoque — car alors que faire des réactions similaires d'autres habitants de Pékin ou Chengdu ? Ce n'est pas non plus le passage d'une "époque" à une autre au long d'une échelle d'évolution sur laquelle nos sociétés occuperaient des positions distinctes. C'est le glissement social d'un univers socialement différencié à un autre. C'est, plus précisément, le basculement vers l'économie morale distincte — et distinguante — de l'importance accordée à *l'amour*, qui induit une coupure morale au sein de chacun des univers sociaux où elle s'élève.

B) Matérialisme, rapport de genre, et immoralité

« […] 马诺成都相亲被拒

"世纪佳缘"是网络知名的婚恋网站之一，与湖南卫视、江苏卫视的多档相亲节目有着良好的合作关系。本次于五月份在成都举行的大型相亲活动截至目前为止，已有上万符合条件的女性报名参加。

而马诺究竟何许人也？看过近期江苏卫视《非诚勿扰》节目的观众一定知道她的由来。这位小模特外形虽一般，但只要她在台上，就不用担心没话题。一位爱好骑自行车且无业的男嘉宾问马诺：你喜欢和我一起骑自行车逛街么？马诺毫不犹豫地回答：我还是坐在宝马里哭吧……更直白地问另一位男生："你家有钱吗？"贪财毒辣的言辞让马诺一夜间背负起"恶毒宝马

194

« […] ce que j'ai essayé de faire, c'est une histoire de la pensée. Et par « pensée », je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns sur les autres : premièrement, les formes d'un savoir possible ; deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles. Ces trois éléments — forme d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, mode d'existence virtuels pour des sujets possibles — ce sont ces trois choses que l'on peut appeler, je crois, « foyer d'expérience ». (FOUCAULT, 2008 : 4-5).

女”的外号。因舆论四起，马诺在后几期的节目中被“按照规则”送出了局。很多在场观众说，马诺当时很不情愿离场。

记者独家了解到，离开《非诚勿扰》节目的马诺通过其联络人表示，有意参加这次在成都组织的大型地面相亲活动，但已被该网站成都分公司婉拒了。虽然单从活动炒作效果来看，马诺参与定会吸引眼球，但为了营造健康的婚恋观，公司最终还是婉拒了马诺的请求。 […] »

成都晚報, 2010年4月28日，23页

« […] MA Nuo refusée au *xiāngqīn* de Chengdu

“Cent ans à l’unisson” est l’un des sites de rencontre matrimoniale en ligne les plus célèbres, très bien établi par sa collaboration avec les émissions de *xiāngqīn* des chaînes satellitaires [des provinces] du Hunan et du Jiangsu. Depuis longtemps, celui-ci avait prévu la tenue en Mai d’un grand événement de *xiāngqīn* dont les inscriptions courent toujours, et pour lequel plus de dix-mille femmes de conditions convenables se sont déjà inscrites.

Et qui donc est MA Nuo ? Si vous avez vu récemment l’émission [de la chaîne satellitaire] du Jiangsu « Malhonnêtes s’abstenir », vous savez déjà assurément d’où elle sort. Cette petite mannequin a une apparence banale, mais lorsque vous la mettez sur un plateau télé, vous pouvez être certain qu’on aura des sujets de conversation. Un jeune participant passionné de cyclisme mais sans emploi lui a demandé si elle aimerait faire un tour de vélo avec lui. Elle lui a répondu du tac au tac : Je préférerais pleurer dans une BMW…. De manière plus transparente encore, elle a questionné ainsi un autre participant : « Ta famille a de l’argent ? ». Ces quelques mots d’une avide cruauté n’ont pas manqué de faire d’elle en l’espace d’une nuit « la vicieuse à la BM ». Du fait de tous les commentaires que cela a générés, MA Nuo a été « rappelée aux règles » au cours des émissions suivantes, puis en a été éconduite. D’aucuns disent [en effet] qu’elle n’aurait pas quitté l’émission de son plein gré.

D’après des informations exclusives de l’auteur de ces lignes, MA Nuo avait fait part de son intérêt pour prendre part à l’événement de Chengdu, mais la filiale locale du site internet l’a refusée poliment. Évidemment, sa participation aurait attiré à coup sûr du public, MA Nuo sait s’y prendre pour attirer l’attention, mais pour construire un regard sain sur l’amour matrimonial, l’entreprise a préféré rejeter sa candidature. […] ».

Journal du Soir de Chengdu, 28 avril 2010, p.23

Il y a bien des choses à noter sur un tel article, qui ressemble en premier lieu fortement à une publicité à peine déguisée. Sur le dos de MA Nuo, dont on a parlé partout au cours des semaines précédentes, et dont on aurait refusé l’hypothétique présence, on se forge une crédibilité morale peu coûteuse tout en signalant au passage que plus de dix-mille jeunes

femmes de bon aloi, elles, seraient déjà inscrites pour l'événement du mois suivant. Pour reprendre la formule rhétorique du journaliste, « qui donc est MA Nuo ? », ou plutôt, quel rôle joue-t-elle ici ? Je dois l'admettre, je n'étais guère un spectateur assidu de l'émission *Fēichéng wùrǎo* 非诚勿扰, dont le titre chinois est improprement traduit en anglais par *If you are the one*, mais qui signifie dans les faits exactement « Malhonnêtes s'abstenir ». Je n'avais donc pas vu la fameuse scène où MA Nuo avait répondu de ce très cinglant trait d'humour au jeune homme qui lui avait proposé d'aller faire le marché à vélo avec elle. Je travaillais cependant alors quotidiennement avec des étudiants de Chengdu, avec lesquels je décortiquais chaque matin la presse du jour. Grâce à eux, je vis donc dès le lendemain la vidéo de l'échange savoureux entre MA Nuo et le pauvre jeune homme, qui était bien sûr déjà en ligne. Je m'intéressais par la suite aux réactions qu'elle suscitait dans les médias comme dans le public. Ce bref échange, comme on va le voir, allait en effet générer un intense débat national, qui passa largement les frontières. L'anecdote du cas MA Nuo devint par la suite l'une des plus fréquemment évoquées dans la presse internationale dès qu'il s'agissait de présenter la situation du mariage en Chine, ou de parler des mœurs des nouvelles générations chinoises. Inlassablement répétée, la petite phrase de MA Nuo est devenue un symbole, celui de l'absence supposée de morale et de romantisme parmi les nouvelles générations chinoises.

Il est fort douteux que ne serait-ce qu'une infime partie des journalistes internationaux qui ont repris l'anecdote aient été eux-mêmes des spectateurs assidus de l'émission. C'est donc au débat chinois lui-même que la citation a été empruntée. Et il est dès lors intéressant d'observer à quel point, en franchissant les frontières de Chine, l'anecdote a également changé de sens. Car ce qu'elle a provoqué en Chine était un sentiment d'indignation de personnes qui ne se sentaient pas représentées par ce comportement vu comme honteux. Une fois franchie la frontière, l'anecdote était à l'inverse devenue le symbole ultime de l'état moral déliquescent de la Chine d'aujourd'hui, un reflet supposé fidèle de celle-ci. En quelque sorte, aucune de ces deux positions n'est entièrement fausse. L'attention médiatique et

populaire, mais aussi — nous allons le voir — politique, accordée à MA Nuo en dit long sur les tensions qui agitent le pays[195].

À l'époque où le cas de cette jeune femme devient l'objet d'une telle attention, ces émissions de *xiāngqīn* n'ont fait leur apparition que quelques mois auparavant. Leur succès leur vaut alors des accusations nombreuses d'insincérité. Et leurs producteurs ont fréquemment à se défendre dans les médias d'embaucher des acteurs pour participer à leurs émissions. Le matérialisme des participants, et des propos sexuels explicites de certains d'entre eux, leur sont notamment reprochés. Le débat dominant est conservateur, il accuse ces émissions de pervertir la société. Le phénomène est cependant très à la mode, et les différentes émissions se livrent une guerre sans merci pour l'audience, tout en assurant du caractère non professionnel et parfaitement sincère de leurs participants. Les producteurs clament dans la presse leur volonté de repérer à l'avance les moins moraux d'entre eux afin de les écarter, sans pouvoir prédire pour autant les propos que tiendront à l'antenne ceux qui sont retenus. Chacun soutient la parfaite moralité de son propre projet, en contraste avec ceux de la concurrence. L'émission *Malhonnêtes s'abstenir* — dans laquelle est apparue MA Nuo —, qui a reçu le plus d'attention médiatique et qui en a tiré un immense succès populaire, est alors considérée comme une sorte de repoussoir moral. Chacun se récrie de vouloir l'imiter, mais son succès est pour autant indéniable et envié. C'est dans le cadre de cette concurrence acharnée qu'apparait sur mon terrain (et dans la presse) l'expression de *xiāngqīn dàzhàn*, « la guerre du *xiāngqīn* ».

Après environ une année de recherches sur les pratiques d'intermédiation, précédées de plusieurs années d'enquête sur la construction des jeunes couples et l'entrée dans la sexualité en Chine, j'étais pour ma part plus intéressé par la teneur des réactions et de la passion de mes interlocuteurs que surpris par les propos de MA Nuo. D'autant plus que ceux-ci avaient pris la forme d'un trait d'humour, et qu'il était difficile d'évaluer dans quelle mesure il avait pu simplement s'agir pour elle de repousser un concurrent qui ne lui plaisait pas. La jeune femme

195 Pour avoir un aperçu de la réflexivité de la société chinoise sur ce phénomène et sur les débats qu'il a provoqués, on peut consulter un reportage télévisé disponible à la page suivante : http://www.56.com/u84/v_NTA2NTc0NDk.html (en chinois). On notera que les commentaires publics écrits par des internautes sont pour une large part composés d'insultes explicites à l'égard de MA Nuo, même plus d'un an plus tard, quelques rares commentaires lui apportant à l'inverse un soutien. (Site consulté pour la dernière fois en mai 2014).

était cependant visiblement devenue en l'espace d'une nuit un contre-exemple dans le débat public. Et ce alors que tout dans la vie quotidienne tendait à me faire penser que sa réaction privilégiant explicitement le confort matériel avait été "normale", dans un univers social où l'importance de la sécurité matérielle pour construire une famille était en permanence soulignée partout, et où les exigences matérielles des jeunes femmes (encouragées par leurs familles) pour accepter un mariage étaient un sujet de tracas quasi-quotidien autour de moi. J'avais entendu trop de jeunes hommes me raconter qu'on les avait quittés ou rejetés car ils n'étaient « pas assez riches » pour pouvoir être surpris par les propos de MA Nuo.

J'ai montré précédemment combien ces questionnements matériels étaient significativement présents dans les parcs, où les parents de jeunes femmes s'inquiètent de ne pas trouver de garçon à la hauteur pour assurer le futur de leur fille, et craignent que ceux-ci ne leur préfèrent des jeunes femmes de conditions plus modestes, potentiellement moins exigeantes, et auxquelles on reproche leur concurrence déloyale. Le manque d'ambitions reproché aux hommes trahit quelle importance les parents de jeunes femmes accordent aux attentes matérielles concernant les futurs conjoints de leurs filles. Le matérialisme exprimé explicitement par nombre de jeunes femmes lors de leur choix d'un conjoint, et la crudité des exigences de certaines d'entre elles, que semblait soudain incarner publiquement MA Nuo, ne sont assurément pas une simple vue de l'esprit. J'ai été confronté à plusieurs reprises durant mes recherches au cas de jeunes hommes quittés par leur petite amie, souvent sous la pression de sa famille, car ils n'étaient pas en mesure de financer un mariage d'un standing suffisant[196]. La situation inverse est virtuellement inexistante. Les cas de rejet de jeunes femmes par la famille du jeune homme — qui existent bien sûr aussi — sont en effet généralement moins justifiés par des critères économiques que moraux[197].

Les revendications matérialistes des jeunes femmes, ou tout au moins de leurs familles, ne sont pas étonnantes étant donné la situation à laquelle on les sait confrontées après le mariage. Pour que tel ne soit pas le cas, encore faudrait-il qu'elles disposent, à niveau d'études équivalent, d'une chance de réussir professionnellement par elles-mêmes, ce qui

---

196 On peut bien sûr questionner cet aspect en ce demandant si les difficultés économiques ne servent pas simplement de prétexte dans le cas de mésentente sentimentale. Cela n'enlève cependant rien au fait que ces questions économiques apparaissent comme un sujet de tension suffisamment difficile à gérer pour littéralement empoisonner la vie des jeunes couples, et être donc lui-même source de conflits récurrents.

197 Par exemple, la jeune femme considérée comme trop belle, et donc comme dangereuse ; ou encore elle est accusée d'immoralité, d'avoir eue trop de partenaires, etc.

dans la société chinoise contemporaine est bien loin d'être le cas. Le raisonnement consistant à établir un rapport de causalité directe entre l'injustice de la situation faite à nombre de jeunes femmes hautement qualifiées et les exigences matérielles portées par ailleurs par les mêmes ou par d'autres, est pourtant trop expéditive. Tout du moins la logique qui le guide est-elle bien plus complexe que celle d'une conséquence explicite et directe. Très rares sont en tout cas les jeunes femmes à justifier leurs attentes à l'égard de leur futur époux par les injustices qui leur sont faites. Lorsque le sujet est abordé, la plupart des jeunes femmes répondent explicitement considérer que la carrière professionnelle masculine doit être privilégiée à celle de l'épouse. La démarche féministe consistant à dénoncer cette iniquité existe bien sûr, mais concerne une très faible minorité de personnes, du moins au cœur d'un terrain non-militant comme celui où j'ai travaillé. Dans l'ensemble, la représentation consistant à considérer que la carrière professionnelle masculine doit être privilégiée à la carrière professionnelle féminine, — le travail de la jeune femme étant avant tout de devenir mère — est également partagée par les jeunes hommes et les jeunes femmes. Ils fixent donc en fonction de cette représentation leur horizon d'attente à l'égard de leurs conjoint, et en assument les avantages et les coûts, qui sont distincts en fonction de l'âge et du sexe. Pour la quasi-totalité des jeunes couples que j'ai rencontrés au cours de cette recherche, les revenus professionnels de l'homme étaient considérés comme devant permettre d'assumer le coût de la vie de couple, des sorties communes, etc., en amont du mariage. Loin d'être un revenu complémentaire, le revenu féminin est considéré dans les jeunes couples non-mariés comme une sorte d'argent de poche dont la jeune femme dispose à sa guise, même si son salaire est équivalent à celui du jeune homme. À titre d'exemple, chez un jeune couple non encore marié de mes proches à Chengdu, où les deux partenaires travaillaient dans la même entreprise à un niveau équivalent, l'homme enchaînait les heures supplémentaires afin d'économiser de l'argent pour leur mariage, tout en assumant l'essentiel des coûts de leur vie commune. Dans le même temps, sa compagne qui occupait un poste similaire, mais n'avait pas besoin de faire des heures supplémentaires, lui reprochait de ne pas être capable de gagner plus, tout en dépensant son propre salaire à son gré. Ce cas n'avait par ailleurs rien de particulièrement spécifique, mais reflétait plutôt les grandes tendances directement observables autour de moi, que ce soit à Pékin ou Chengdu.

Cette inégalité entre les partenaires qui transparait ici évolue avec le temps. Ces inégalités d'attentes et d'investissements économiques personnels en amont du mariage ont assurément d'importantes conséquences par la suite. Le capital économique et professionnel progressivement acquis par les hommes par le développement de leur carrière, à laquelle ils ont incontestablement énormément sacrifié, représente plus tard un avantage certain. C'est le cas à la fois en termes économiques et en gains de reconnaissance sociale, mais surtout bien sûr en cas de séparation du couple[198]. Dans ce cadre, les femmes qui ont suivie la norme les encourageant à privilégier l'éducation de leur enfant au développement de leur carrière se retrouvent plus tard très nettement désavantagées. J'ai rencontré à plusieurs reprises, à Pékin comme à Chengdu, des femmes d'une quarantaine d'années prenant part aux réunions des parcs en tant que divorcées, et dont la situation sociale et économique s'était très violemment dégradée à la suite du départ de leur ex-mari, alors même qu'ils étaient à des niveaux de revenus équivalents en début de carrière. Ces aspects importants débordent cependant trop du cadre de ma recherche sur l'intermédiation matrimoniale, et je ne peux donc les approfondir ici. Mais ils soulignent bien les mécanismes du système de domination masculine dans la société chinoise. On peut en retenir qu'observer l'accumulation d'épreuves auxquelles sont confrontés les très jeunes hommes, et que les jeunes femmes reconnaissent d'ailleurs souvent volontiers elles-mêmes, impose de sonder leurs effets sur le long terme, au sein de l'organisation des couples et d'une manière plus générale dans l'organisation des rapports de genre. Elle induit en effet dans le temps une fluctuation des rapports de pouvoir entre les partenaires, qui y restent inégaux ; l'âge retourne ainsi significativement les pressions exercées sur les jeunes hommes pour qu'ils réussissent à tout prix vers leurs épouses, qui ont elles mis de côté leurs carrières. Je pointais ainsi au troisième chapitre à quel point cette inégalité des attentes à l'égard des hommes et des femmes était un problème en premier lieu pour les dernières. Contrairement aux apparences, le fait que cela conduise au rejet répété des jeunes hommes ne contredit pas du tout ce fait. Il le renforce au contraire, car les exigences —

198 Ces aspects sont également l'objet de débats, notamment légaux, importants. La loi sur le mariage a ainsi changée à plusieurs reprises au cours des dernières années en Chine, trahissant la complexité des problèmes de partages des biens lors des divorces, et des iniquités qui en résultent, le plus souvent au déficit des femmes.

parfois apparemment parfaitement puériles — des jeunes femmes[199], et les échecs répétés auxquels ils les soumettent, produisent surtout en premier lieu ce que je ne peux pas décrire autrement qu'étant de la misogynie. On comprend que les répercutions retombent plus tard évidemment directement sur les femmes elles-mêmes, qui sont exclues des carrières professionnelles intéressantes, quand elles n'ont pas tout simplement à subir un divorce au profit d'une femme plus jeune dès lors que la carrière de l'homme lui en offre la possibilité[200]. Il faut peut être voir, dans les épreuves, les humiliations, et les attentes extraordinairement élevées qui pèsent sur les épaules des très jeunes hommes, l'organisation de la reproduction d'une distribution genrée du pouvoir dans une société où la domination masculine reste particulièrement prégnante. Que le pouvoir conféré aux hommes passe par des attentes imposées aux femmes n'est finalement pas si surprenant[201]. Le dévoilement de cette mécanique prouve surtout comment hommes et femmes co-participent de ce système, dont l'enjeu pour un anthropologue est à mon avis en premier lieu de cerner la systémique, y compris si l'on souhaite adopter une perspective de dévoilement au service de luttes sociales féministes.

Dans un monde social où les débats sur les difficultés à se marier et à s'assurer du futur sont quotidiens, le trait d'humour de MA Nuo résonnait comme difficilement surprenant. Ces réactions moralistes rappelaient aussi quelque peu le discours que me tenait mon amie YAO Chan dans son courriel, reçu trois ans plus tôt, mais surtout une phrase que m'avait dite une étudiante pékinoise en 2007 à propos de ces jeunes femmes que l'on accusait d'être trop intéressées : « Elles veulent récolter les fruits sans avoir planté l'arbre » (*bùláo'érhuò* 不劳而

199 Dans le cas cité plus haut de mon couple d'amis où les deux occupaient le même poste dans la même entreprise, le mariage a par exemple été différé de plusieurs mois et manqué être annulé car le jeune homme n'avait pas pu acheter pour la cérémonie des bouteilles de la meilleure marque d'alcool blanc pour les invités. Il n'avait pu prendre que la seconde, qui coûtait déjà plusieurs dizaines d'euros par bouteille, et cela était considéré comme déshonorant par la jeune femme (d'après le témoignage du jeune homme, je n'ai entendu que sa version de l'histoire). Ils ont par ailleurs divorcé moins d'un an après le mariage.

200 Sur les liens entre carrière professionnelle et sexualité, et sur la manière dont la sociabilité professionnelle masculine passe pour une part importante, et notamment dans le cadre des pratiques de corruption, par l'entretien de maîtresses et la fréquentation de salons d' « hôtesses », on consultera le travail de Tiantian ZHENG (2006).

201 Je n'aborde pas ici la question des attentes sociales portant sur les jeunes femmes, ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles n'existent pas, ni qu'elles soient moins importantes ou moins nombreuses. L'importance de la norme physique y est ainsi par exemple absolument centrale, alors qu'elle l'est à priori beaucoup moins pour les hommes. Le fait qu'existent des niveaux et types d'attentes différents à l'égard des deux sexes en fonction des périodes de vie me semble être un élément absolument central de l'ordre social hétérosexuel hégémonique qui domine en Chine.

获). Dans ce cadre, MA Nuo apparaissait donc comme un artefact, l'incarnation provisoire d'une thématisation morale omniprésente dont elle s'était simplement involontairement placée au centre. Elle était devenue un argument et l'illustration parfaite d'un point de tension dans des débats moraux qui portaient en réalité sur l'ensemble du monde social chinois. L'enjeu était pour moi de comprendre comment s'organisait l'économie morale qui permettait, et même produisait et imposait, à la fois les propos matérialistes de MA Nuo et de tant d'autres jeunes femmes ; et ceux consistant à les dénoncer et les condamner. Puis à travers eux, comment s'érigeait et se définissait un espace politique de construction de soi, et de différentiation sociale et économique au cœur-même du monde chinois, dont l'éthique et les sentiments sont le vecteur central.

Les politiques de la moralité publique

Afin de cerner cet aspect, repérer le déploiement d'un ordre moral étatique ne fut pas très difficile. Deux mois après la controverse autour du cas de MA Nuo, le Bureau Central de l'Audiovisuel National allait ainsi promulguer consécutivement une série d'avertissements (*jǐngjiè xiàn* 警戒线) consacrés à ces émissions, et destinés à les remoraliser en les encadrant sévèrement. La presse officielle en rendit compte la semaine suivante. Ils n'ont à ma connaissance été diffusés au public que sous cette forme indirecte, je n'ai pas eu accès aux documents originaux.

广电总局连发**3**文严管婚恋节目

内容审核需"过六关" 不得进行人身攻击、讨论涉性内容、展示拜金主义

广电总局１２日通报，总局于２日和８日先后下发管理通知规范婚恋交友类电视节目——《广电总局关于进一步规范婚恋交友类电视节目的管理通知》及《广电总局办公厅关于加强情感故事类电视节目管理的通知》

通知说，今年以来，一些电视台上星频道开办了《非诚勿扰》《为爱向前冲》《缘来是你》《爱情来敲门》等婚恋交友类电视节目。这些节目为适婚男女青年提供相识和交往机会，体现了电视媒体的引导功能和服务功能，但也存在较为严重的问题，如一些嘉宾身份造假、自我炒作、言论低俗、行为失检、恶意嘲讽，主持人引导乏力，部分节目盲目追求收视率，放任拜金主义、虚荣、涉性等不健康、不正确的婚恋观。这些做法严重背离了

社会主义核心价值体系，违反了广电总局关于广播电视净化社会文化环境、抵制低俗之风的有关要求，损害了广播电视媒体的形象。

通知说，各级广播影视行政管理部门和播出机构要进一步增强政治意识、大局意识和责任意识，坚持社会主义核心价值体系，坚持正确舆论导向，牢牢把握思想政治底线和道德价值底线，严格遵守广电总局关于净化社会文化环境、抵制低俗之风的各项要求。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好嘉宾关。要认真核实嘉宾的真实身份，严禁伪造嘉宾身份，欺骗电视观众；要扩大嘉宾的选择范围，面向各行业、各领域、各阶层，增强嘉宾的代表性，不能由演员、模特、节目主持人、“富二代”、“成功人士”等身份的嘉宾占据荧屏；要事先了解嘉宾的个人品德、价值观念、婚恋观念，不得邀请个人品德有问题或有争议、持不正确或非主流价值观、婚恋观的人物参加节目；嘉宾不得互相嘲讽、攻击。要坚决杜绝嘉宾利用参加节目自我炒作，嘉宾在节目中的不当言行一律不得播出，今后也不得再邀请持有不当言行的嘉宾。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好主持人关。主持人要具有良好的社会公德、个人品德、文化修养、公众形象，不得选择社会形象不佳或有争议的人物担当主持人。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好话题关。婚恋交友类电视节目的讨论话题要符合党和国家的各项政策，符合社会主义核心价值观，符合社会道德评价标准。节目中不得讨论与社会主义主流价值取向相悖的话题；不得以婚恋的名义对参与者进行羞辱或人身攻击，甚至讨论低俗涉性内容，不得展示和炒作拜金主义等不健康、不正确的婚恋观。各婚恋交友类节目不得在节目中互相诋毁、攻击。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好内容关。节目要坚持真实原则，不得为了追求轰动效应事先安排话题人物，设计场上表现。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好审查关。开办婚恋交友类电视节目的广播电视台主要领导同志要亲自审定播出内容，一律不得播出错误观点、低俗内容、不雅画面；不得以“原生态”为借口，对嘉宾的错误言论、失当行为，不作任何处理直接播出，为错误思想和言论提供传播渠道、炒作平台。

通知说，婚恋交友类电视节目要把好播出关。各婚恋交友类节目必须采取录播方式，一律不得现场直播；要严格执行播前审查和重播重审制度，对有问题的内容和错误的观点必须删除。

新华社北京 6 月 1 2 日电

Le Bureau Central de l'Audiovisuel National promulgue trois directives concernant les émissions de rencontres.

Leur contenu doit être évalué en fonction des « six limites »[202]
Pas d'attaque personnelle, de contenu sexuel, ni d'idéologie du tape-à-l'œil.

Le Bureau Central de l'Audiovisuel National [ci-après, BCAN] a promulgué successivement les 2, 8, et 12 Juin des avertissements administratifs concernant la régulation des émissions de rencontres télévisuelles — « Avertissement administratif du BCAN à propos de l'amélioration de la régulation des émissions de rencontres télévisées » et « Avertissement administratif du BCAN à propos du renforcement des émissions télévisées sentimentales ».

L'avertissement déclare : Cette année se sont développées régulièrement sur les chaînes satellitaires des émissions de rencontres matrimoniales [telles que] « Malhonnêtes s'abstenir », « En avant pour l'amour », « Tu es ma destinée », « L'amour frappe à la porte », etc. Ces programmes ont pour objet de rassembler des jeunes gens pour leur offrir une occasion de se rencontrer, incarnant ainsi la capacité du média télévisuel à orienter et servir [le peuple]. Cependant, ils présentent également des problèmes graves, tels que des invités [se présentant] sous de fausses identités, la promotion [d'attitudes] égoïstes, l'expression d'opinions vulgaires, des comportements déplacés, des ridiculisations écoeurantes [de participants], des présentateurs ne parvenant pas toujours à orienter [l'audience], une partie des programmes ferme les yeux pour s'attirer [plus d'] audience, fait montre d'indulgence à l'égard d'une idéologie du tape-à-l'œil, de la vanité, de la dépravation, et autres visions de la relation matrimoniale malsaines et incorrectes. Ces manières de faire s'écartent gravement des valeurs centrales du socialisme, contrevenant aux réquisitions du BCAN de s'opposer aux modes vulgaires et de [promouvoir] un environnement culturel et social télévisuel et radiophonique pur. Ils abiment l'image des médias radiophoniques et télévisuels.

L'avertissement déclare que chaque niveau de direction administrative et institution de diffusion radio-télévisuelle devra améliorer sa conscience politique, sa conscience de la situation globale et sa conscience des responsabilités, persévérant dans la valorisation du système socialiste, persévérant à orienter l'opinion publique dans la direction correcte, soutenant avec constance la préservation d'une ligne de pensée politique et morale minimale, en suivant rigoureusement les réquisitions du BCAN pour purifier l'environnement culturel et social télévisuel et radiophonique, et pour résister aux modes vulgaires.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres télévisées devront bien contrôler leurs candidats. Ils devront consciencieusement vérifier l'identité de leurs candidats, écarter fermement tout usage de fausses identités [par des participants], qui trompent leur public ; ils devront étendre plus largement leur [panel de] choix de candidats, s'orienter vers toutes les professions, les domaines, les classes, pour étendre la représentativité de leurs candidats, ils ne pourront pas recourir à des acteurs, des modèles, des présentateurs, des « riches de

202 Le texte original ne précise pas les limites en question. D'après des références que j'ai trouvées, l'expression désignerait « le pouvoir » (权力关), « la fortune » (金钱关), « la morale » (道德关), « la parenté » (亲情关), « les amis » (交友关), et « la beauté (sexuelle) » (美色关). Autant de domaines à propos desquelles il ne serait donc pas question d'excéder les limites…

seconde génération », des « gens qui ont réussi » etc., qui prennent le devant de la scène ; ils devront avoir examiné en amont la moralité de leurs invités, leurs valeurs, leur vision du mariage, et ne devront pas recevoir de personne dont la moralité pose problème, est controversée, est particulièrement incorrecte ou non-conformiste, pour participer à ces programmes portant sur le mariage ; les participants ne doivent pas non plus se ridiculiser ou s'attaquer mutuellement. Les programmes devront résolument interdire aux candidats de se servir de ces émissions pour faire égoïstement leur propre promotion, les [épisodes où des] invités ne se sont pas comportés conformément ne doivent pas être diffusés, et plus aucun participant dont les paroles et les actes ne sont pas en conformité ne doit être reçu à l'avenir.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres matrimoniales télévisées devront choisir de bons présentateurs. Ceux-ci devront avoir une éthique, une moralité, une éducation, et une image publique irréprochables. Ne pourront être choisis comme présentateurs des personnes dont l'image est négative ou prête à controverse.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres matrimoniales télévisées devront fixer des limites appropriées aux sujets abordés [par les participants]. Ces sujets devront correspondre aux politiques de la République, en conformité avec les valeurs centrales du socialisme, en conformité avec les normes d'évaluation de la morale sociale. Au cours des programmes, les sujets s'opposant à l'orientation des valeurs socialistes doivent être exclus ; il ne faut pas que dans le but explicite de trouver un époux soit possible de se laisser aller à des humiliations et des attaques personnelles, qui intégreraient du contenu vulgaire et sexuel, il ne faut pas faire la promotion et la démonstration d'une idéologie du tape-à-l'œil malsaine, et de représentations inappropriées du mariage. Chaque programme de rencontre matrimoniale évitera également d'attaquer et de diffamer les autres programmes.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres matrimoniales télévisées doivent [mettre en avant] de bons contenus. Ils doivent insister sur les vrais principes, ils ne doivent pas chercher à tout prix des personnes qui feront dans le sensationnel, qui ont le dessein de se mettre en avant.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres matrimoniales télévisées devront prendre au sérieux l'évaluation. Les camarades dirigeants de chaînes télévisées qui décident d'ouvrir des programmes de rencontres matrimoniales devront en finaliser personnellement le contenu, il ne devra en aucun cas être diffusé de point de vue erroné, de contenus avilis, ni d'images indécentes ; aucun « instinct [humain] primaire » ne pourra servir d'excuse. [Lorsque] des participants ont des écarts de langage, des comportements outranciers, rien ne doit en être diffusé. [Ces émissions] ne doivent pas servir de plateforme de promotion et de diffusion pour des pensées et opinions erronées.

L'avertissement déclare que les programmes de rencontres matrimoniales télévisées devront être diffusés avec précaution. Chaque programme de rencontre matrimoniale devra mettre en œuvre ces mesures, ils ne devront en aucun cas faire de diffusion en direct ; ils devront rigoureusement examiner et reconsidérer leur

système d'investigations, là où il y a eut des points de vues erronés et des contenus problématiques, ils doivent les supprimer.

Agence Chine Nouvelle Pékin, 12 juin 2010

Cette forme de texte assez traditionnelle, construite en anaphore (« L'avertissement déclare… »), appuyée sur des formulations rhétoriques répétitives assez ampoulées, et qui a été reproduite directement sous cette forme dans la presse quotidienne et sur internet, montre que la question de l'immoralité supposée des modes de choix du conjoint promus par ces émissions a été prise au sérieux par les autorités. L'appel aux « camarades dirigeants des chaînes télévisées » à superviser eux-mêmes ces programmes enjoint les membres du parti communiste en poste à assumer leur responsabilité pour éviter tout trouble à l'ordre de la morale publique.

L'existence d'autorités de surveillance de ce type n'a cependant rien de particulièrement spécifique à la Chine. Pour le lecteur français, la Commission et son avis peuvent même avoir un côté vaguement familier. Il rappelle le rôle joué par le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel en France, lorsque celui-ci rappelle à leurs responsabilités publiques et à la morale commune les médias qui se seraient laissé temporairement emporter par leur imagination trépidante dans leur course à l'audience, ou qu'il édicte des règles pour encadrer de nouveaux jeux ou émissions. Ici, moins encore qu'en France, les avis de cette instance régalienne ne souffrent la discussion. Dans le cas chinois, adopter la contrition lorsque la Commission émet un « avertissement » à votre encontre est a priori même plutôt une bonne idée, tout du moins si vous souhaitez éviter des ennuis plus importants. Comme dans le cas français cependant, y voir uniquement la main toute puissante d'un État arbitraire serait erroné, l'État chinois se voulant comme l'État français l'incarnation de la volonté générale, et le promoteur d'une vision consensuelle de la société. L'avis ici promulgué recoupe finalement assez largement les critiques conservatrices que ces émissions généraient avant lui, et qu'il ne fait que reprendre et officialiser. L'arbitraire est ailleurs, bien évidemment, dans le fait que ne soit nulle part

défini ce que sont les représentations « correctes » du mariage[203], ou les comportements, propos et niveaux de moralité « appropriés », ce qui laisse toute latitude aux interprétations les plus fermes ou les plus lâches, et à une éventuelle reprise en mains plus directe ultérieure. Ici, le pouvoir ne se définit donc pas par une capacité *actualisée* à distinguer le bien du mal, mais par une capacité *potentielle*, et par conséquent menaçante, à le faire. Il se définit comme pouvoir par la crainte qu'il inspire en appelant chacun à éviter qu'il ne soit conduit à devoir faire la démonstration de sa force. Il peut dès lors se contenter d'appeler les uns et les autres à distinguer le bien du mal par eux-mêmes avec bonne volonté, et à se laisser ainsi toute la marge nécessaire pour pouvoir plus tard corriger des choix qui n'auraient pas été les "bons".

À la suite de la promulgation de ces avis officiels, les producteurs des émissions concernées ont donc exprimé leur contrition dans la presse, et retoqué leurs émissions pour répondre aux exigences gouvernementales. *Malhonnêtes s'abstenir* a ainsi ajouté à son programme une animatrice supplémentaire chargée de représenter le point de vue moral officiel sur la famille et le couple, et d'équilibrer les points de vue du présentateur et de l'animateur, deux hommes, qui étaient présents dès la première saison. L'émission a gardé un ton assez cru, mais évite dans l'ensemble que les débats ne virent à la foire d'empoigne. Le ton à l'égard des candidats reste cependant très direct, parfois à la limite de la cruauté. Témoignent de ce prolongement les jugements émis par les participantes à propos des jeunes hommes qui leur sont soumis, reprochant tour à tour à celui-ci son caractère enfantin, à un autre le caractère dépareillé de sa tenue, et à un autre encore son physique gringalet, son idéalisme, ou son manque d'ambition. Les remarques les plus cinglantes succèdent à des films drôles ou romantiques sur la personnalité des candidats, et à des témoignages de leurs proches, dont la simple apparition à l'écran peut conduire les participantes à les éliminer si leur apparence ou les mots qu'ils emploient à leur égard ne les satisfont pas. Les remarques les plus tendres ou les émotions délicates et les larmes ne sont jamais bien loin non plus, dans le tourbillon d'émotions et de rires qui entourent ces rencontres éphémères, qui verront le

---

203 Que peut bien être le « regard sain sur l'amour matrimonial » dont parlait le journaliste dont j'ai cité l'article plus haut Et qui revient à nouveau ici ? La question est loin d'être anodine, ce type de jugements se rencontrant couramment, dans des textes comme dans la vie quotidienne en Chine contemporaine. On en trouve un exemple très élaboré dans un article intitulé « Commentaires sur la représentation du mariage de la jeunesse contemporaine et les moyens de s'y opposer (浅议当代青年婚恋观的现状及对策) » au ton très moraliste publié en ligne par un blogueur anonyme en mars 2012. L'auteur y considère notamment le problème nouveau de l'émergence de regards malsains sur l'amour matrimonial comme une conséquence des transformations de l'ordre social.

candidat repartir soit seul sur une musique de requiem, soit en compagnie d'une jeune femme qui l'aura accepté, sur une musique sirupeuse à souhait.

Évaluer le niveau de cynisme d'une émission populaire dans un contexte culturel différent de celui dont on est originaire est pour le moins risqué. En Chine, la franchise à l'égard des questions de physique est très banale. Personne ne se gêne par exemple pour faire observer que ses amis ont pris du poids. De même, les amies d'une jeune femme ne prendront sans doute pas de pincettes pour lui faire remarquer qu'elle pourrait avoir des formes plus "féminines". La normativité sexuée des commentaires des animateurs et des participants de *Malhonnêtes s'abstenir* ni plus marquée ni plus crue que dans la vie quotidienne, et elle l'est assurément moins que celle des images publicitaires dont la télévision, la presse, l'internet, ou les rues des villes sont aujourd'hui envahies, sans qu'on puisse y échapper. Qualifier ou surnommer une personne par un détail de son physique n'y a rien non plus de particulièrement anormal ou de choquant. L'un de mes meilleurs amis de Chengdu, celui dont j'ai raconté plus haut les difficultés avec son épouse en amont de la cérémonie de mariage, est surnommé par l'ensemble de ses amis et collègues « la patate » pour sa forme de visage ovale. Il n'apprécie pas énormément ce surnom, mais le prend avec humour, voire en joue. De même semble t-il en être des innombrables personnes désignées comme des *xiǎopàngzi* 小胖子, littéralement, des "petits gros". En France non plus, ces commentaires physiques ne sont pas si inhabituels que cela, et les émissions de télévision grand public ne sont pas non plus d'un raffinement proverbial. À qualifier ces émissions de cyniques, on risquerait donc d'y importer un jugement social ou culturel qu'il est au contraire important de questionner.

Partant de ce point, comment expliquer que la crudité de la remarque matérialiste de MA Nuo, ait provoqué une telle controverse en Chine même ? L'écart peut surprendre. En témoignent les propos de l'un des producteurs de l'émission, LIU Yuzhe 刘宇哲, interviewé par la presse le jour de la promulgation publique des avertissements du BCAN, qui se défend en déclarant que son émission ne saurait être mise seule en cause dans les problèmes qui y ont émergé :

> […] 刘宇哲说，《非诚勿扰》虽然是一档相亲节目，但也涉及一些社会话题，反应一定的社会问题，“拜金女、富二代等等，都存在于社会中，是社会人群的一部分。他们的言论和观点代表了社会上一部人的思想观点，但却被网络及部分媒体过分放大，成为一个卖点。这都是节目不能控制的，

也不是节目本身想要的。《非诚勿扰》一直非常注重节目的品牌效应和良好形像，一向以社会主流导向为准则。”

成都晚报，2010年6月11日，43页

[…] LIU Yuzhe déclare que « Malhonnêtes s'abstenir » est bien évidemment un programme de *xiāngqīn* [concerné par les nouvelles directives], mais que celui-ci touche également à des sujets sociaux, reflétant assurément [l'existence] de problèmes sociaux : « Les "chercheuses d'or", les "riches de seconde génération", sont présents dans la société, ils sont une part de la population. Leurs arguments et leurs points de vue représentent la pensée d'une partie de la population, mais le débat sur internet a très largement exagéré leur importance, en en faisant un argument de vente. Tout ceci s'est passé hors de notre contrôle, et sans que nous ne le désirions. « Malhonnêtes s'abstenir » a toujours conféré une grande importance au fait d'être associé à un phénomène vu comme positif, afin de guider la société [positivement] ».

Journal du Soir de Chengdu, 11 juin 2010, p.43.

À la fin d'un reportage télévisé de 2010 que je citais précédemment[204], le présentateur principal de l'émission, MENG Fei 孟非, souligne lui aussi la complexité de la question, en déclarant que si nombreux étaient ceux à avoir critiqué MA Nuo, il n'était pas sûr pour autant que beaucoup ne fassent pas dans la même situation exactement le même choix qu'elle, en privilégiant le confort matériel à des bonheurs plus simples. « Chacun prend sa décision dans son for intérieur », déclare t-il en donnant clairement l'impression de douter du fait que privilégier le confort matériel ne soit pas la position majoritaire.

Dans ses interviews postérieures, la jeune MA Nuo, qui a entre temps à la fois largement exploité les bénéfices commerciaux de son statut de starlette, et également eu manifestement le temps de réaliser le goût amer du rôle moral disqualifiant dont on l'a surchargée publiquement à la suite de son écart de langage, se défendra en retournant le discours. La jeune femme à laquelle était reprochée son cynisme se justifie désormais en insistant, les yeux pleins de larmes, sur le fait que son choix n'était pas matérialiste mais lié au fait que le jeune homme ne lui plaisait pas. Elle renverse ainsi radicalement la perspective. Elle avait parlé d'argent ? Certes, mais pour ne pas parler de sentiments ! Presque par délicatesse, finalement... Et après tout, aurait-il été plus incorrect de dire à ce jeune homme qu'il n'était

204 http://www.56.com/u84/v_NTA2NTc0NDk.html

pas assez fortuné pour elle, ou qu'elle le trouvait bête et moche ? Rien n'aurait en tous cas interdit de faire spontanément cette interprétation de sa réponse, certains commentaires ne s'étant pas gênés dès le départ pour souligner le caractère gentillet du garçon qu'elle avait ainsi rejeté. Malheureusement pour la candidate, personne n'avait voulu le comprendre ainsi. D'une certaine façon, elle n'aura toujours été que l'instrument d'une controverse qui la dépassait largement.

Les moralités utiles

Autour de ce que l'on pourrait considérer comme une simple controverse médiatique peu intéressante en soi, et de l'exploitation morale et commerciale du cas de cette jeune femme, se dessine donc une dichotomie qui fonde le cœur-même du système du *xiāngqīn*. Elle sépare ses pratiquants les uns des autres, et établit des nuances sur le rapport correct entre modalités économiques et sentimentales dans la recherche d'un conjoint. Depuis le début de cette exploration du *xiāngqīn*, nous avons vu en permanence se croiser deux rhétoriques a priori opposées, mais incontestablement entremêlés en permanence, des agences matrimoniales aux parcs, et des discours des jeunes célibataires aux controverses médiatiques. Cette double rhétorique invoque le vocabulaire des sentiments d'une part, et celui de la réussite économique personnelle d'autre part. L'important est à présent de noter qu'à l'interface entre les deux se dessinent des questions de moralité, de moralité *socialement située*.

Dans un passage souvent discuté, Jarett ZIGON a proposé de distinguer la moralité comme constituée sur deux plans. D'une part, il s'agirait d' « une forme d'habitus ou de disposition de la vie sociale quotidienne non-réflexive et irréfléchie. Cette moralité incorporée n'est pas préméditée ni même perçue lorsqu'elle est mise en acte. [Elle correspond à] la manière incorporée dont on se tient quotidiennement dans le monde ». D'autre part, la moralité serait pour lui également une pratique discursive, qui se retrouve dans les « discours publics et institutionnels élaborés, comme ceux d'une religion organisée ou de structures Étatiques, et qui portent sur ce qui est considéré par ceux qui les tiennent comme ce qui est juste, bon, convenable, et attendu ». Cette seconde moralité, discursive, a un lien à la pratique sociale de la moralité (la première), sans en être pour autant représentative (ZIGON, 2008 : 17-8). L'éthique, enfin, est pour lui la forme consciente de la morale, lorsque des

circonstances exceptionnelles, telles que ce qu'il appelle un "*moral break-down*", ou une « problématisation » au sens foucaldien, contraignent l'individu à mettre en pratique sa morale de manière réflexive.

Cette proposition influente contient un aspect étonnant. La juxtaposition des termes de « décomposition morale » (*moral breakdown*) et de « problématisation » indique explicitement que l'auteur y voit des phénomènes proches, si ce n'est équivalents (ZIGON, 2008 : 18 et 165). Or les notions de « décomposition morale » et de « problématisation » peuvent parfaitement être à l'inverse lues comme exactement opposées. Là où la « décomposition morale » renvoie à l'idée d'une rupture qui oblige l'individu à développer une pratique consciente de sa morale dans des circonstances où la moralité perd son caractère d'évidence et d'automaticité, et implique donc un questionnement qui est le résultat direct d'un événement, même latent, la « problématisation » foucaldienne renvoie au contraire à la construction progressive et quasiment sédimentaire de « vérités » historiques, qui organisent la perception et la compréhension de ce qui fait problème sur une période donnée. Selon sa citation, déjà apparue en note dans mon introduction, celui-ci proposait donc de réaliser :

> « une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs idéologies, mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications » (FOUCAULT, 1983 : 5).

Dans le cas de la « décomposition morale » comme dans celui des problématisations examinées par FOUCAULT, l'action éthique qui s'en suit est consciente, mais de manière très différente. Dans la première, l'individu est confronté à une rupture, et sa pratique morale cesse dès-lors d'être une simple pratique sociale relevant d'un habitus non-questionné, pour devenir un choix actif de la part de l'individu. À l'inverse, dans le cas de la problématisation foucaldienne, l'individu agit en conscience sur ce qui lui apparait comme faisant problème, à vrai dire la seule vérité possible à ses yeux de ce qui doit être considéré comme un problème, pour chercher en conscience à saisir la manière dont le problème et ses solutions se sont constitués. La « décomposition morale » comme la problématisation relèvent donc toutes deux d'actes de productions de sens moral. Mais là où c'est l'urgence qui caractérise la

première, qui procède ainsi d'un processus de reconquête individuelle ou collective dans une situation où la moralité publique est soumise à des conditions extrêmes qui la font sortir de l'habitus, la problématisation représente au contraire un travail de la pensée sur un signifié stabilisé, une « vérité » temporellement située et dont le travail du chercheur permet de réexaminer l'histoire, dont il va jusqu'à faire, dans le cas de FOUCAULT, « l'archéologie ». Si l'on voulait filer la métaphore, la problématisation est donc à la « décomposition morale » ce que le travail de l'archéologue est au travail de sauveteurs intervenant après un tremblement de terre. Dans les deux cas, il y a bien des "choses" enfouies à redécouvrir, mais dans le premier, on cherche à comprendre sur quelles bases se sont construits les bâtiments autour de soi. Dans le second, les bâtiments sont écroulés, la terre ouverte, et certaines fondations qui étaient enfouies, et leurs défauts de conception comme les principes utilisés pour les bâtir, sont à nouveau immédiatement visibles. Les éthiques qui s'établissent dans ces deux cadres ne sauraient être considérées comme équivalentes.

Cette disjonction a des conséquences théoriques essentielles. Elle démultiplie la présence potentielle de l'éthique au cœur de l'action morale quotidienne, par la possibilité qu'offre la « problématisation » de penser la morale dans des contextes beaucoup plus banals, par la prise en considération du caractère potentiellement réflexif de l'action du sujet. Cherchant à appliquer les catégories analytiques de ZIGON au cours de sa recherche, Hans STEINMÜLLER observe sur son terrain chinois que la réflexivité censée caractériser le niveau « éthique » est, dans les faits, déjà présente dans les pratiques quotidiennes censées relever de l'habitus (STEINMÜLLER, 2013 : 8). Mon terrain en donne à mon avis un nouvel exemple significatif, en montrant la fluidité avec laquelle les différents niveaux de cette économie morale fondatrice du *xiāngqīn* contemporain s'enchâssent jusqu'à devenir absolument inséparables les uns des autres. La morale exercée dans le cadre d'actions réalisées par « habitus » apparait alors plutôt comme l'une des pratiques politiques possibles de l'éthique, plus que comme divergente de celle-ci.

C'est ainsi que, dans le cadre des pratiques de sélection d'un conjoint du *xiāngqīn*, la moralité qui sert de base au jugement disperse les uns et les autres de part et d'autre d'une fracture dont les éléments structurants se chevauchent pourtant en permanence : l'économique et le sentimental. *Nul n'est simplement victime de cette disjonction, qui est appliquée en*

conscience, comme le montre la variété des propos de mes interlocuteurs, ou au moins leurs débats. La pratique morale n'y figure ni comme une réflexion purement froide et rationnelle, ni comme le simple fruit d'émotions incontrôlables. L'hypothèse que je porte dès lors ici est que cette fracture, et le flou qui la caractérise, ne sont pas le signal de l'existence d'une « décomposition morale » qui se trouverait inscrite au cœur du système du *xiāngqīn* moderne dont j'ai examiné l'émergence et le contenu au cours des chapitres précédents, mais qu'*elle en est au contraire fondatrice*. Il n'y a pas de *xiāngqīn* sans elle. Il n'y a pas d'intermédiation matrimoniale sans ligne de démarcation entre ceux qu'on va accepter comme siens et ceux que l'on rejette au loin de soi. Cette rupture est le fondement politique d'un ordre de dispersion des êtres qui se met en place par le biais du système matrimonial. Contrairement aux apparences, la rupture, ou ce que l'on qualifie dans d'autres circonstances de « crise morale » de la société chinoise, ne se superpose donc en rien à cette fracture, dont elle n'est ni la trace ni le symptôme. Elle en est au contraire le fondement-même. Le *xiāngqīn*, tel que nous l'observons ici, présuppose l'existence d'une crise morale et celle d'individus à écarter, il ne peut exister sans elle. Par son mode de construction, *il la suppose*. La disjonction des individus a donc lieu au moment-même où se met en place la distinction entre les pratiquants du *xiāngqīn* et les autres, mais aussi entre eux-mêmes. Et c'est pourquoi cette disjonction se retrouve au sein-même des pratiques d'intermédiation matrimoniales, que l'on critique continuellement sur le plan moral tout en y prenant pleinement part.

D'une certaine façon, le système matrimonial d'une société qui a officiellement interdit toute forme d'intermédiation, et rejeté comme autant d'archaïsmes les traditions d'arrangements matrimoniaux, mène en théorie à ce que le choix du conjoint représente désormais un marché pleinement ouvert où tout le monde pourrait rencontrer tout le monde, et se choisir en fonction de critères purement personnels. Les individus doivent composer à partir de cette représentation purement théorique un monde qui leur permette cependant d'assurer leur survie et de garantir leur confort, en associant réussite matérielle et affective, dans un univers économique principalement caractérisé par l'absence de garanties sur le long-terme et l'absence de système efficace de protection sociale. Dans la construction des parcours individuels et de la course à la réussite de la Chine "des réformes", l'abandon des idéaux politiques d'égalité qui avaient fondé officiellement la Chine « Populaire » peut garder une relative discrétion tant qu'il se restreint à l'espace privé. Mais le moment du mariage, parce

qu'il contraint des jeunes gens jusqu'alors tenu à l'écart de tout risque d'échec à sortir d'une perspective uniquement personnelle pour se mettre en couple et engendrer la génération suivante, est cependant le lieu où l'échange est inévitable. Il oblige tous ceux qui construisent leur carrière à l'abri dans leur coin à "sortir du bois" pour se rencontrer. La mise en confrontation de parcours pensés en fonction de perspectives avant tout individuelles et familiales[205] peut se révéler compliquée. Ce fait est particulièrement clair lorsque les parents insistent par exemple sur le fait que plus le niveau de l'enfant est élevé, plus il est dur de lui trouver un partenaire, alors que l'on aurait pu penser que ce soit le contraire qui serait vrai…

Pékin, Parc SUN Yatsen, 26/01/2010

> [...] un couple de parents très sympathiques, tous deux très grands (le père devait mesurer plus d'un mètre quatre-vingt dix) m'a présenté la situation de leur fille, mesurant un mètre soixante-quinze, âgée de trente et un ans, tout juste de retour d'Angleterre où elle a passé quatre ans et obtenu un doctorat. Ils m'ont expliqué avoir commencé à venir régulièrement à ce type de rassemblements depuis plusieurs mois, sans obligation de résultat. "Si on trouve c'est tant mieux, sinon tant pis", me déclare le père, en me montrant ainsi qu'ils n'y plaçaient pas une importance exagérée. "Plus le niveau de l'enfant est élevé, plus c'est dur de trouver quelqu'un qui corresponde", ajoute t-il. [...] Il m'explique également que quelques groupes de parents cherchent un-e partenaire pour un enfant basé à l'étranger, où la personne rencontrée serait d'accord pour le rejoindre. Au moment où il me dit cela, une amie du couple venue avec eux les rejoint d'ailleurs en se dépêchant pour leur signaler le profil d'un garçon qui pourrait correspondre à leur fille, mais vivant à New York. "Non, non", répond la mère. "Elle vient de revenir et n'a pas envie de repartir. Elle veut rester en Chine".

Les expériences comme celle-ci sont multiples. Quelques minutes plus tard, je rencontrais par exemple un père dont la fille venait d'achever un master à Bordeaux, et qui me proposa immédiatement de me mettre en contact avec celle-ci lorsque je lui eus annoncé ma nationalité. Ces familles et leurs enfants ne sont assurément pas banals. Significativement, ces parents sont les mêmes qui soulignent la qualité des enfants représentés, à affirmer ne pas se mettre de pression eux-mêmes et prendre part à ces réunions simplement "au cas où", et qui critiquent le fait que d'autres y accordent une importance moins mesurée. Le père cité plus haut souligne ainsi la qualité des participants de la réunion, et explique que participer à celle-

205 Individu et famille n'étant pas ici vus comme opposés mais plutôt comme formant une cellule de solidarité réciproque, comme le montre le caractère consensuel des choix matrimoniaux, examiné au chapitre précédent.

ci est avant tout un moyen de se rencontrer, mais il fait également la remarque critique que, sans doute, les parents qui font cela pour leur enfant sont dans l'excès (*guòfèn* 过分) et en font trop (*guòtóu le* 过头了). Ces remarques réflexives mesurées semblent virer au dédain à l'égard des parents qui paraissent dans la démesure ou semblent perdre tout contrôle d'eux-mêmes, comme nous l'avons vu dans des scènes rapportées au troisième chapitre. À l'inverse de ceux-ci, les parents tels que ceux que je viens de citer font au contraire montre d'une indéniable pondération, parvenant avec succès à conserver à leur démarche une modération assez élégante. La réflexivité de leur démarche ne s'arrête d'ailleurs pas là, les mêmes parents soulignant en effet également avec une certaine clairvoyance le manque d'activités sociales de leurs enfants (*shèjiāo nénglì bǐjiào shǎo* 社交能力比较少), et leur manque d'expérience (*jīng yàn* 经验) amoureuse, qui expliquent le besoin de tels lieux de rencontre.

Toutes les familles n'ont bien entendu pas le même recul sur leurs pratiques. Lorsque je demandais — un brin provocateur — à Mme LUO, rencontrée dans plusieurs réunions de Pékin et déjà citée dans une dispute relatée au troisième chapitre, si les difficultés dont elle me faisait part ne résidaient pas surtout dans la fermeté de ses critères de sélection, elle s'indigna, me remettant sous les yeux le petit album de photos de sa fille qu'elle avait toujours sur elle, et qui la montrait dans des poses tour à tour sexy, lascives, ou enfantines, posant contre des arbres dans un parc ensoleillé. Elle m'invita alors à admettre que pour quelqu'un d'aussi bien éduqué (licence), d'aussi grande (un mètre soixante-dix), et d'aussi belle, il fallait un garçon d'une qualité peu commune… Le caractère réflexif de la démarche d'une partie importante des participants élimine cependant la possibilité de penser la pratique du *xiāngqīn* uniquement à travers cet éclairage courroucé, ou de la résumer à la résolution d'une urgence, comme le faisaient les discours d'autres parents, ou les disputes entre certains d'entre eux (dont Mme Luo), que j'ai précédemment relatées. La participation de ces derniers parents au moins est pleinement "problématisatisée". Nous ne sommes avec eux ni dans une situation où la survie immédiate serait en jeu, ni dans le cadre abstrait d'une analyse philosophique. L'urgence est là *et* n'est pas là. Elle est là car il leur faut répondre au défi de l'horloge biologique (en particulier féminine), socialement construite comme un problème essentiel, et c'est ce qu'ils font en participant à ces réunions. Elle n'est pas là car il n'est pas question pour autant de marier leur fille à n'importe quel prix, en se soumettant justement aux ressorts de cette urgence. Non seulement à aucun moment ne disparaît dans leur démarche une forme

d'éthique personnelle, mais celle-ci est même fondatrice de leur approche. C'est par leur sang-froid et leur calme, la dignité à laquelle ils s'attachent, que ces parents évaluent leur qualité réciproque et préservent leurs capacités à opérer un choix. Mais l'urgence et l'angoisse sont justement deux ressorts essentiels du *xiāngqīn*. En les délégitimant ou en qualifiant d'excessifs ceux que cette urgence angoissante conduit visiblement à paniquer, et qui le trahissent en se disputant ouvertement, ces parents montrent la complexité de l'enjeu. Le *xiāngqīn* est donc la réinvention d'un processus social d'intermédiation matrimoniale qui vise à traiter un "problème" urgent, mais sans avoir l'air de trop s'inquiéter et dans le cadre duquel se soumettre à l'urgence est interdit. « […] beaucoup de gens se marient, mais sans amour (c'est aussi l'une des raisons du taux de divorce actuel en Chine). Mais vu comment ils sont tous occupés par leur travail, comment pourraient-ils trouver le temps de rencontrer le conjoint approprié ? », m'avait écrit mon amie YAO Chan dans sa lettre que je citais en début de chapitre. L'enjeu temporel et l'approche que ces parents en font est essentiel pour comprendre ce qu'il se passe : il leur faut répondre à l'urgence et non pas s'y soumettre. Préserver consciemment un point de vue analytique et critique est pour eux essentiel. Il n'est pas plus question d'en « faire trop » qu'il ne saurait être question de ne rien faire du tout. Ceci pour la simple raison que le choix à venir est fondé sur une évaluation morale, et que de celle-ci pourrait dépendre la qualité de leur vie future.

Quoi qu'il en soit, les compromis impliqués par la construction de couples seront en effet importants. Leur mise en place concrète remettra forcément au moins partiellement en cause les perspectives idéales tracées dans les projets familiaux qui avaient cherché à les anticiper. Cela signifie bien sûr que les participants des réunions dont je parle ne sont pas les plus mal-lotis au sein de leur société. Ils représentent après tout la frange qui avait les moyens de construire de telles ambitions. Le fait que le coût du mariage à venir soit vu comme un risque, et angoisse à un tel point certains d'entre eux, semble dès lors encore plus significatif. Il montre que ceux-ci sont démunis, sans garantie. En examinant ces rencontres et les confrontations qu'elles provoquent, on approche dès-lors au plus près la nouvelle dispersion des vies que la société chinoise est en train d'inventer, dans laquelle plus personne ne semble croire qu'il existe des solutions collectives pour garantir l'avenir. La question du choix du conjoint, de son caractère personnel, et de l'importance qu'on porte aux sentiments est par conséquent renversée. Si l'on veut observer, comme le faisait YAN Yunxiang, un phénomène

d' « individualisation à la chinoise », il faut le faire en envisageant ce mouvement essentiellement comme un *tournant moraliste*, dont l'individualisation semble être le mode plus que la fin. *La prévalence de l'enjeu sentimental est ici l'élément central.* L'apparition d'une classe moyenne dans la Chine contemporaine, très discutée depuis le milieu des années 2000, gagnera à être pensée sous cet angle, qui résout le mode de distinction de ceux qui en feraient ou non partie. Il s'agirait alors de se concentrer sur l'observation de la manière dont les individus s'inscrivent ou non eux-mêmes dans une telle perspective, plutôt que de définir le mode de mesure idéal de l'appartenance à une classe moyenne sociologiquement objective. Les logiques de distinction qui se mettent en place s'inscrivent dans des registres de construction de la "personne". Ce n'est pas tant par ses capitaux que par ses valeurs qu'il nous faut mesurer la distinction de soi dont relève l'émergence de cette "classe moyenne".

II. DE L'INDIVIDUALISATION À LA SUBJECTIVATION

La question du sujet

Poser la question de l'individu, de la personne, ou du sujet, en Chine contemporaine, et de la construction des moralités individuelles, est un problème théorique particulièrement risqué tant il a été débattu et que le moindre mot y est susceptible de controverses. Étant donné le caractère polémique du sujet, qui paraît parfois obscurcir la situation plus qu'il ne permet de véritablement la comprendre, on pourrait être tenté de le laisser simplement de côté. Pourtant, la question est difficilement escamotable, en particulier dans une étude examinant l'importance politique de sentiments que l'on dit *personnels*, la question de l'amour ayant longtemps été pensée, comme je l'ai montré dès le premier chapitre, comme l'un des marqueurs de l'autonomie et de la capacité d'initiative individuelle des sujets modernes. Au précédent chapitre, j'ai contourné cette question en montrant comment l'opposition stricte entre les générations dans l'évaluation des transformations du processus de choix du conjoint ne faisait pas vraiment sens, puisque celle-ci était essentiellement marquée par la recherche d'un consensus inter-générationnel, et non comme l'affirmation d'un pouvoir ou d'une autonomie radicale de la part de l'une des deux générations contre l'autre.

La jonction entre l'objet d'étude privilégié par la sociologie que forment les collectifs — sociétés, organisations, communautés... — et l'objet a priori privilégié des psychologues qu'est l'individu, hypostasié dans le fonctionnement des troubles mentaux, concerne tout particulièrement l'anthropologie. Dès les premiers travaux de Marcel MAUSS sur la « notion de personne » (1938) ou les travaux américains de l'école dite « culture et personnalité », notre discipline a questionné la construction collective des individualités. Louis DUMONT résume ici à sa manière les enjeux sous-tendant ces approches :

> « […] il faut rappeler qu'il y a deux sortes de sociologies quant à leur point de départ et à leur démarche globale. Dans la première, on part, comme il est naturel aux modernes, des individus humains pour les voir ensuite en société ; parfois même on essaie de faire naître la société de l'interaction des individus. Dans l'autre sorte de sociologie, on part du fait que l'homme est un être social, on pose donc comme irréductible à toute composition le fait global de la société — non pas de « la société » dans l'abstrait, mais chaque fois de telle société concrète particulière avec ses institutions et représentations spécifiques. Puisqu'on a parlé d'individualisme méthodologique pour le premier cas, on pourrait parler d'holisme méthodologique dans celui-ci. À vrai dire, la démarche s'impose dans la pratique toutes les fois que l'on se trouve en face d'une société étrangère, et l'ethnologue ou l'anthropologue ne peut s'y soustraire : il ne pourra communiquer avec les gens qu'il veut étudier que lorsqu'il aura étudié la langue qu'ils ont en commun, qui est le véhicule de leurs idées et valeurs, de l'idéologie dans laquelle ils pensent et se pensent » (DUMONT, 1983 : 11-12).

La description que donne DUMONT du problème laisse peu de doute quant à sa propre position, et à sa manière d'aborder la question. En passant sans justification du fait que l'être humain soit « un être social » à celui de l'existence de « sociétés » concrètes, il implique que celles-ci soient des entités clairement identifiables, et possèdent donc une composition interne relativement homogène et stable, avec des ruptures franches à leurs marges qui permettraient d'en délimiter les contours. Cette position normative pour le moins discutable est importante par la marque qu'elle a laissée sur notre mode d'appréhension du sujet. La contestation d'une vision unique de la modernité et de la construction du sujet auquel elle serait liée a été l'un des thèmes les plus discutés au cours des deux dernières décennies (LATOUR, 1997 [1991] ; ROFEL, 1999). Le lien entre ces deux approches contradictoires est cependant souvent plus nuancé que DUMONT ne l'indique ici. L'étude de la construction sociale des subjectivités par l'étude de la formation des goûts, des manières, etc., est également un objet central de la

sociologie, notamment au cœur des travaux sur la distinction de Pierre BOURDIEU ou de Norbert ELIAS, et de leurs usages divergents de la notion d'habitus. Ces approches plurielles n'ont cependant pas apporté de réponse universelle à l'équation complexe reliant « sociétés » et « individus », qui aurait permis la détermination du degré de liberté dont disposerait chacun d'entre nous. Toujours pris dans des logiques collectives qui le dépasse, l'être humain n'est ni réductible à son *agentivité* (ou à sa capacité à « accomplir ce qui est infiniment improbable », comme l'écrivait ARENDT (1983 [1961] : 244)), ni aux contraintes collectives qui s'exercent sur ses choix personnels. Les croyances, la construction normée des genres (BUTLER, 1990), des goûts, des émotions, ou des opinions, sont toujours le fruit d'un travail interactif et collectif, au sein duquel l'individu pensant et agissant ne se constitue pas seul mais par un travail d'allers-retours incessants. De ces analyses plurielles, une seule conclusion s'impose finalement, que l'on grandisse à l'Est ou à l'Ouest, au Nord ou au Sud, nous ne sommes des individus qu'à la marge.

Si la complexité du lien entre déterminisme social et liberté individuelle ne connait pas de réponse consensuelle, une part importante des chercheurs (Européens et Américains au moins) s'accordent cependant pour noter l'existence d'un écart significatif entre les sociétés européennes (ou « modernes » dans le vocabulaire précédent) et le reste de la planète. Là où les premières auraient progressivement à travers l'histoire consacré leurs efforts à développer l'autonomie des individus, celles d'Orient auraient préservé la volonté du groupe, en particulier parce qu'on y privilégierait l'autorité des familles. À propos de la société chinoise, on lit couramment que les relations familiales y fondent le modèle des relations politiques (BILLETER, 2007 [2000] ; CARTIER, 1986a). Plus généralement, les études orientales enseignent depuis fort longtemps à considérer la famille et/ou la parenté comme des structures politiques caractéristiques de ces sociétés qui n'auraient pas voulu ou pas su conférer à la sphère politique une autonomie en la séparant de celle des relations sociales. Les débats des tournants du dix-neuvième et du vingtième siècles dans les États en formation de l'Extrême Orient témoigneraient de tentatives de laïcisation, ou de défamiliarisation, des espaces publics. Et partout, celles-ci auraient échouées. En quelques décennies, ces tentatives auraient fait long feu au Japon (GALAN & LOZERAND (dir.), 2011 : 592-593), où la nation toute entière, s'enfonçant dans le fascisme, se serait progressivement confondue en une seule et unique famille sous la tutelle de son empereur (SEIZELET, 2011 : 92 ; SKYA, 2009 : 53-81 ; GALAN &

LOZERAND (dir.), 2011 : 593-594). Elles seraient un échec aussi en Chine ou au Việt Nam, où la structure familiale aurait été harponnée par des États communistes soucieux de reprendre à leur compte les capacités de contrôle des individus jusqu'alors abandonnées aux familles. Échec encore à Singapour, à Taiwan, à Hong Kong, ou en Corée… La famille resterait jusqu'à aujourd'hui la cellule structurante des relations de pouvoir dans ces sociétés.

Par contraste, cette perspective veut que les sociétés occidentales aient établi très tôt un processus d'individualisation dont l'aboutissement moderne expliquerait leur modèle de développement technologique et économique. Ce mouvement historique est caractérisé diversement mais repose sur quelques éléments centraux, parmi lesquels la place de l'amour librement choisi est souvent soulignée. Là se situerait même l'horizon idéologique d'une ligne de partage entre des structures sociales opposées, véritable ligne de front entre la préférence pour la cohésion attribuée aux sociétés "holistes", et l'exaltation supposée des sentiments personnels des sociétés dites "individualistes". Louis DUMONT fait remonter l'émergence d'une spécificité culturelle individualiste en Occident à une évolution de très long terme prenant sa source aux racines même du christianisme, et avant celui-ci, dans la philosophie stoïcienne développée dans le monde hellénique, par le détachement de l'individu du monde social auquel il appartient qui en découle. Ce processus d'autonomisation de l'individu trouve selon lui sa conclusion en Europe avec CALVIN et la Réforme protestante, avant d'être ensuite prolongé autrement par les Lumières (DUMONT, 1983 & 1985b). Il distingue ainsi l'individu moderne de l'individu tout court par le fait qu'en plus d'être « le sujet *empirique* de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés », celui-ci serait également « l'être *moral*, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non-social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (DUMONT, 1985 [1977] : 17).

Ces perspectives philosophiques et sociologiques de très long terme conduisent, si on veut les suivre, à aborder la construction des représentations individuelles en relation directe avec des "civilisations" pensées à des échelles continentales. Les jeux d'échelles jouent ici pleinement leur rôle. Dès qu'on s'approche des relations concrètes ou de la texture des débats sociaux, l'évidence de ce grand partage intercontinental des idées et des mœurs perd en effet de sa lisibilité (ABU LUGHOD, 1991 ; BENSA, 2006 ; CLIFFORD & MARCUS (eds.), 1986 ;

FABIAN, 2006 [1983]). Et ce y compris à propos des sociétés où la valeur individuelle est proclamée centrale, et où le processus d'individualisation a été énoncé, identifié, caractérisé, revendiqué, affirmé, et les valeurs individualistes d'autonomie et de liberté individuelle sont revendiquées et proclamées jusque dans les lois et les chartes… c'est à dire les "nôtres". Cette critique adressée à DUMONT et à d'autres remet moins en cause la qualité de leur travail scientifique qu'elle ne souligne la nécessité d'un renouvellement du questionnement. Les récents débats et controverses autour de la parenté et du mariage dans nos sociétés montrent bien qu'il n'existe pas de coupure arbitraire entre les sociétés, et peut-être plus encore à quel point le fait de l'avoir imaginé était en soi le fruit d'une histoire. Les débats très conservateurs engendrés par l'idée d'adoption par des couples homosexuels ou de la gestation pour autrui en Europe appartiennent-ils en effet réellement à un domaine de la pensée humaine foncièrement différent des questionnements autour de l'amour et du contrôle social du mariage en Asie ? Il est permis d'en douter, et d'observer combien au contraire les raisonnements qui insistaient sur la caractérisation de la modernité occidentale par l'autonomisation de l'individu par rapport aux familles étaient porteuses d'une grille de lecture du monde qui les empêchaient d'observer combien nos « individus » sont eux aussi inscrits dans des régimes de socialité où la famille joue un rôle essentiel (JARVIS, 2011).

On peut à partir de ces différents éléments aujourd'hui requestionner comment les termes du débat avaient été posés. Les débats sur les sociétés « holistes », tout comme les controverses internationales autour d'une opposition entre « droits de l'homme » et « valeurs asiatiques », par exemple, renvoient invariablement les mêmes questionnements et les mêmes réponses. Plus on discute — ou dénonce — la place particulière qu'occuperaient les familles dans ces sociétés, et leur étouffement des "individus", et plus leur rôle y apparait finalement comme intense. D'une certaine façon, plus on observe la famille, plus on la théorise et la pense, et plus on la voit, encore et partout... La contestation du rôle prédominant accordé théoriquement à la parenté en Asie Orientale comme ailleurs que je porte ici n'est pourtant pas vraiment nouvelle. Comme je le rappelais au premier chapitre, la "parenté" était vue comme un mythe théorique dès les années 1970 aussi bien par David SCHNEIDER que par Rodney NEEDHAM. Susanne GREENHALGH proposait également de « désorientaliser » le mythe de la firme familiale chinoise dès 1994. Plus récemment, Carol GLUCK (2011) notait la

même chose à propos du cas du Japon. Entre temps, un anthropologue comme Maurice GODELIER avait également écrit que, nulle part, dans aucune société, ni la parenté ni la famille n'étaient au fondement de la société (2004 : 515), et ce pas même en Chine (2004 : 517-519). Des anthropologues comme Gonçalo SANTOS et Susanne BRANDTSTÄDTER (2009) ou Charles STAFFORD (2000) ont également fortement remis en cause la représentation traditionnelle des familles chinoises comme reposant sur un modèle patriarcal unique. Pourtant, malgré tout, c'est toujours aux interprétations anciennes, peut-être plus simples à utiliser de par le modèle simple qu'elles offrent, que renvoient tant d'analyses contemporaines.

Il s'agit donc de tenir une ligne ferme bien que fragile entre relativisme et universalisme, qui n'accepte de se soumettre ni à un raisonnement ni à l'autre. Il s'agit de préserver un vocabulaire commun plutôt que d'opposer des blocs, qui reviennent à renoncer à la possibilité même d'échanges et de débats au nom d'un supposé infranchissable écart culturel. Les réactions conservatrices et manifestations d'opposition au mariage ou à l'adoption par des couples homosexuels dans les sociétés occidentales montrent qu'il existe sans doute moins de "spécificités" quant à la valeur accordée à la domination du groupe sur le sujet dans certaines sociétés que différentes configurations d'options politiques, auxquelles l'histoire peut cependant avoir donné un ancrage social plus ou moins important. Dans cette optique, si aucune société n'échappe à l'histoire de ses membres, aucune n'arrête non plus du jour au lendemain de se transformer. Finalement, on pourrait se demander si les positions analytiques opposant holisme et individualisme n'ont pas tendu à bloquer la compréhension de l'organisation des sociétés humaines qu'elles étaient initialement censées servir, en sclérosant inutilement le débat. Nous avons en fait affaire à un problème symétriquement contraire à celui observé au chapitre précédent à propos des *guānxì*. À propos de ce terme chinois, le questionnement scientifique a longtemps conduit à chercher à voir si les relations "particulières" qu'il qualifiait étaient la marque d'une forme de solidarité spécifique aux Chinois, d'une forme endémique de corruption, ou une voie de contournement et de résistance face aux institutions étatiques. Ce terme se voyait chargé de transcender une spécificité locale qu'il aurait fallu comprendre et traduire. À l'inverse, on demande aux relations sociales des sociétés concernées de faire sens en fonction du concept holistique dont on les a qualifiées. Dans le premier cas, on exige d'un terme qu'il transcrive de manière univoque la complexité des relations sociales qu'il recouvre. Dans le second, on fait comme si les relations sociales

correspondaient uniformément au concept qu'on leur a appliqué. À chaque fois, en exigeant des mots et des relations humaines qu'ils recouvrent qu'ils entrent dans des cases pré-établies, nous bloquons la compréhension d'un univers social complexe par des termes qui ne peuvent avoir avec la réalité qu'ils sont chargés de recouvrir qu'un rapport inégal et inconstant.

Plutôt que de chercher à évaluer le niveau de liberté dont disposent les personnes dans les processus collectifs au sein desquels elles se construisent, il est cependant possible d'examiner la manière dont ce questionnement est devenu central. L'approche des processus de « subjectivation » proposée par Michel FOUCAULT, qui inspire si puissamment tant de travaux contemporains, permet ici d'enrichir le raisonnement en renversant radicalement la perspective. Dans la citation que je notais en introduction de ce chapitre, le philosophe observait de manière frappante la façon dont « l'individu [n'était] pas le vis-à-vis du pouvoir » mais plutôt l'un de ses « effets premiers ». Ajoutant encore que « l'individu est un effet du pouvoir et il en est en même temps […] le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué » (FOUCAULT, 1997 [1976] : 27).

Il faut penser le raisonnement consistant à donner la priorité aux individus sur les structures collectives comme la marque d'un renouvellement des processus de construction du pouvoir plutôt que de leur affaissement. Ce processus est largement observable à travers le développement tout au long du dix-neuvième siècle européen de ce que Nikolas ROSE (1998) a appelé les disciplines « psy ». Mais il est aussi possible de le faire, en Europe comme ailleurs, dans le cadre des discours sur les sentiments et les affects, pris dans des cadres moins psychologiques que politiques. C'est ce qu'il est possible d'observer également pour la Chine, des écrits du missionnaire Arthur SMITH à ceux de sociologues chinois contemporains. « Aimer », « avoir des sentiments », a été et reste, depuis plus d'un siècle, un enjeu central de la réinvention du sujet chinois. Ces mêmes sentiments avaient auparavant également été au cœur des pensées des philosophes européens qui, de SPINOZA à KIERKEGAARD ou HEGEL, ont pensé l'amour comme mode de révélation du sujet à lui-même, et — au moins dans les cas du premier et du dernier — comme nécessairement au cœur des rapports entre le sujet et l'État moderne (HARDT & NEGRI, 2000 ; JAVRIS, 2011). À travers ces discours politiques et culturels qui promeuvent une civilisation de l'individu sensible et amoureux, la figure d'un individu apparait moins comme la libération par la modernité des modes d'oppression traditionnels que

comme la transformation des rapports de pouvoir entre le sujet et l'État. YAN Yunxiang, qui ne se situe pourtant pas dans une démarche d'inspiration foucaldienne, observe d'ailleurs que c'est l'État chinois lui-même qui a promu l'émergence de l'individu en Chine. YAN parle ainsi d'une « mise en rails [de l'individualisation de la société] par l'intérêt personnel » (*railroading with self-interest*) par l'État (YAN, 2009b : 289). Il cite en particulier à l'appui de sa thèse l'importance de l'individualisation du *hùkǒu*, identité administrative qui a cessé de prendre la forme d'un livret de famille en 1985 (YAN, 2009b : 278) pour devenir une identité individuelle, permettant ainsi officiellement aux destins individuels de s'émanciper administrativement du destin de leurs familles, notamment en leur permettant de s'installer ailleurs (bien que de manière encore très limitée et régulée).

La Chine comme poignée de sable

Le questionnement autour des individus en Chine est finalement assez ancien. La sociologue chinoise YANG Yiyin, qui défend l'importance historique de l'individu en Chine, note en introduction d'un article publié dans une traduction française en 2008 que :

> « Les Chinois se comparent souvent, ou se laissent comparer, à "une poignée de sable" (*yìpánsǎnshā* 一盘散沙), manquant de conscience collective ou d'esprit collectif. Au contraire, psychosociologues et anthropologues occidentaux empruntent souvent le terme de collectiviste pour décrire la relation sociale des Asiatiques, et plus particulièrement celle des Chinois » (YANG Y, 2008 : 451).

On pourrait faire observer à YANG Yiyin que le simple fait que « les Chinois » [sujet collectif] « se comparent » ou « se laissent comparer » à l'effritement d' « une poignée de sable », et s'accusent ainsi de manquer de « conscience collective », démontre plutôt le contraire, à savoir l'importance à "leurs" yeux du sujet, et l'existence d'un haut degré d'intégration nationale. Ceux qui posent en ces termes la question au nom du peuple auquel ils pensent appartenir montrent qu'eux-mêmes au moins se pensent comme une entité collective, ayant une existence réelle plutôt que fictive. *Ils* seraient donc liés par des liens de solidarité, dont *ils* pensent visiblement qu'ils pourraient encore être renforcés par une conscience nationale mieux affirmée. Formuler ainsi le raisonnement, c'est admettre en soi l'existence première d'un « Nous » collectif, que celui-ci soit en premier lieu culturel ou national. Par elle-même, l'expression d'une « poignée de sable » souligne tout autant une

forme d'individualité uniforme de ses membres que l'unité de la poignée qui les rassemble, auquel ne manque qu'un peu de liant pour que ses membres ne deviennent indissociables. Cette métaphore parait difficilement pouvoir remettre en cause l'interprétation holistique de la société chinoise.

En rester là, cependant, nous ferait manquer une curieuse incongruité qui devrait au contraire attirer l'attention. C'est un fait, les scientifiques et les intellectuels chinois comme ceux qui travaillent sur la Chine n'ont, depuis près d'un siècle, jamais cessé de débattre du sujet, sans pouvoir y trouver de point d'agrément. Constamment, alors que les uns appellent de leurs vœux l'avènement de l'individu en Chine, d'autres notent que l'individualisation serait — enfin — en marche, ou au contraire réfutent le fait que les Chinois aient jamais pu être autre chose que des individus, et s'inquiètent de leur manque de solidarité. D'une manière ou d'une autre, le thème revient constamment au cœur des débats. Un anthropologue de la parenté et de la religion tel que YANG Ch'ing-K'un parlait ainsi d' « individualisme » en Chine dès les années 1950 (YANG C-K, 1984 [1959] : 170). FEI Xiaotong discutait longuement le sujet quinze ans plus tôt dans ses ouvrages déjà cités. À propos de la réforme du mariage dans les années 1950, le politiste Neil Diamant a montré que des critères trop individualistes étaient déjà vus comme handicapant le choix des jeunes urbains au début des années 1950, et qu'ils devaient se soumettre pour cette raison à des autocritiques politiques (DIAMANT, 2000). Ce sont aujourd'hui des auteurs comme YAN Yunxiang et son analyse d'un processus d'individualisation « à la chinoise » en cours, ou YANG Yiyin et son travail sur la relation entre l'individu et le collectif en Chine qui prolongent le plus clairement ces débats. Bien entendu, tous ceux qui abordent le sujet ne sont pas d'accord sur l'interprétation à en faire. Mais le thème conserve cependant un caractère central.

Dans son ouvrage *Translingual Practice* (1995), Lydia LIU a retracé l'histoire des discours sur l'individualisme dans la Chine du début du vingtième siècle. Elle y souligne la façon dont l'émergence de l'individu et de l'individualisme ont dès-alors été vus comme indispensables à la modernisation du pays. L'idée selon laquelle la meilleure chose que les Chinois puissent faire pour leur nation soit de s'épanouir personnellement revient comme un leitmotiv dans la littérature qu'elle examine. L'auteure retrace également la façon dont le vocabulaire de l'individualisme au cœur des débats a été importé des langues occidentales,

souvent via des traductions inventées au Japon. Si ce parcours n'est pas sans rappeler celui des questionnements sur l'amour que j'ai retracés au premier chapitre, cela n'est pas sans raison : ces deux questionnements sont dans les faits indissociables.

Par un cruel retournement de l'histoire, les questionnements les plus couramment rencontrés à propos de la société chinoise contemporaine en ce début de vingt-et-unième siècle portent désormais sur la capacité à la solidarité des Chinois. Le thème est ambigu. Désigne-t-on ainsi une atomisation du monde social, la mise en place d'un rapport direct entre l'État et ses citoyens, ou le développement d'un individualisme égoïste et immoral[206] ? Là où ceux-ci n'étaient jusqu'alors pas suffisamment à même de se comporter en individus, ils seraient à l'inverse désormais devenus incapables de penser à leur prochain. Oubliant de prendre soin de leurs anciens, maltraitant les plus faibles, ayant pour seul intérêt le leur et non celui de leur famille ni de leur société, privilégiant la fortune et la gloire personnelle au bien être collectif, terriblement matérialistes… Les jeunes Chinois, en particulier les enfants uniques et décrits comme "gâtés" des générations 1980 et 1990 sont accusés de ne se soucier que d'eux-mêmes. Tantôt trop collectifs, tantôt trop individualistes, les Chinois ne sont visiblement jamais des individus de la bonne façon.

A) L'autonomie contradictoire des enfants « timides »

L'égoïsme comme occidentalisme

Comment peuvent-ils donc être "trop individualistes", ces jeunes gens dont on nous dit qu'ils travaillent tellement qu'ils n'arrivent même pas à se trouver un conjoint par leurs propres moyens, et pour lesquels leurs parents s'inquiètent à ce point ? À en croire les propos qu'on me tient dans les parcs, leur position parait particulièrement contradictoire. Ceux-ci ne sont pas toujours informés de la participation de leurs parents à ces réunions, refusent parfois initialement que ceux-ci les assistent par ce moyen quand ils en sont informés, mais acceptent dans les faits par la suite, et souvent avec un apparent soulagement, de rencontrer les personnes qu'on leur présente, voire participent eux-mêmes à d'autres rencontres pour mieux répondre aux pressions qu'ils reçoivent de leurs entourages. Plus que par des qualifications

206 Pour plus de précisions sur la question, consulter YAN, 2009b, notamment son introduction et sa conclusion.

positives telles que celles d'autonomie, de créativité, et d'indépendance, c'est au contraire par des valeurs négatives telles que l'égoïsme qu'est souvent décrit l'individualisme de la génération « post-1980 » dans les médias chinois. Pourtant, ce sont d'enfants timides et peu socialisés qu'on me parle presque constamment dans les parcs. Comment expliquer un tel écart ? Évidemment, la portée souvent caricaturale et limitée des discours médiatiques simplifie autant la réalité qu'elle reflète des positions idéologiques et politiques. Cependant, ces médias peuvent difficilement être considérés comme indépendants de leur société de référence, et il est également difficile d'échapper à ces propos au quotidien, comme le montre par exemple cet extrait de mon journal de recherche :

Pékin, 13 décembre 2009

La conversation avec le chauffeur du taxi a commencé alors que je le questionnais sur sa connaissance des réunions de *xiāngqīn*. Il avait trouvé ça amusant, pensant que je cherchais une compagne. Ensuite, il m'a dit qu'il pensait que les parents s'occupant de ça étaient très peu nombreux car c'était trop compliqué avec la nouvelle génération : « On va passer des heures à s'occuper de ça, leur trouver quelqu'un, leur rapporter une photo, ils vont y jeter juste un bref coup d'œil et la rejeter ! Ça n'est pas possible, c'est trop compliqué avec la nouvelle génération... »

Ce départ de discussion lui permit de véritablement vider son sac à propos de son fils, qui semblait littéralement le mettre hors de lui. Ce dernier vit chez ses parents, et travaille dans les technologies de l'information. Son père aimerait bien qu'il se marie, mais lui veut encore « s'amuser quelques années », et ne demande de toute façon pas l'avis de son père : « Toute cette génération, ceux qui sont nés dans les années 1980/1990. Ils sont trop égoïstes. Lui ne se demande pas si on a besoin de son aide. Ni si ses parents ou ses grands-parents ont besoin qu'il les aide financièrement. Il veut vivre comme un Occidental. Ce qu'il gagne, c'est pour lui et c'est tout. Et il ne veut pas non plus avoir la responsabilité d'une famille, devoir faire des concessions sur son budget. Il veut juste profiter. Il appelle, il dit juste "Je fais des heures sup'. Je rentrerai vers 23h. Laissez-moi à manger." On ne sait pas s'il fait vraiment des heures supplémentaires ou pas. On ne sait rien. On ne sait pas s'il a une petite amie. Des fois il dit que oui, des fois que non. On n'en a jamais vu une. Il ne nous raconte rien. Il est trop égoïste. Mais maintenant, c'est trop tard. C'est déjà un homme adulte. Je ne vais pas me battre avec lui. J'ai cinquante ans et je ne peux pas faire face à un homme de vingt ans, et je ne vais pas non plus le mettre à la porte. C'est mon fils. Alors je ne m'en occupe plus. Je le laisse faire ce qu'il veut ».

Mise en perspective avec ce que disent les parents qui se chargent de représenter leur enfant — avec ou sans leur accord — dans les réunions parentales, la violente charge de ce

chauffeur de taxi à l'égard de son fils ne manque pas d'intérêt. Peut-être serions-nous cependant bien avisés de ne pas y lire plus que le marqueur d'une irritation particulière entre eux deux ce jour-là. Resté en contact avec ce monsieur dans l'espoir de prolonger la conversation ultérieurement et d'obtenir un entretien avec son fils afin d'essayer de comprendre l'articulation de leurs deux points de vue, il opposera en effet quelques semaines plus tard une fin de non-recevoir à ma demande pour rencontrer son fils, arguant que celui-ci « avait beaucoup de travail », comme pour se dédouaner de la virulence de ses précédents propos.

Ces propos contradictoires répétés sont intrigants. Les enfants dont on parle — que rien ne caractérise sans doute mieux que leur quasi-invisibilité dans ces réunions — sont-ils trop timides, trop indépendants, ou trop occupés par leur travail pour rencontrer quelqu'un ? Comment peuvent-ils être à la fois trop timides et trop autonomes ? Trop occupés par leurs ambitions professionnelles mais manquer de capacités à nouer des relations sociales ? Nombre de participants se plaignent régulièrement du fait que les réunions auxquelles ils prennent une part active soient inutiles en regard des personnalités de ceux qu'ils se chargent de représenter. Tout en y participant malgré tout, certains reconnaissent que le fait que nombre d'enfants de participants ne soient pas d'accord pour recevoir cette aide, et insistent pour se débrouiller seul, rend la démarche ineffective. S'ils participent quand même — en expliquant qu'ils ne diront pas à leurs enfants où ils ont rencontré la personne qu'ils leur présenteront, et en répétant souhaiter rendre service à leur enfant, même si c'est contre leur gré ou sans leur en faire part — ils ne cachent pas que l'une des difficultés consiste à trouver une personne qui réponde tout autant à leurs propres attentes qu'aux siennes. Le niveau d'exigence des enfants des générations post-1980 génère ainsi nombre de reproches chez leurs parents qui ont l'impression que ceux-ci refusent de s'engager dans une démarche collective en prenant en compte le point de vue de sa famille. Il est courant également que les participants se plaignent du fait qu'ils n'en fassent qu'à leur tête, veuillent se débrouiller eux-mêmes, ou passer par internet...

> « Nos enfants sont comme vous.... On peut avoir passé des heures à chercher..., si la photo [qu'on leur apporte] ne leur plaît pas, ils la jetteront ! ».

À en croire le père pékinois qui me tient ces propos presque similaires à ceux du chauffeur de taxi précédemment cité, les rejetons de la nouvelle génération se moquent des efforts engagés par leurs parents pour leur trouver un partenaire. Ils sont donc capables de rejeter sans ménagement les personnes qui leur seraient présentées si leur physique ou tout autre point ne leur convient pas. Dans ses propos, le « comme vous » qu'il emploie pour s'adresser à un jeune ethnologue venu d'Europe est doublement significatif. D'une part, par ce qu'il explicite à propos de la société chinoise contemporaine, et du fait que la nouvelle génération ait été élevée dans le but de rattraper en une génération d'enfants uniques sur laquelle se concentreraient tous les sacrifices et les efforts, le niveau de vie et les standards occidentaux (FONG, 2004 : 17). Et d'autre part, par les représentations des sociétés occidentales comme sociétés de l'exigence et du choix individualiste qu'ils reprennent. Ces termes forment une sorte de "preuve par l'Occident", qui consiste à penser localement le phénomène dans la modernité, en le mettant en perspective avec ce que l'on perçoit du reste du monde, et en particulier du monde occidental, par rapport auquel mes interlocuteurs se et me situent.

Si le taux de succès de telles réunions est à ce point faible, comme le répètent nombre de parents (Au moment de cette enquête, le chiffre de « 2% de réussite » qui avait apparemment été cité dans une enquête télévisée, était souvent repris par mes interlocuteurs), à quoi servent-elles ? SUN Peidong posait la même question dans son ouvrage sur le phénomène : pourquoi ces réunions rassemblent-elles de plus en plus de monde alors que leur taux de réussite tend vers zéro ? Pour elle, ce fait s'explique principalement par le fait qu'il permette à toute une génération, celle des anciens « jeunes instruits » envoyés à la campagne sous la Révolution Culturelle, de se retrouver. Cette réponse rend l'activité des parents et les angoisses dont-ils font montre anecdotique, en la réduisant au spasme post-traumatique d'une génération sacrifiée. C'est pourtant faire fi du fait que l'efficacité directe de ces réunions, apparemment limitée, n'explique pas en soi les difficultés à se rencontrer des jeunes gens qui les justifient, ni la pression indirecte pour trouver rapidement un conjoint que la participation de leurs parents à de tels rassemblements exercent sur eux.

Timides, paraît-il

« *Júxiàn* 局限 » (bornés), « *hàixiū* 害羞 » (timides), et « *zìbì* 自闭 » (renfermés sur eux-mêmes), voilà donc les termes par lesquels les participants aux réunions des parcs qualifient leurs propres enfants, en sus du fait que ceux-ci soient « égoïstes », mais aussi de « très bons enfants » par ailleurs et toujours « débordés », évidemment. Les jeunes gens représentés sont l'objet d'un discours compliqué. Le portrait qui en est fait les caractérise doublement, par la timidité et par l'intransigeance. Alors que leurs parents se morfondent sur leur rejet de l'aide et des conseils qu'on leur offre, ils les décrivent également comme manquant d'expérience et de relations sociales. Alors qu'on les décrits en premier lieu comme ayant tout investi dans leurs carrière, et comme voulant choisir le meilleur conjoint possible, on insiste cependant tout autant sur leur manque de propension à faire des concessions, et sur leur faible aptitude à nouer des liens directs entre eux. Au début du précédent chapitre, on retrouvait souvent la question de la timidité parmi les explications évoquées par les auteurs depuis les années 1950 pour expliquer la persévérance de l'intermédiation matrimoniale en Chine. Jean-Luc DOMENACH et HUA Chang-Ming parlaient même de « difficultés de nature psychologique », précisant qu'heureusement « les autorités [avaient] pris conscience du problème au lieu de l'ignorer comme autrefois » (DOMENACH & HUA, 1987 : 32-37). Avec la réinvention contemporaine du *xiāngqīn*, on voit que ce sont à présent les parents qui « ont pris conscience du problème ». Mais de quel problème ?

Lorsque je lui avais posé la question, un ami de longue date de Pékin (et ayant fait une part de ses études à Manchester) m'avait assuré que le fait d'être *júxiàn* était en Chine un trait de caractère très répandu, et qu'il n'y voyait pas une question de génération. La définition de ce qui peut-être considéré ou non comme un problème est cependant rarement neutre, puisqu'elle renvoie aux structures de pouvoir d'une société. C'est dans ce cadre que se définit à la fois ce qui doit être considéré comme problématique — par rapport à d'autres sujets qui pourraient l'être tout autant —, mais aussi quels sont les acteurs qualifiés pour résoudre le problème collectivement défini. Nous avons donc ici le cas d'une société — c'est à dire non seulement des parents, mais aussi des discours médiatiques, gouvernementaux, etc., qui rendent le thème omniprésent — qui ont défini collectivement que le célibat des nouvelles générations mais tout autant certains de leurs traits de caractère supposés étaient des

problèmes essentiels justifiant une prise en charge collective. Les mêmes expriment de la frustration devant leur propre impuissance apparente, et prennent par conséquent l'initiative de régler la question qu'ils ont définie, en se proposant comme acteurs compétents de sa résolution. On perçoit que le phénomène ressort d'une logique socialement construite dans le cadre de liens relationnels fondateurs de rapports de pouvoir. L'institution collective qu'est le *xiāngqīn* sert à résoudre une incertitude centrale : sélectionner et évaluer le futur partenaire, qui doit être de "qualité", pour assurer le futur commun de la famille. Mais dans le même temps, elle organise et distribue des rapports sociaux. Le terme qui désigne la pratique, le *xiāngqīn*, la définit en même temps comme une forme de singularité chinoise, ou au moins orientale, et l'inscrit dans une logique culturelle. Il est en cela aussi politique.

Les pratiques d'intermédiation en amont du mariage n'ont pourtant vraiment rien de spécifique à la Chine. Les "petites annonces" matrimoniales (dont le rôle a été particulièrement examiné en Inde (cf. SHUKLA & KAPADIA, 2007, pour un exemple récent)), les foires au mariage (à propos de l'Inde de nouveau, cf. PACHE-HUBER, 1998 & 2002), mais aussi les agences matrimoniales (en Corée, cf. KENDALL, 1996 ; au Japon, cf. EDWARDS, 1989), et aujourd'hui plus encore le recours aux sites de rencontre en ligne, montrent bien que des formes de médiation plus ou moins formelles existent probablement dans toutes les sociétés humaines. Toutes, cependant, ne confèrent pas à des « marieurs » et « marieuses » le rôle public que leur accordent les traditions du monde sinisé, ni ne fondent sur celles-ci le discours d'une spécificité culturelle. C'est donc plutôt la visibilité qu'elles y trouvent qui est originale, plus que leur existence en soi. Il est frappant que cette visibilité ait été examinée en premier lieu dans d'autres sociétés géographiquement ou culturellement proches, comme le Japon, la Corée, le Việt Nam, l'Indonésie, l'Inde, ou le Népal. Sans doute ne s'agit-il pas d'un hasard. Plus qu'un trait culturel ancien de ces sociétés, ces pratiques montrent l'élaboration d'un modèle moderne de questionnement des relations de pouvoir issu de débats nationalistes sur l'amour introduits dans des contextes coloniaux plus ou moins prononcés. Ils sont donc moins un modèle culturel que les figures de modèles politiques profondément transformés au cours du vingtième siècle et ancrés dans des discours sur l'amour. Les chercheurs qui les ont relevés en particulier dans ces sociétés, plus que dans d'autres ailleurs autour du monde — où de telles institutions existent également sans qu'on en fasse nécessairement un aussi grand cas — n'ont pas inventé leurs questions, pas plus que je n'ai inventé les miennes. Il s'agit de

questions politiques qui sont centrales dans ces sociétés, pour des raisons qui sont également politiques.

Dans ce cadre, la question de la timidité que l'on attribue aux jeunes gens est donc très difficilement neutre, puisque c'est elle qui justifie et rend possible l'intermédiation, en lui conférant un caractère indispensable. On retrouve d'ailleurs le thème à peu près partout où la question du lien entre l'existence de processus institutionnalisés d'intermédiation matrimoniale et l'apparente incapacité des jeunes gens à se trouver un conjoint qui y sert de justification est posée. À propos du Japon, Ruth BENEDICT parlait au sortir de la seconde guerre mondiale d'une timidité masculine socialement entretenue (BENEDICT, 1995 [1946] : 316). Une dizaine d'années plus tard, l'absence de « modèles établis de cour amoureuse » est proposée comme explication par Ronald DORE à la persévérance des pratiques de rencontres arrangés dans le Japon d'après-guerre, malgré l'acceptation générale de l'idéal du mariage d'amour. L'auteur observe « l'absence de modèles de comportements pour de telles relations, et un embarras et une frustration mêlés à un sentiment de culpabilité [qui] en découlent fréquemment » (DORE, 1958 : 170). Il n'est pas anodin que celui-ci souligne dans le même temps que ce problème concerne plus particulièrement les classes moyennes. La même explication est encore reprise par Walter EDWARDS une vingtaine d'années plus tard (EDWARDS, 1989 : 64). Au Việt Nam, NGUYỄN Văn Ký évoque lui aussi la question de la « timidité » (1995 : 277, 278), même s'il y voit un problème que les réformateurs des années 1930 seraient parvenus à résoudre.

En dehors de l'Asie orientale, on note cependant que très rares sont les travaux scientifiques à même envisager la question sous cet angle. L'intermédiaire — amical, familial, ou professionnel — existe certes souvent, mais son rôle ne paraît pas essentiel. Au contraire même, dans les travaux sur les sociétés décrites comme "occidentales", il semble que le recours à un intermédiaire tel qu'une agence matrimoniale soit considéré comme plutôt honteux et tabou. Et d'une certaine façon, en n'en faisant pas une question importante, les chercheurs valident une forme de honte politique de la timidité, qui pourrait être vue comme une forme de pudeur mais est plutôt envisagée comme une déficience. L'étude de Pierre BOURDIEU sur la « crise matrimoniale » rencontrée par les paysans du Béarn dans les années 1950 explique ainsi par exemple qu'« à la gêne et à la maladresse du garçon répondent les sourires niais et l'attitude embarrassée de la jeune fille. On ne dispose pas de cet ensemble de

modèles gestuels et verbaux qui faciliteraient le dialogue : serrer la main, sourire, plaisanter, tout fait problème » (BOURDIEU, 2002b : 65-66). Ainsi, l'incapacité à se rencontrer, la maladresse et la timidité apparaissent comme des motifs de honte. Ils seraient les révélateurs de l'incapacité d'un individu à s'affirmer en tant que tel, et en tant qu'adulte autonome.

Ce point d'achoppement est considérable. *À la croisée du tabou de l'intermédiaire et de l'injonction à son recours parait se situer*, de manière plus ou moins assumée selon l'approche de chaque auteur, *l'articulation entre place de l'individu et construction sociale des sentiments personnels.* Les défenseurs de l'hypothèse de constructions sentimentales évoluant au seuil de la modernité verraient ainsi dans le basculement d'un modèle à son opposé l'affirmation historique de l'individu, et la conquête mondiale de la modernité occidentale. Si cette hypothèse est juste, l'affirmation idéologique de l'individu en Chine contemporaine devrait par conséquent logiquement rendre honteux le recours à un intermédiaire. Mes observations nuancent cette analyse à bien des égards, en particulier du fait que le *xiāngqīn* soit pour l'essentiel une pratique nouvelle, et que certains parents au moins voient dans cette innovation un motif de fierté. Aussi puissant qu'il soit, ce discours reste soumit à des tensions et des oppositions qui ne permettent pas de résumer de manière simple la situation actuelle.

Où que l'on se situe géographiquement, l'analyse des difficultés des jeunes gens en termes de "timidité" ou de "maladresse" rattache en tout cas ces pratiques à une incapacité individuelle. Envisagé sous cet angle, le problème n'est plus l'oppression qu'exerceraient les familles sur leurs rejetons, comme les auteurs chinois du premier vingtième siècle qui dénonçaient le confucianisme se plaisaient à le penser, car leur interventionnisme n'est plus que la simple conséquence d'une étonnante "faiblesse" des jeunes générations. Au contraire, les familles sont ici au service de leurs enfants, qu'elles assistent. L'explication par la timidité ignore le dispositif social, ou l' « architecture du choix », pour reprendre une expression d'Eva ILLOUZ (2012) qui pourrait expliquer bien différemment les difficultés à se rencontrer des jeunes gens. Il faut d'ailleurs noter à quel point cette timidité est socialement sélective, tant il est évident qu'elle frappe étonnamment en particulier les jeunes gens les mieux

éduqués, plus que leurs contemporains de milieux populaires, chez lesquels — à ma connaissance — la difficulté est bien moindre[207].

Il se pourrait que la perspective moderniste nous aveugle trop, quand de toutes autres lectures du phénomène pourraient être proposées. Jean-Louis FLANDRIN notait qu'en France, l'existence des intermédiaires dans les mariages de la Renaissance « n'impliquait pas forcément que les mariages fussent arrangés par les familles à l'insu des principaux intéressés, mais elle témoigne de la difficulté qu'on pouvait avoir à trouver un partenaire convenable pour se marier » (FLANDRIN, 1993 [1975] : 139-140). On ne voit pas pourquoi une justification similaire serait refusée aux jeunes gens ayant grandi en Extrême Orient. Mais des interprétations plus radicalement différentes encore seraient également possibles. La timidité, parce qu'elle met à mal l'orgueil personnel et la fierté patriotique, a toutes les chances d'être une explication susceptible de déplaire aux premiers concernés, qui ne s'y retrouvent guère. Il peut être alors plus logique de vouloir à l'inverse y lire une forme de pudeur ou d'élégance. Loin de la Chine encore, c'est un certain William CARLETON qui, dans un article de 1840, défend peut-être le mieux cette version des choses, en cherchant à expliquer l'importance de cette façon l'intermédiation matrimoniale en Irlande au début du dix-neuvième siècle. Il nous permet de réviser quelque peu notre jugement sur la « timidité » des jeunes gens, en présentant plutôt ceux-ci (des Irlandais du début du dix-neuvième siècle, donc) comme de brillants stratèges :

> « Dans les faits, la marieuse n'est rien d'autre que la pionnière qui, une fois le plan d'attaque mis en place, [se rend sur le terrain pour] aplanir les difficultés les plus importantes, avant que les avances officielles ne soient faites, le siège mis en place en bonne et due forme, et que la citadelle ne soit pénétrée par le premier concerné.
>
> Nous disons cela pour éviter à nos bons voisins d'Angleterre et d'Écosse de s'imaginer que l'existence en Irlande des marieuses ne signifie que les hommes irlandais ne soient dépourvus personnellement de l'énergie vitale qui est tellement nécessaire à l'expression émotionnelle des passions tendres. […] En ce qui à trait

207 Cet écart de culture sexuelle et amoureuse en fonction du niveau social n'est pas nouveau, comme l'avait montré le politiste Neil DIAMANT dans son enquête sur la mise en application de la loi sur le mariage de 1950. Il avait ainsi établi que le droit au divorce avait connu un succès beaucoup plus important dans les zones rurales, dont la culture sexuelle était selon l'auteur plus « rabelaisienne » que confucéenne, que parmi les populations urbaines plus privilégiées. Chez ces dernières, l'importance traditionnellement accordée à la « face », et la crainte consécutive d'avoir à assumer la honte d'un divorce, et l'étalage public de disputes considérées comme d'ordre privées, auraient considérablement restreint l'impact de la loi (DIAMANT, 2000 : 12, 61-63).

à l'amour, je tiens [plutôt] la pudeur pour le point fort de l'homme irlandais » (CARLETON, 1840 : 116).

Loin de la Chine et de son *xiāngqīn* de ce début de vingt-et-unième siècle, l'argumentation de CARLETON sur un objet proche mais tout à fait ailleurs et deux siècles plus tôt offre une mise en perspective bienvenue. Le phénomène d'intermédiation que j'observe aujourd'hui relève t-il de la timidité, de la pudeur, de la retenue… ou de la stratégie ? L'intermédiation matrimoniale contient certainement tous ces aspects, socialement élaborés ensemble en un système historique cohérent. Une chose est certaine, une telle organisation implique un haut niveau de cohésion entre les différentes générations ou les différents intermédiaires qui réalisent la démarche. Chercher un conjoint pour un enfant qui s'y opposerait et serait intraitable sur le sujet ne servirait à rien. Pour que la démarche soit utile, il faut que, passées quelques protestations pour la forme, celui-ci soit prêt à céder à l'insistance familiale et à voir son intérêt sous cet angle. C'est justement bien ce que faisaient les jeunes gens rencontrés au quatrième chapitre.

Vues sous cet angle, la timidité ou la réserve deviennent le motif de déploiement d'une solidarité affective des parents pour leurs enfants. C'est exactement ce qu'il se passe dans nos réunions, où de nombreux parents rencontrés présentent leur participation comme l'expression de leur « responsabilité » à l'égard de leurs enfants. La solidarité affective se retrouve également dans le fait qu'ils présentent cette recherche comme une lourde tâche dont ils s'acquittent par inquiétude pour leur enfant, mais aussi au nom de leur « amour de parents » (考敬父母，父爱母爱), sur lequel insistent particulièrement certains participants. Cette inquiétude et cet amour s'inscrivent dans des échanges et solidarités aussi bien affectives qu'économiques qui fonctionnent d'une manière réciproque. « Les vieux se soucient tous du mariage de leur enfant. Chacun voudrait que celui-ci fonde un peu plus vite sa famille », dit par exemple le professeur de mathématiques insatisfait de la petite amie choisie par son fils artiste et qui lui en cherchait une autre dans une réunion de Pékin. Ce souci n'est pas altruiste, il est la marque d'une solidarité institutionnalisée, fondatrice d'un échange qui est moins optionnel qu'il n'est une norme régulatrice à laquelle il est très difficile d'échapper. Dans le même temps, ce fonctionnement solidaire fonde également un discours de fierté, d'ordre quasiment patriotique, un peu à la manière de celle de William CARLETON cité plus haut à propos de l'Irlande. Là encore, c'est bien ce qui se passe ici, l'importance

culturelle de l'institution et de la solidarité qu'elle évoque étant soulignée avec une certaine emphase par certains des parents.

Solidarité familiale et fierté culturelle

Un certain patriotisme culturel, parfois proche du nationalisme, transparait occasionnellement au cœur du *xiāngqīn*. Les sentiments qui s'y expriment sont importants pour mieux cerner la manière dont la moralité sociale du phénomène se construit. De l'expression d'une solidarité intergénérationnelle à celle d'une forme de fierté culturelle nationale existe en effet un pas que certains franchissent aisément. Pour certains des parents présents, le développement de ces réunions de *xiāngqīn* est vu comme un phénomène éminemment positif, parce qu'il démontrerait l'étendue du sens de leurs responsabilités à l'égard de leurs enfants, tout autant que l'amélioration de leur degré « d'ouverture ». Car, comme le dit un père que je rencontre au parc SUN Yatsen de Pékin, « avant, il y avait déjà ce problème, mais on ne faisait rien ». Ce progrès n'est pas simplement une avancée pour la Chine, il est d'après certains d'entre eux une véritable avancée civilisationelle. Le même homme insiste expressément sur la dimension asiatique du phénomène en me citant les cas de Taiwan, de la Corée et du Japon, où il sait que des pratiques similaires existent. Cette connaissance parait difficilement fortuite. Celui-ci affirme ainsi à partir de ces exemples que ces réunions montrent que les parents orientaux sont bien plus responsables que leurs homologues occidentaux, qui d'après lui ne se soucient pas des difficultés de leurs enfants à se marier. Le discours direct de ce père est, certes, peu commun dans ces parcs. Ce dernier présentait en effet sa position sur un air hautain, persuadé que je considérerais leurs pratiques comme « étranges » alors qu'elles étaient en fait on ne peut plus « normales », m'assura t-il avec force. Il inscrivait ainsi l'échange que je tentais d'avoir avec lui directement dans le cadre d'un rapport de forces culturel. Ce père aux airs patriarcaux prononcés se démarquait également clairement de la plupart de mes autres interlocuteurs, pour la plupart plus sympathiques, en affirmant ne pas avoir informé son enfant qu'il faisait cette démarche de recherche en son nom, et ne pas avoir l'intention de lui laisser le choix de son futur conjoint (« Il [Elle ?][208] épousera qui je lui dirai », m'affirma t-il). Le caractère extrême de la position

208 En mandarin, les pronoms personnels *il* et *elle* se prononcent de la même façon (au singulier comme au pluriel). Ils ne sont par ailleurs distingués même à l'écrit que depuis le dix-neuvième siècle.

de ce père apparemment aussi obtus que peu aimable rendant la communication assez difficile, je n'ai pas pu savoir si son enfant était un fils ou une fille avant qu'il ne reparte à la tâche avec une certaine arrogance. Bien que ce père ait été le seul parent rencontré à me tenir explicitement ce type de discours, cela peut difficilement être considéré comme anodin au vu des enjeux rencontrés tout au long de ce terrain, et des débats autour de l'évolution vers le « mariage libre » que j'ai réexaminés au chapitre précédent. L'écarter trop rapidement comme cas singulier serait également oublier que quelques uns des jeunes gens, ou plutôt des jeunes femmes, représentées à ces réunions et que je suis parvenu à rencontrer m'étaient apparues comme littéralement écrasées par leur famille.

Bien que peu souvent évoquée aussi explicitement devant moi, l'idée selon laquelle les parents orientaux seraient plus responsables et solidaires (quoi qu'une telle "responsabilité" puisse bien vouloir dire) de leurs enfants que leurs homologues occidentaux n'était cependant pas si rare dans les réunions auxquelles j'ai pris part. Et j'ai occasionnellement servi d'exemple à ceux qui voulaient faire cette démonstration, certains participants me signalant volontiers que mes propres parents, eux, ne se préoccupaient apparemment pas tant de ma propre situation[209]. Pensé ainsi, le *xiāngqīn* devient un motif de fierté culturelle aux contours très idéologiques, qui renverse radicalement le problème de la supposée faiblesse psychologique des jeunes gens. Il devient à l'inverse une force structurelle, en marquant la force des liens de solidarités existant entre les générations, mais aussi des structures de pouvoir qui sont moins traditionnelles qu'elles ne servent à poser la base d'une construction politique où la qualité des individus, et en particulier des élites, s'incarne dans leur interdépendance affective.

Un autre "sentiment", culturel et identitaire — si ce n'est nationaliste, pourrait donc se voir engagé derrière cette vision pan-asiatique de la réinvention des pratiques d'intermédiation matrimoniale. Ce discours n'est ainsi pas sans en rappeler d'autres, tels ceux qui voudraient prétendre que les mariages en Chine sont *zhuānyī* 专一 (indissociables), contrairement à ceux de l'Occident moderne (Un aspect pour le moins contestable au vu de l'explosion littérale du taux de divorces en Chine contemporaine, qui est devenu durant les

209 Comme je l'avais souligné dès l'introduction de ce travail, il est très difficile pour la majorité des gens en Chine d'imaginer que quelqu'un puisse ne pas souhaiter se marier, puisque la reproduction y est indissociable du mariage, et que la famille est considérée comme étant autant un but de la vie qu'une forme d'assurance sociale.

années 2000 l'un des plus hauts au monde). Les discours sur les familles, leur solidarité, et l'importance des relations entre parents et enfants peuvent ainsi être repensées ensemble dans une forme de « hold-up » culturel conservateur sur les sentiments.

L'aspect, finalement, le plus commun de l'expression de cette fierté nationale dans ces parcs, tient cependant plutôt à la position inverse : une forme de vexation éthico-nationaliste. « Si tu revenais avec une Chinoise, comment tes parents l'accueilleraient-ils ? », me suis-je ainsi entendu demander à de très nombreuses reprises. Pour nombre des parents qui posaient la question, la réponse ne faisait pas l'ombre d'un doute : leur fille n'aurait — pensaient-ils — pas été la bienvenue dans ma famille. Les médias chinois, qui parlent bien plus aisément des difficultés et des problèmes d'autres pays que de ceux — dont la diffusion est contrôlée et censurée — que connait le leur, rendent couramment compte des discriminations que subissent nombre de Chinois à l'étranger. Ici, la citation de la mère de famille qui ouvrait mon troisième chapitre en clamant « Vois comme les Chinois sont bons, si tu voulais te marier, tout le monde ici serait prêt à te donner sa fille ! » prend dès lors singulièrement un tout autre sens. Si les Chinois sont bons de donner leur fille, c'est en comparaison avec d'autres qui ne cèderaient pas aussi facilement les leurs, pense-t-on souvent. Il laisse entrevoir comment le phénomène — dont j'ai montré plus haut qu'il concernait nombre de jeunes Chinois partis travailler ou étudier à l'étranger — est pleinement inscrit au cœur des tensions aussi bien économiques que nationalistes de notre époque. Loin d'être l'incarnation d'un univers social à la moralité éloignée de la nôtre, les tensions chinoises que révèlent aujourd'hui le *xiāngqīn* nous concernent au premier plan. On peut pour le comprendre rappeler les méfiances et les discrimination que rencontrent les migrants chinois dans le monde entier. Les tensions que connait cette société, et qui conduisent à ce que j'appelle une véritable "guerre des sentiments", s'inscrivent en réalité dans un mouvement de co-construction de politiques sentimentales mondialisées, qui sont autant des politiques de classes que des politiques raciales. C'est dans ce contexte que l'enjeu politique des sentiments, sur lequel je vais revenir dans la suite de ce chapitre, se fait le plus palpable.

B) Contrer l'indistinction

Penser la sensibilité personnelle comme capital moral

Dans son ouvrage *The Otherness of Self* (2002), l'anthropologue américain LIU Xin, conduisant une enquête sur les pratiques du monde des affaires (*business practices*), l'émergence du capitalisme, et ses effets, dans une ville côtière du sud de la Chine au cours de la décennie 1990, proposait de penser l'émergence d'une forme de « méta-morale » indistincte au cœur du capitalisme chinois, dont le maître-étalon serait l'argent (LIU, 2002 : 63 & 70). Son enquête permettait ainsi d'observer le fait que personne n'attende de cadres de l'administration — supposés représenter une forme d'autorité sociale — qu'ils représentent également une autorité morale, en adoptant des modes de conduites distinctifs. Selon lui, cette méta-morale conduisait au fait que ces derniers puissent donc fréquenter les mêmes *xiǎojiě*[210] et les mêmes « salons de massages » et autres salons de karaokés[211] que n'importe quel citoyen, sans que personne ne s'étonne ni ne méjuge leur présence ; ils sont uniquement regardés en fonction de leur statut de clients et de leur pouvoir économique. De cette manière se produisait l'effet d'une réduction de l'individu à sa puissance capitaliste, et — d'une certaine façon — à son "extériorité", toute "intériorité" s'évanouissant face à la figure d'une possession matérielle éliminant sur son passage tout autre élément de mesure que celui du capital financier personnel. Ce triomphe des apparences se trouvait concrètement représenté par le « personnage » (*character*) incarné socialement par chacun dans le monde des affaires, dans la « trinité de personnages » établie par LIU, et qui se composait du *chùzhǎng* 处长 (le responsable administratif), du *lǎobǎn* 老板 (le patron) et de la *xiǎojiě* 小姐 (l'hôtesse). Les attributs de pouvoir relatifs à ces fonctions s'autonomisaient de toute attente de spécificité morale intrinsèque (LIU, 2002 : 21-23). Dans ce théâtre de conventions sociales hiérarchiques,

---

210 Si le terme *xiǎojiě*, qui signifie littéralement « petite soeur aînée », désigne normalement en Chine une « demoiselle », son usage indifférencié (en tant que nom commun) renvoie à tout travail d' « hôtesse », et, par euphémisme, à la prostitution.

211 Inspirée d'une mode empruntée au Japon (ALLISON, 1994), la pratique du karaoké est un phénomène central de la sociabilité amicale et professionnelle en Chine contemporaine. Les clients, qu'ils soient des amis ou des hommes d'affaires, y louent ensemble des salons privatisés où leur sont fournis — en plus du matériel nécessaire au karaoké lui-même — boissons, plats, et éventuellement des hôtesses chargées de les distraire et qui peuvent éventuellement plus tard les raccompagner chez eux. Voir le travail de Tiantian ZHENG, 2006 & 2009.

point de différenciation individuelle par la morale, les intérêts égoïstes de chacun y étant perçus comme similaires, quelle que soit sa position sociale.

La démonstration réalisée par LIU Xin est aussi intéressante parce qu'elle fait sens dans le contexte des relations de business de la Chine des années 1990, et sans doute également jusqu'au milieu des années 2000. Sans pour autant représenter la grande diversité de pratiques qui pouvaient exister sur le territoire chinois, et les résistances morales à ce modèle dont lui-même est un représentant, elle incarne parfaitement le dogme économique et moral qui s'impose et domine alors, au moins sur un plan symbolique, une société où un grand nombre de réformes néo-libérales ont été imposées en quasiment l'espace d'une décennie. Si elle n'a pas perdu tout sens aujourd'hui, le phénomène de renouvellement du *xiāngqīn* auquel mon travail est consacré montre qu'une logique profondément différente est ici à l'œuvre. Et que *celle-ci se caractérise justement à l'inverse par la prégnance de jugements moraux disqualifiant le matérialisme au profit de valeurs culturelles.*

Paradoxalement, un cas comme celui de ZHU Biyan, le jeune policier sur lequel je m'étais attardé aux quatrième et cinquième chapitres, est particulièrement représentatif de cette nouvelle dynamique de distinction de soi. Que je revienne à cet exemple pourrait surprendre : au premier abord, ce cas pourrait être vu comme l'antithèse du mouvement moral que j'indique à présent. Le discours du jeune homme, comme on se le rappelle, établissait la démonstration d'une recherche particulièrement explicitement matérialiste, et non sentimentale. Je m'étais notamment appuyé sur sa recherche d'une partenaire qui lui aurait permis de « réussir vraiment », quel qu'en soit le prix, pour faire prendre conscience qu'affleurait ici sous nos yeux l'existence d'un imaginaire social traversé de part en part par le vocabulaire de la réussite économique et sociale. Cette attitude, qui plus est de la part d'un jeune policier supposément garant de la moralité publique, va à première vue dans le sens de l'indistinction morale, ou de la « méta-morale » que montrait bien LIU Xin une décennie plus tôt[212]. Pourtant, en rester à ce stade serait se méprendre profondément à propos du jeune homme et de la manière dont celui-ci perçoit sa propre élévation sociale. Et voici, pour mieux le comprendre, le récit des heures qui avaient précédé une soirée passée en sa compagnie, narrée au précédent chapitre.

212 cf. également ZHENG T, 2009 : 246.

Chengdu, mardi 27 Avril 2010

ZHU m'avait donné rendez-vous [dimanche dernier] à Wenshuyuan (文殊院), un grand temple bouddhiste du centre de Chengdu qui m'avait étonnamment toujours échappé jusqu'alors. Il s'agit d'un grand parc avec de nombreux temples, lieux de vie de moines et de maîtres, lieux de méditation et de prière… ainsi que d'un mausolée que j'aurais volontiers été visiter [puisqu'il est libre d'accès] s'il n'avait été pour sa part terrorisé à cette idée, car les esprits des morts qui s'y trouvent pourraient le maudire pour cette visite injustifiée […].

ZHU, qui est un croyant fervent, aime à fréquenter ce parc et ces temples dès qu'il en a le temps. Il aime y lire, y méditer, et s'y reposer. Et c'est donc là que nous nous sommes retrouvés. Il est venu me chercher à l'entrée du temple sur un vélo modeste, puis l'a garé et m'a entraîné à sa suite dans une visite des lieux. Il semblait déterminé à m'en faire pénétrer l'âme, souhaitant partager avec moi le sens profond de chaque détail de l'architecture, en m'indiquant les significations difficilement accessibles au profane de chaque caractère d'écriture et symbole représentés. Je me laissais rapidement prendre au charme de la visite, honoré et gêné qu'il soit persuadé que je pourrais faire mienne chacune de ses explications érudites […], et affirme vouloir faire ainsi de moi une sorte d'ambassadeur entre nos deux cultures. Me faisant visiter avec une voix basse empreinte de respect les lieux où les maîtres reçoivent leurs visiteurs, et m'expliquant l'opulence dans laquelle ceux-ci vivent du fait des dons que leur font les fidèles, il m'entraîna vers une maison de thé dans une grande arrière cour, à cette heure là déserte des derniers habitués partis peu après 17h, et où nous nous sommes installés pour converser.

Empreint de la mission qu'il s'était donné lui-même de m'élever au niveau d'un lettré classique chinois, ZHU, en bon maître patient, commença alors à me donner un cours, non sans une certaine rigueur. Commençant par les bases, il m'avait apporté un recueil des classiques que la culture lettrée chinoise faisait autrefois apprendre par cœur à ses élèves, et dont il m'a assuré que les nouvelles élites contemporaines s'attachaient de nouveau à ce que leurs enfants en aient fait l'étude. Il m'a invité à apprendre par cœur à mon tour, même sans en comprendre totalement le sens que je pourrais pénétrer peu à peu, le classique des Cent noms (*Bǎijiāxìng* 百家姓), et celui en Trois caractères (*Sānzìjīng* 三字经). Il m'a appris à le faire, selon la tradition, en dodelinant de la tête pour que le rythme des textes imprègne le rythme de mon corps, et que je puisse ainsi totalement les intégrer. Ensuite, il m'a fait longuement travailler ma diction en chinois afin de corriger et d'améliorer ma prononciation.

C'est sous un angle bien différent que nous avions vu précédemment ZHU Biyan : celui d'un jeune policier ambitieux très explicite quant à l'absence d'importance qu'il accordait aux sentiments dans la sélection de sa future épouse. Un jeune homme d'origine très modeste, plutôt méprisant pour ses propres origines rurales, refusant d'envisager une colocation ou

d'entrer en relation avec des personnes dont les revenus auraient été instables. Un jeune homme qui se voyait lui-même dénier le droit d'intégrer le service de police des affaires extérieures car son excellent niveau d'anglais n'était pas validé par un diplôme académique… Le jeune ambitieux carriériste s'était à présent mué en pieux croyant, en maître patient, sévère autant qu'attentif, désireux de partager avec moi son respect des maîtres du bouddhisme, et sa connaissance des classiques du confucianisme, une idéologie dont on se rappelle qu'elle a été constamment vilipendée tout au long du vingtième siècle, et rendue responsable de l'incapacité de la Chine à trouver sa place dans le monde moderne.

ZHU m'a entraîné à plusieurs reprises, à sa suite, à la rencontre des cultures bouddhistes et confucianistes, que je n'avais pas particulièrement cherché à fréquenter. Il ne fut pas le seul. Je me retrouvais à nouveau dans ce même temple quelques semaines plus tard, assistant à un séminaire bouddhiste. J'y étais invité par la famille d'un médecin retraité de soixante-dix ans que j'avais croisé dans un parc au cours d'une réunion parentale de Chengdu, et avec la famille duquel j'avais noué par la suite une solide amitié. Ce faisant, eux et ZHU me permettaient d'entrevoir un phénomène récent mais très marqué : le retour en Chine de figures morales officiellement écartées et même vilipendées durant les décennies maoïstes. Ce phénomène est aujourd'hui particulièrement perceptible par la réémergence de pratiques éducatives élitistes, que le jeune policier évoque, mais aussi d'un retour de la pratique religieuse, et de discours philosophico-politiques explicitement confucianistes qui connaissent aujourd'hui des redéveloppements politiques inattendus (BILLIOUD & THORAVAL, 2009). Observée depuis plusieurs années déjà, cette évolution signale une réévaluation sociale significative de la valeur sociale d'une culture de l'intériorité et de l'exemplarité dans le monde social différencié que des institutions comme le *xiāngqīn* participent à construire. La même logique est à l'œuvre dans l'insistance d'une partie privilégiée de la population sur l'importance de l'enjeu sentimental au sein des couples. Paradoxalement, le cas de ZHU Biyan contient en lui-même les deux logiques, mais de manière inversée, puisqu'il s'inscrit dans ce mouvement culturel en cherchant à approfondir sa culture classique, tout en me déclarant ne pas accorder la moindre importance à ses sentiments pour sa future épouse. Ce récit nous conduit donc vers une contradiction apparente. Pourquoi le jeune policier fait-il, sur le plan culturel, un parcours strictement opposé à l'orientation morale qu'il explicite quant au choix de sa future compagne ? Pour comprendre cette contradiction, je ne vois qu'une solution :

observer que ZHU (qui n'est pas un participant de ces réunions) est justement la cible idéale du rejet qu'expriment les participants du *xiāngqīn*, qui souhaitent particulièrement distinguer leurs enfants de profils populaires comme le sien.

ZHU manifeste, par ses discours d'ambition carriériste comme par ses discours culturels, une volonté très nette d'échapper à la condition modeste de ses origines, pour s'assimiler à la culture supputée des élites qu'il souhaiterait intégrer. Il incarne tout autant cette raison distinguante qu'il désire atteindre que celle de la méta-morale indifférenciatrice examinée par LIU Xin, lorsqu'il disqualifie toute importance des sentiments personnels au profit d'enjeux économiques. Le double enjeu interne et externe de l'affirmation que toutes les vies ne se valent pas, et de l'échelle des valeurs en fonction desquelles la valeur et la "qualité" des vies sont estimées surgit de manière cruciale. Il faut souligner l'importance du fait que cette forme d' « évaluation morale et éthique des vies » (FASSIN D, 2010a) ne soit pas ici conduite — seulement — par un État mais par les individus directement entre eux.

Dès lors que les conflits moraux qui se trouvent engagés dans les disputes et les débats que nous avons rencontrés mettent en prise des acteurs et des groupes sociaux qui se jugent réciproquement et pour lesquels l'évaluation de leur valeur réciproque est centrale, on peut considérer que l'évaluation émotionnelle à laquelle les acteurs rencontrés procèdent est tout autant sociale. Martha NUSSBAUM (2001) s'est d'ailleurs attachée à montrer la manière dont les émotions n'étaient pas une matière sociale neutre mais portaient des jugements. L'enjeu ici est bien l'établissement de territoires symboliques socialement différenciés, et ce au long de deux axes distincts de démarcation de soi. Le premier d'entre eux, que l'on pourrait qualifier d'*axe économique*, implique la recherche de conforts et de formes de garanties de survie, l'établissement et la préservation de soi en tant que personne physique, dans un contexte où la misère et sa menace sont visibles partout, et dont l'histoire politique des décennies précédentes a laissé la marque d'une expérience encore vive. Ces premières questions très prosaïques dépassées, se dessine un *axe moral*, auquel seule la progression au cœur de l'axe précédent permet d'accéder réellement, et qui donne sens au premier sans être expérimenté comme sa conséquence. La morale sert ici d'axe "qualitatif" justificatif à un axe "quantitatif" qui en paraissait précédemment — si l'on suit l'analyse de LIU Xin — dépourvu. Donner à ces motivations concurrentes un caractère téléologique, ou même simplement prémédité, serait à l'évidence erroné. C'est cependant tout l'objet de ces enjeux de distinction que d'essentialiser

des propriétés et des qualités distinguantes, qui se vivent comme naturelles, mais qui représentent dans les faits des avantages sociaux objectifs, comme l'ont établi les travaux de Pierre BOURDIEU (1979)[213]. Au croisement des deux axes s'établit ainsi un modèle de sociabilité politique.

L'originalité du modèle que nous sommes conduits à observer réside dans la juxtaposition de deux raisons logiques que l'on pourrait penser habituellement plus séparées chronologiquement, mais qui ne vont pas sans rappeler le modèle établi par Norbert ELIAS dans *Über den Prozess der Zivilisation*. L'apport de l'approche eliasienne pour comprendre le cas des sociétés post-socialistes, et en particulier de la Chine, a été soulignée par Susanne BRANDTSTÄDTER (2003), qui a montré la façon dont l'émergence de nouvelles institutions sociales en Chine se comprend particulièrement bien examinée à travers ce prisme. Pour comprendre le renversement historique que je souligne, il faut ajouter à ce modèle les effets conjoncturels d'un État où un libéralisme économique et capitalistique violent est introduit dans un espace politique que l'on pourrait qualifier d'archaïque[214]. Tel est le cas de la Chine si l'on met en regard la tendance à la féodalisation du PCC et les ressorts intellectuels nationalistes sur lesquels elle s'appuie, qui évoquent plutôt le début du XXème siècle que le simple néo-libéralisme. Dans ce modèle explosif, le fantasme d'une possibilité d'enrichissement extrême — statistiquement très faible mais symboliquement très puissante —, et la frayeur du risque de misère et de disqualification sociale — immédiatement perceptible — se voient quotidiennement conjugués. On saisit alors mieux que les transformations morales y connaissent une violence et une rapidité singulière. C'est à une lutte civile que nous avons affaire. Et à une lutte dans laquelle *le capital économique a pour enjeu final le capital culturel.*

---

213 « Les luttes pour l'appropriation des biens économiques ou culturels sont inséparablement des luttes symboliques pour l'appropriation de ces *signes distinctifs* que sont les biens ou les pratiques classés et classants ou pour la conservation ou la subversion des principes de classement de ces propriétés distinctives. En conséquence, l'espace des styles de vie, c'est-à-dire l'univers des propriétés par lesquelles se différencient, avec ou sans intention de distinction, les occupants des différentes positions dans l'espace social n'est lui-même qu'un bilan à un moment donnée des luttes symboliques qui ont pour enjeu l'imposition du style de vie légitime et qui trouvent une réalisation exemplaire dans les luttes pour le monopole des emblèmes de la « classe », biens de luxe, biens de culture légitime ou mode d'appropriation légitime de ces biens. La dynamique du champ dans lequel les biens culturels se produisent, se reproduisent et circulent en procurant des profits de distinction trouve son principe dans les stratégies où s'engendrent leur rareté et la croyance dans leur valeur et qui concourent à la réalisation de ces effets objectifs par la concurrence même qui les oppose : la « distinction » […] n'existe que par les luttes pour l'appropriation exclusive des signes distinctifs qui font la « distinction naturelle » » (BOURDIEU, 1979 : 278-279).

214 YAN Yunxiang parle à cet égard de conditions « pré-modernes » (YAN, 2009b : 291).

L'inversion des termes que je propose n'est pas fortuite. La logique de BOURDIEU, comme celle d'ELIAS, était que la distinction culturelle avait pour fonction sous-jacente de préserver des biens économiques entre les mains de classes sociales protégées, qui pouvaient alors justifier socialement de leurs avantages par un niveau de « raffinement » supérieur à celui de la bourgeoisie. Le fait qu'un haut niveau d'élaboration culturelle permette de protéger et de justifier socialement des avantages économiques induits n'implique pas que cette logique observable a posteriori soit la conséquence d'une démarche organisée, même inconsciemment, avec la visée d'exclure. La sensibilité est en effet moins une finalité qu'un rouage, et l'exclusion se vit comme une logique naturelle. ELIAS constatait d'ailleurs parfaitement l'existence d'effets que « personne n'a voulus », tout comme BOURDIEU notait que l'efficacité de l'habitus résidait pour beaucoup dans l'invisibilisation de sa logique. « La lutte elle-même produit ainsi les effets propres à dissimuler l'existence même de la lutte », écrivait très justement ce dernier dans *La distinction* (1979 : 280). À défaut de lire ces pratiques sous l'angle de la « mauvaise foi » sartrienne, qui réduirait les sentiments de mes interlocuteurs à une forme d'hypocrisie, l'approche en termes d'habitus a cependant pour défaut d'accorder peu d'intérêt aux affects individuels, auxquels est privilégiée l'analyse de desseins supérieurs les dépassant largement.

Or, le contexte politique chinois, et en particulier la violence politique de l'ère égalitariste maoïste, mais aussi de la méta-morale néolibérale que montrait LIU Xin une décennie plus tôt, prouvent que l'enjeu de cette élévation culturelle n'est pas simplement celui d'une distinction de soi, mais qu'elle est tout autant un enjeu de vie et de mort, et non simplement de confort. C'est au nom de la lutte pour la survie qui est inscrite dans ces luttes pour la réussite que la reprise du terme de guerre est, pour moi, pleinement justifiée. Écarter la misère, c'est écarter d'un même geste le risque de la souffrance et d'une mort anticipée, dans un pays dépourvu d'assurance maladie et de solidarité sociale. Consommer de manière débridée, c'est écarter tous les signes de la pauvreté, et du risque de sa propre souffrance. On aime et on a de solidarité pour les pauvres, les lépreux, ou les miséreux que lorsqu'ils sont loin de soi et qu'on sait pouvoir se préserver de leur malheur. J'en veux pour preuve que le mouvement humanitaire et la compassion qu'il implique et dans laquelle les nouveaux mouvements chinois de philanthropie prennent corps prennent toujours pour sujet des victimes éloignées, jamais leurs travailleurs qui vivent entassés dans les sous-sols des

immeubles de leurs grandes villes. Le premier geste de tous ceux qui ont un tant soit peu à protéger, lorsque les misérables sont trop près, est au contraire de les écarter et d'établir entre eux et soi des barrières étanches, de l'autre côté desquelles ils pourront mourir sans contaminer leur malheur. Il faut être certain de son confort pour pouvoir se soucier des autres. Voir dans le fait de masquer des inégalités économiques et sociales derrière la culture supérieure des individus les plus privilégiés une volonté de camouflage des inégalités sociales n'est donc pas opportun. *Les "politiques sentimentales", puisque je propose de qualifier ainsi ces phénomènes, ne se contentent pas d'avoir pour enjeu des sentiments, elles en sont porteuses, et ceux-ci y sont moins un objet qu'un vecteur d'action*. L'éthique discriminatoire de parents et de jeunes gens relativement protégés et cependant terriblement angoissés pour l'avenir de leur famille ou pour le leur, qui insistent sur l'importance des sentiments tout en examinant avec une attention indéniable les qualités socio-économiques des personnes qu'ils rencontrent, doit être repensée en fonction de cette dynamique où les terreurs du passé ne sont pas si lointaines, au point que SUN Peidong puisse voir dans cette expérience partagée la motivation principale de la participation de ces parents aux réunions de *xiāngqīn*.

Ainsi, nous avons vu tout au long de mes entretiens que si les parents rencontrés n'étaient pas pauvres, ils n'étaient généralement pas non plus des rentiers, et que leurs enfants – auxquels on a pu offrir de bonnes études, et qui ont aujourd'hui des salaires au dessus de la moyenne – travaillent énormément. Rappelons-nous la phrase de ZHENG Han m'expliquant que les très riches, eux, ne se posent pas se genre de questions, car ils sont déjà à l'abri du risque : « Les gens qui ont réussi ne craignent pas d'en choisir de petits ». Les participants sont des jeunes retraités qui vivent mieux que la plupart de leurs contemporains mais pour lesquels le futur n'est pas garanti, et la montée constante des prix du logement à Pékin ou Chengdu représente pour tous une menace sérieuse. Plus qu'une logique de dévoilement, c'est une approche compréhensive que je souhaite adopter. L'enjeu ne porte pas sur une évaluation de la sincérité de l'importance que ces familles déclarent accorder aux sentiments, mais passe justement par le fait que ces constructions soient belles et bien "sincères". En privilégiant la figure d'une énonciation à celle de la dénonciation, je pense possible d'approfondir notre compréhension du domaine sensible de rejet des autres et de construction de soi dont la distinction est le lieu.

ZHU Biyan, jeune policier sans héritage, est-il le seul à être concerné par cette apparente divergence entre élévation culturelle et modalité du choix du conjoint ? À l'évidence, non. Rappelons-nous par exemple le fou-rire de CHENG Yu, jeune femme travailleuse originaire de la campagne et rêvant en partant d'un éclat de rire bruyant aux trésors que pourraient contenir les « marmites » apportées par un bon mariage. Cet imaginaire social n'est pas présent uniquement chez ces jeunes célibataires d'origine rurale que les parents de leurs contemporains urbains voient comme une concurrence déloyale pour leurs propres enfants. Il est partagé par l'immense majorité des individus que nous avons jusqu'alors rencontrés. C'est le cas pour ceux qui doivent réussir comme pour ceux qui doivent préserver leur position et avantages, ou simplement se garantir une sécurité : les parents qui écartent ces jeunes issus des campagnes et les voient comme des compétiteurs déloyaux déclarent aussi sans ambages que « tout le monde veut le meilleur ». Ceux-là mêmes qui espèrent protéger leurs enfants des ruses du marché où ils les présentent, en écartant les plus faibles économiquement au nom de l'absence d'importance qu'ils seraient en mesure d'accorder aux sentiments…

Moquer la mesquinerie — Une ironie socialement située

Cette vision de l'importance accordée aux sentiments comme mode de sélection sociale est-elle purement hypothétique ? Pour le vérifier, je propose d'examiner une scène d'une série télévisée chinoise produite en 2010, et qu'un ami de Chengdu, M. LÜ, l'ami médecin retraité de soixante-dix ans, avec lequel je discutais régulièrement de ma recherche, m'a gentiment acheté sur un marché aux DVDs au printemps de cette année-là. Celle-ci donne une idée de l'ampleur de la construction et de l'emprise de cet imaginaire social. La série en question est intitulée « *Chinese style* xiāngqīn 中国式相亲 »[215]. Le nom est en lui-même essentiel puisqu'il reflète à la fois l'idée que le *xiāngqīn* ne serait pas nécessairement chinois (puisqu'il peut y avoir un *xiāngqīn* "à la chinoise"), mais qu'il en existe bien une version « chinoise », et que le terme n'est pas traduisible, puisqu'il est conservé en chinois pour le titre anglais. C'est donc de la version chinoise de quelque chose qui n'existerait pas dans le monde anglophone qu'il est question… On retrouve là tous les ressorts de l'opposition à l'Occident et du rattachement à une culture orientale dont je parlais plus haut.

---

215 Maison de production de la série : 广东嘉应音像出版有限公司

La scène que je présente ici se situe dans le premier épisode de la série. L'histoire est celle d'une famille très fortunée du sud de la Chine, dont le fils, jeune homme bien sous tous rapports tout juste revenu de plusieurs années d'études en Europe et aspirant à devenir un grand photographe, est en âge de se marier. Sa mère a lancé une véritable équipe de recherches pour lui trouver l'épouse idéale, tandis que la grand-mère va simplement prendre part aux réunions des parcs, ce qui déplait plutôt au reste de la famille qui trouve cela peu distingué. Au moment où la scène s'ouvre, la mère a obtenu un rendez-vous pour le jeune homme avec une jeune femme idéale et sa famille. Mais celui-ci ne vient pas, car il est parti au même moment à un autre rendez-vous que lui a obtenu sa grand-mère au parc[216]. Dans la scène sélectionnée[217], le spectateur suit le jeune homme et sa grand-mère dans ce rendez-vous. Alors que la famille avec laquelle ils ont rendez-vous est en retard, la grand-mère s'absente momentanément. La mère qui vient présenter sa fille arrive avec celle-ci à ce moment-là, et le déroulement typique d'une rencontre de *xiāngqīn* se met immédiatement en place. Le jeune homme, seul, se voit alors soumis à une batterie continue de questions sur ses statuts professionnel, économique et social (dans la réalité très élevés). Trop rapides et mal posées, ces questions ne lui permettent pas de s'expliquer réellement, et conduisent mère et fille à conclure qu'il est de condition modeste. Désappointées, elles l'abandonnent soudainement, sans lui avoir laissé la possibilité de mettre un terme au quiproquo, et avant que sa grand-mère ne soit revenue. Lorsque celle-ci est enfin de retour, le jeune homme, vexé par l'attitude de ses interlocutrices déjà reparties, quitte avec elle le restaurant, et les humilie en déclenchant devant elles l'ouverture automatique centralisée des portes de son véhicule tout terrain de luxe, garé sur le parking, tout en leur adressant des salutations d'une très grande politesse, qui se veut ici d'une ironie exquise. Auprès de sa grand-mère, il explique avec humour et sensibilité à quel point il méjuge ces gens qui se contentent de prendre en compte les qualités matérielles d'une personne, au détriment de tout élément de personnalité.

Citer *in extenso* les images d'une série télévisée est une approche inhabituelle. Mais il est à mes yeux capital de ne pas laisser échapper des pans entiers de la réalité de la société

---

216 Après la scène ici présentée, il croisera accidentellement la jeune femme avec laquelle sa mère lui avait obtenu le rendez-vous auquel il n'avait pas pu se rendre, et — le hasard faisant bien les choses — tous deux tomberont par eux-mêmes amoureux.

217 Les lecteurs et lectrices trouveront cette scène reproduite en annexe finale, sous la forme d'un roman-photo que j'ai simplement réalisé à partir de captures d'écrans.

chinoise contemporaine. Ces représentations médiatiques grand public en font pleinement partie, et cette série télévisée nous parle bien de faits qui frappent l'imaginaire et le débat public. Sa citation enrichit la compréhension analytique que je propose. Plusieurs aspects absolument centraux de cette scène sont en effet à souligner. En premier lieu, le récit — sa mise en scène et le niveau de richesse peu commun du jeune homme mis à part — est moins caricatural qu'on ne pourrait l'imaginer. Les questions qui y sont posées, le mode d'approche très franc, ou même le départ sans cérémonie de la mère et de sa fille, qui ne saluent même pas le jeune homme en le quittant, ne sont pas invraisemblable dans le cas de rencontres entre personnes de milieux socio-économiques divergents. Ayant pu observer de mes yeux cette forme de mépris social à l'égard des plus faibles à plusieurs reprises dans toutes sortes de contextes de la vie quotidienne, il est clair à mes yeux qu'il n'y a aucun doute sur le fait que partir sans prêter attention à la personne à laquelle on s'adressait quelques instants plus tôt soit tout à fait concevable en Chine contemporaine. La réaction du jeune homme par son extrême politesse ultérieure montre, de son côté, une perception socialement différenciée de ce comportement, assortie d'un maniement de l'ironie propre à une éducation permettant de jouer au même moment entre différents codes et registres de discours.

Affirmer que la scène n'est pas caricaturale, au sens où l'intégralité de son contenu est plausible et peut renvoyer à des expériences similaires[218], ne signifie pas pour autant affirmer qu'elle soit représentative, ni que l'on puisse résumer à celle-ci la réalité du *xiāngqīn*, dont je me suis évertué à montrer au contraire la complexité. Ici se joue en effet une autre question politique, qui apparait entre ce qui ne représente que l'une des possibilités du réel, et la représentation médiatique construite qui en est donnée.

Car il y a bien ici mise en scène, indéniablement. Nous sommes dans une série télévisée, écrite par un scénariste, réalisée et montée par toute une équipe de tournage, jouée par des acteurs. Rien ici n'est fortuit ni anodin. Or la scène relève en quelque sorte de la farce. L'ambiguïté qu'y maintient — apparemment involontairement — le jeune homme, y tourne en dérision des personnes de statut socio-économique largement inférieur au sien, et qui paraissent accorder à un confort de vie minimum une grande importance. Par leur empressement à vérifier les qualités socio-économiques du jeune homme, c'est-à-dire, en

218 On se rappelle des parents qui m'avaient affirmé sans ambages dans un parc de Pékin que « tout le monde veut le meilleur », ou des disputes dans lesquelles des parents se quittent sans façon plutôt que d'exprimer plus avant leur désapprobation réciproque.

s'inscrivant directement dans le processus du *xiāngqīn*, qui est un processus d'interconnaissance accéléré impliquant la multiplication de telles rencontres, et donc leur optimisation, la mère et la fille s'induisent seules en erreur. Le jeune homme, qui, lui, n'est pas concerné par ces problématiques de questions de survie et d'organisation de vie très pragmatiques que se posent ses interlocutrices, les laissent croire ce qu'elles veulent. La chute de l'épisode, par la leçon finale qu'il y dispense explicitement dans son échange avec sa grand-mère, n'est pas celle d'un jeune homme privilégié qui aurait joué un mauvais tour à des personnes moins aisées que lui, mais celle d'un jeune homme bien éduqué et de haute moralité qui aurait simplement laissé des personnes incorrectes se faire prendre à leur propre jeu mal-intentionné. À aucun moment il n'a dans cette scène paru chercher à tromper ces deux femmes. Celles-ci, trop pressées et trop obsédées par la vérification de ses qualités minimales, ne lui ont, aveuglées par leur propre urgence, même pas laissé la possibilité de les détromper. La moralité y est transparente. Et, pour reprendre une fable convenue venue d'ailleurs :

> *L'avarice perd tout en voulant tout gagner.*
> *[...]*
> *Belle leçon pour les gens chiches :*
> *Pendant ces derniers temps, combien en a-t-on vus*
> *Qui du soir au matin sont pauvres devenus*
> *Pour vouloir trop tôt être riches ?*
>
> Jean de LA FONTAINE (inspiré d'ESOPE), *La Poule aux œufs d'or*, 1668

Les séries télévisées comme les émissions de *xiāngqīn* comme *Malhonnêtes s'abstenir* dont j'ai parlé plus tôt connaissent une diffusion très large. S'il faut donner des leçons « aux gens chiches », comme l'écrivait en son temps LA FONTAINE, elles s'en chargent. Par les débats qu'elles suscitent ou les normes qu'elles transmettent, elles font partie des sources les plus essentielles de diffusion de débats et de repères moraux ou de références intellectuelles de la société contemporaine, au même titre que pouvaient l'être auparavant les classiques appris par cœur par les enfants — ceux que le policier ZHU Biyan voulait m'enseigner —, ou encore les contes, les fables, les romans, ou les manuels de savoir-vivre. Elles n'ont cependant pas bien sûr la capacité à déterminer les contenus des débats à leur propos, leur niveau de succès, et donc à définir en elles-mêmes la nature du débat public. D'autant plus que l'espace dans lequel elles s'insèrent est très concurrentiel. Mais en même temps qu'elles participent à

la diffusion de repères moraux et de normes, elles sont elles-mêmes incluses dans leur propre époque, dont elles reflètent quelques unes des tendances et des débats. Ce n'était d'ailleurs pas autre chose que disaient les producteurs de *Malhonnêtes s'abstenir* en soulignant au moment où les directives du BCAN avaient été promulguées, que les problèmes qui étaient apparus dans leurs émissions ne venaient pas d'eux mais reflétaient des problèmes sociaux, même s'ils allaient bien entendu tout faire pour répondre aux exigences soulevées par ces nouvelles directives.

Sans doute, aucun de ces épisodes n'a à lui seul la puissance normative de *De civilitate morum puerilium*[219], le manuel d'éducation rédigé par ERASME au début du seizième siècle, qui traversa toute l'Europe de son époque, et dont ELIAS a examiné l'importance, avec ceux qui l'ont suivi, dans *La civilisation des mœurs* (1973 [1969]). Cependant, à l'heure où une uniformisation du large territoire chinois par la puissance médiatique et la normalisation progressive de l'usage du mandarin se met en place avec une vitesse sans précédent, l'influence de tels médias et des débats qu'ils engagent semble peu discutable.

Quand il ne faut plus parler d'argent mais d'amour…

Et ces processus de normalisation, sur lesquels j'insiste, ne se limitent pas à la télévision, aux magazines, aux séries vendues en version DVD par des vendeurs à la sauvette, ou aux réprimandes officielles du BCAN diffusées par la presse. Elles ne sont pas non plus un processus à sens unique diffusé ou imposé du haut vers le bas. Elles procèdent au contraire de manière bien plus complexe d'une réinvention collective de modes de distinction de soi par lesquels chacun doit prendre conscience de lui-même et apprendre à mieux se tenir et se comporter en société. Autant d'éléments à propos desquels la série de conseils suivants, extraite de l'article sur le *xiāngqīn* de l'encyclopédie collaborative en ligne du moteur de recherches chinois Baidu, est particulièrement révélatrice :

> 相亲注意事项
>
> 第一：衣着要干净，这个是肯定的，即使你不打扮，你的家人朋友也会打扮你的，否则就不让你出门了。
>
> 第二：注意小事情，因为两个人都陌生，所以每个细节都将成为考察对方的一个因素。

219 En France, la tradition désigne généralement cet ouvrage sous le titre de *De Pueris*.

第三：尽量避免钱上的事情，比如，对方觉得你不够气派或者太小气。而你还不知道对方是个什么样子的人，所以，避免之，尽量让第三者去付帐。或者一起去公园啊，散步啊~~不花钱的地方进行相亲。

第四：不要说脏话哦，口头禅习惯不好的要注意了。

第五：千万不能紧张，要有蔑视一切的心理，要把对方看成纸老虎。这样就站在高处了。在心理上已经战胜了对方。

第六：千万不要对对方吹牛，牛可以吹，什么时候都可以，但是不要这个时候吹，吹上天的牛落下来的时候很容砸着自己。

第七：幽默一点好不好？女孩子遇到幽默的男孩子，一般会笑一下，气氛就没有那么紧张了。请各位去相亲之前，尽量能记得几个比较健康的笑话，不是黄段子啊，切记切记。

第八：注意，笑的时候，女孩子要调皮的笑，或者温柔的笑，是微笑啊，千万不要张大嘴巴，哈哈狂笑，那样容易喷出嘴巴中的液体到对方的脸上。

第九：男人大多喜欢温柔的，调皮的，可爱的女孩子。女孩子大多喜欢成熟的，幽默的，干脆利落的男人。各位自己到时候分析一下对方就好了。

第十：遇到不爱笑的女孩子，可是要小心了，那一般都是相亲高手啊，所以，男人的假动作很容易被发现的。或者说对方是一个被男人伤害的非常深的女人。所以说尽量的表现的要与众不同一点，如果你喜欢对方，不妨来个高难度的表现，这个，很难。....没有征服欲的，就放手吧

总结的不够全，希望各位多多补充，顺便祝福各位相亲愉快，用眼神杀死对方，让对方彻底的被你征服....

百度百科，文章《相亲》的段落，节选于2011年7月27日。

Les aspects à ne pas négliger pour le *xiāngqīn*

1 : **Ayez une tenue propre**[220], c'est une évidence. Même si vous ne vous maquillez [habituellement] pas, vos proches vous aideront à le faire, sinon autant ne pas y aller.

2 : Faîtes attention aux petits détails. Car comme vous êtes tous les deux des inconnus l'un pour l'autre, alors le moindre aspect devient l'objet d'une analyse de l'autre.

3 : Autant que possible, **évitez toutes les questions d'argent,** afin par exemple de ne pas être jugé comme manquant d'allure ou comme pingre. Et vous ne savez pas encore à quel type de personne vous avez affaire, donc évitez. Arrangez-vous pour que les frais soient réglés par un intermédiaire. Ou bien allez ensemble dans un parc, faites un peu de marche ensemble. Les endroits où l'on ne dépense pas d'argent permettent d'avancer dans la familiarisation mutuelle.

4 : **Ne dîtes rien de grossier**, l'usage de vos expressions favorites est une mauvaise habitude à surveiller.

220 C'est moi qui souligne les éléments en caractères gras.

5 : Il est interdit d'être nerveux. **Il faut se montrer assuré en tout**, considérer l'autre comme un tigre de papier. De cette manière, vous surplomberez [la situation]. Psychologiquement, vous aurez déjà vaincu l'autre.

6 : Il est interdit de fanfaronner. On peut toujours fanfaronner, n'importe quand, sauf là. Ceux qui fanfaronnent sont ceux qui se dévalorisent le plus eux-mêmes quand ils sont obligés de revenir sur terre.

7 : L'humour est-il bienvenu ? En général, quand les filles rencontrent un garçon ayant de l'humour, elles rient un peu, et ça détend l'atmosphère. Alors, s'il-vous-plait, avant de partir en rendez-vous, **retenez si possible quelques blagues respectables, qui n'aient rien de libidineux**. Mémorisez-les bien.

8 : Attention, quand vous riez, les filles doivent rire de manière espiègle, ou d'un rire tendre, d'un sourire. **En aucun cas il ne faut ouvrir en grand la bouche et s'esclaffer sans retenue**. Sans quoi vous risqueriez de postillonner au visage de votre interlocuteur.

9 : La plupart des garçons apprécient les filles tendres, espiègles et adorables. La plupart des filles aiment les garçons mûrs, ayant de l'humour, et assurés. Que chacun analyse un peu [le comportement de] l'autre et tout ira bien.

10 : Si vous avez affaire à une femme n'aimant pas rire, faites attention. C'est souvent quelqu'un d'experte et d'exigeante dans l'art du *xiāngqīn*, et qui démasquera vite les petites prétentions des garçons. Cela peut aussi être une personne qui ait été blessée très profondément par des garçons. Alors, autant que possible, il faudra vous distinguer de vos concurrents. Si vous l'aimez bien, il faudra en faire la preuve de manière grandiose, ce qui est très difficile. ...Si vous n'avez pas de désir particulier de la conquérir, **alors abandonnez**.

Enfin, par rapport aux insuffisances de cette liste, que chacun se sente libre de la compléter. Je souhaite à chacun de trouver le bonheur dans sa recherche de *xiāngqīn*, de séduire totalement l'autre, et de le faire tomber sous votre charme...

Extrait de l'article « *Xiāngqīn* » de l'encyclopédie collaborative en ligne *Baidu Baike*, consultée le 27/07/2011.

Chacun aura compris à la lecture de cette liste de recommandations que les rendez-vous arrangés ne sont pas un moment particulièrement détendu. Et que si l'on y rit, c'est de manière très consensuelle et contrôlée... Il ne s'agirait pas de postillonner et de gâcher ainsi toutes ses chances. Hors de question également de sortir sans maquillage. Même si cela n'est pas précisé — Mais qu'y a t-il de plus explicite qu'une "évidence" ? —, il est clair que certaines de ces recommandations s'adressent à un sexe plutôt qu'à l'autre. La limpidité des injonctions sexuées de ce texte est un nouvel exemple de la résurgence des distinctions de genre dans une société s'étant resexuée de manière très rapide (HONIG & HERSHATTER, 1988 ; MICOLLIER, 2004 & 2012 ; PETTIER, 2010 ; ZHANG E, 2011). On le comprend, l'enjeu est d'emporter une bataille sociale, de « vaincre l'autre », comme le dit la cinquième recommandation. Rien n'est

laissé au hasard dans cette lutte pour la recherche du meilleur des conjoints possibles. Chaque rencontre se prépare à la manière d'une bataille dont les armes seraient — en aval des critères concrets dont l'examen précède la rencontre — du maquillage et des plaisanteries opportunément « retenues », et qui interdisent explicitement toute spontanéité, tout en exigeant en même temps le naturel le plus raffiné. En cas de difficulté, enfin, le conseil n'est pas moins explicite. Évitez à tout prix de prendre des risques : « Abandonnez ». Le *xiāngqīn* n'est pas un jeu.

Un autre aspect de ce texte est particulièrement important, après l'ensemble des cas que nous avons examinés. Le texte recommande sans détour... de ne pas parler d'argent. On aura pourtant compris que la situation socio-économique des candidats au *xiāngqīn* est le nerf de la guerre des critères de choix du conjoint. Alors, que reflète le fait de devoir éviter de passer pour pingre, alors que les intermédiaires chargés de faciliter la relation auront eux passé tant de temps à vérifier cet aspect et à sélectionner les candidats en fonction de celui-ci ? Tout comme le critère de la beauté masque une position sociale, le fait de ne pas parler d'argent euphémisme le *xiāngqīn*, il conforte la seconde contrainte de la rencontre, qui veut qu'il faille non seulement s'être plu pour des raisons sociales, mais aussi pour des raisons sentimentales. Il rappelle de manière très frappante ce qu'écrivait BOURDIEU sur l'amour comme rencontre des habitus proches, ou le naturel de la rencontre lui donne toute l'apparence de la prédestination — « Parce que c'était lui, parce que c'était moi », notait BOURDIEU (1979 : 268-270), reprenant MONTAIGNE[221]. L'opération de construction de l'amour n'est cependant ici que naturalisée dans sa seconde partie, la première étape relevant d'une sélection on ne peut plus claire. Le *xiāngqīn* décompose des phases ailleurs intégralement masquées par le caractère en apparence plus improvisé des rencontres.

Remodeler le sujet chinois

Dans de nombreux textes publiés durant la dernière décennie de sa vie, Michel FOUCAULT, revenant à la question du *souci de soi* de la philosophie européenne antique, avait posé la question de l'individu comme « effet premier » du pouvoir (FOUCAULT, 1997 [1976] : 27), et plus encore comme « technologie politique » de celui-ci. En découlait l'examen de la

221 La phrase originale, à laquelle se réfère BOURDIEU, provient des *Essais* de MONTAIGNE, à propos de l'amitié entre celui-ci et LA BOÉTIE.

manière dont « nous avons été amenés à nous reconnaître en tant que société, partie d'une Nation ou d'un État » (FOUCAULT, 1988 : 1633). Au cœur de ces techniques de construction du sujet, FOUCAULT avait noté, à partir de la fin du dix-huitième siècle, l'émergence en Europe de l'idée de "population" en tant qu'élément sur lequel l'État exerce son pouvoir (FOUCAULT, 1988 : 1645). Il proposait alors de penser à travers ce phénomène et ceux lui étant liés la naissance du "biopouvoir", c'est-à-dire d'un pouvoir par lequel l'État administre la vie et la mort, les conditions de vie et de mort, organisant la valeur et le bien-être des humains relevant de sa juridiction, en lieu et place de l'ancien « droit de vie et de mort » des anciens États féodaux (FOUCAULT, 1976b : 183-184).

Les notions mises en avant par FOUCAULT n'ont rien d'étrangères aux considérations chinoises, comme l'a bien montré Frank DIKÖTTER en examinant les débats sur la sexualité et la reproduction qu'a connu la Chine depuis le dix-neuvième siècle (DIKÖTTER, 1995 : 103). De même, la régulation des naissances conduite en Chine depuis trente ans peut être vue comme un exemple ultime de "biopolitique" (GREENGHALGH & WINKLER, 2005). J'adopterai ici une perspective similaire. Malgré les critiques que génèrent parfois l'application de la pensée de Michel FOUCAULT au cas chinois — critiques par ailleurs compréhensibles lorsque l'adoption trop générale de la pensée d'un auteur paraît risquer de lui faire perdre toute la portée critique qui était la sienne — il me semble que l'originalité de ses analyses est ici pertinente sur plusieurs points. En premier lieu parce que — comme la plupart des spécialistes du domaine chinois le soulignent régulièrement — la Chine n'a pas ni n'a jamais eu le caractère de société isolée du reste du monde qu'on lui attribue trop souvent. On ne voit dès lors pas pourquoi des phénomènes observés partout ailleurs n'y feraient pas sens. Ainsi en est-il par exemple des politiques de gestion de la population citées plus haut. De même, l'insistance quotidienne des institutions étatiques et de la propagande sur la nécessité d'augmenter le niveau de "qualité" de la population trahit-il lui aussi la poursuite d'un phénomène de gestion — qualitative cette fois — de la nation. Dans les inter-relations, souvent très courtes, auxquelles conduisent les pratiques du *xiāngqīn*, cet enjeu de l'évaluation de la "qualité" des personnes rencontrées est omniprésent.

Mais surtout, l'analyse du pouvoir développée par Michel FOUCAULT permet ici d'échapper à quelques écueils importants. Elle permet en effet de dépasser les habituelles analyses des sociétés extra-occidentales en termes de domination unilatérale ou d'oppression

despotique. Elle permet de leur privilégier l'analyse des modes par lesquels les individus (ici, des citoyens chinois) se construisent et se situent eux-mêmes dans des contextes trop souvent réduits à leurs dimensions oppressives. « [Il] ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres », écrivait Michel FOUCAULT (1984 : 1539). Si nous voulons comprendre la manière dont la société chinoise s'organise, il n'est pas possible d'en rester au discours de terreur dont rendent compte les médias, et qui ne saurait avoir de validité pour la vie quotidienne de plus d'un milliard de personnes. Il s'agit donc tout autant de questionner le jeu de normes qui s'y joue, que de prendre la mesure de l'étendue des choix personnels qui y sont possibles, et de la manière dont ils sont opérés. Adopter pour penser cette dimension la notion de *politique sentimentale*, comme je le fait depuis le début de cette recherche, c'est à dire en s'appuyant sur le vécu direct individuel plutôt que sur des discours abstraits, permet de prolonger cet effort d'analyse compréhensive.

À l'examen, cette série de conseils issue d'internet révèle un processus de régulation des comportements qui remodèle l'attitude individuelle sans qu'il n'y ait besoin d'en passer directement par l'oppression. En définissant le modèle à suivre pour réussir une rencontre de *xiāngqīn*, ce texte rappelle les manuels de bonnes manières longtemps employés par les élites européennes. Guide éducatif sur la meilleure façon d'y faire bonne figure, cette notice enseigne à masquer les aspects en réalité au cœur de la sélection du conjoint parmi les classes moyennes et supérieures. Ce topo de la rencontre réussie révèle le niveau de sélectivité supérieure vers lequel tend le *xiāngqīn* contemporain. Il faut "se plaire" et accorder de l'importance aux sentiments tout autant qu'il faut venir de lieux socialement proches, partager une expérience universitaire, une origine géographique, ou des goûts culinaires. L'euphémisation des critères montre leur naturalisation progressive. Les enjeux politiques de ces modes de normalisation des comportements, qui distinguent les candidats en fonction de leur capacité à adopter les codes les plus subtils, ne font pas de doute. Ils ne passent pas pour autant par l'action d'une police. Sur ce plan, la liste de points cités plus haut émerge directement d'un terrain virtuel auquel tous ceux qui se retrouvent sur le "vrai" terrain des rencontres concrètes sont également potentiellement présents et acteurs. Selon un principe assez proche de celui de Wikipédia, tout le monde peut en effet écrire sur Baidu Baike, l'encyclopédie collaborative en ligne du géant de l'internet chinois. Les articles qui y sont liés

apparaissent parmi les premiers résultats de toute recherche en chinois sur le sujet, et ce sur Baidu comme sur Google. Et tout le monde peut modifier, éditer ou corriger les textes qui s'y trouvent. Par conséquent, la présence de cette liste de "conseils", à l'évidence adressée aux nombreux jeunes gens angoissés par leur prochain rendez-vous avec un-e inconnu-e, a un caractère tout autant *descriptif* — elle émerge du terrain et d'expériences individuelles — que *prescriptif* — elle y redescend par les effets normalisateurs qu'elle produit. Elle peut en tout cas difficilement être considérée comme en dehors du réel, dans une société où les conversations débutées dans la vie se poursuivent et se prolongent par les multiples voies de l'internet — canal d'intermédiation et d'échange continu par excellence, plus que ne pourront jamais l'être les supports médiatiques traditionnels tels que le cinéma ou le livre. Les normes de bonnes mœurs et codes sociaux qui s'y donnent de cette manière aussi transparente que crue peuvent difficilement être ignorés.

III. LES POLITIQUES DE L'AMOUR

Deux aspects principaux caractérisent le mouvement de moralisation en cours : l'*importance accordée aux sentiments*, et l'*euphémisation des questions économiques.* Le terme de *xiāngqīn* est d'ailleurs en lui-même, une euphémisation par rapport à d'autres termes qui caractérisaient précédemment de manière bien plus directe la recherche du conjoint. Et plus que de simplement se marier, il s'agit donc désormais de s'aimer en amont du mariage. Apprendre à aimer de manière correcte semble être l'enjeu central de ces politiques de distinction. L'élégance d'un jeune premier rôle de série TV qui n'aime pas que l'on pose si abruptement des questions d'argent tient la corde aux réprimandes d'une institution officielle contre le matérialisme non déguisé des candidates d'une émission de rencontres, ou aux normes édictées dans le cadre d'une encyclopédie collaborative en ligne. Partout, on souligne à quel point l'insistance de certains sur les aspects matériels de la relation manque d'élégance. Et les parents qui prennent part à ces réunions où l'on indique le niveau de diplôme, de salaire, et la surface de l'appartement possédé par son enfant les reprennent eux aussi en chœur. Chacun insiste sur l'importance qu'il accorde aux sentiments et dénonce une société qui serait devenue trop matérialiste, ou une génération qui accorderait trop d'importance à la réussite que l'on exige pourtant absolument d'elle. Cette approche ne demande pas qui a les

moyens de ne pas calculer ni quelles sont les conditions socio-économiques qui déterminent cette orientation des rencontres, elles font porter la faute sur le comportement individuel de certains, en paraissant s'inquiéter du risque qu'ils feraient porter sur la moralité de l'ensemble de la société.

Les sciences sociales ne sont pas en reste dans cette conversation morale qui tient aujourd'hui une place essentielle au cœur de la société chinoise et s'étend partout de la manière la plus prolixe. En témoigne ainsi les réponses de LI Yinhe, la célèbre sociologue, dans une interview journalistique publiée en novembre 2011 :

> « (…) 咱们现在的社会，两极分化非常厉害，有一批人消费能力很强，他有各种各样非常昂贵的消费品、奢侈品，这让一些女人通过交朋友，通过性，通过结婚，一下子改变自己的生活条件和社会地位，这东西对人肯定是一个诱惑。
>
> 所以在这种情况下，更应该多讲讲浪漫的爱情，让大家注重精神方面，别仅仅看物质方面，绝对不能偏废。当然，你让大家完全不考虑经济因素也不太可能，不是有老话说贫贱夫妻百事哀吗？就是说经济条件一点没有也不行。但是不要偏废，不要光去讲物质，也要讲精神，要讲爱，要传播这种理念。你看所有的好莱坞电影，不都是在传播爱吗？好莱坞电影很多主题不都是爱情么，一个富家女爱上穷小子了。所以，在谈性、爱情、婚姻时，绝对不能偏废，完全偏废到物质这一边，这个社会就歪到一边去了，完全走向拜金主义了，那样的社会非常恐怖的。(…) »
>
> 李银河：« 要性高潮，不要性骚扰 »
> 中国新闻周刊, 2011年11月18日
>
> « […] Dans notre société actuelle, la différence entre les extrêmes est très forte. Il y a des personnes dont le pouvoir de consommation est très élevé. Ils peuvent s'offrir toutes sortes de biens luxueux. Certaines femmes sont prêtes pour cela à s'en faire des amis, à avoir des relations sexuelles, ou à se marier, dans le but de changer ainsi d'un seul coup leurs conditions de vie, leur position sociale, c'est bien sûr très tentant.
>
> Dans une telle situation, il faut parler beaucoup plus d'amour romantique. Cela ne doit absolument pas être négligé au nom des aspects matériels. Bien sûr, il n'est pas non plus possible de demander à tout le monde de négliger les aspects économiques. Est-ce qu'on ne dit pas depuis toujours que "les époux modestes ne

connaissent que l'amertume"[222] ? Cela signifie bien sûr que rien ne peut non plus marcher sans un minimum de conditions matérielles. Mais il ne faut pas tout confondre, et faire du matériel l'essentiel. Il faut parler des aspects spirituels, il faut parler d'amour, il faut en propager l'idée. Regardez les films hollywoodiens. Est-ce qu'ils ne diffusent pas [l'idée d'] amour ? Est-ce que ce n'est pas l'un de leurs thèmes principaux, avec des jeunes femmes de bonne famille qui tombent amoureuses de jeunes hommes pauvres ? Si on veut parler de sexualité, d'amour, de mariage, on ne peut pas négliger ça au profit des aspects matériels. Notre société ne regarde plus que d'un seul coté, elle est complètement tordue par le culte de l'argent, c'est terrifiant. […] »

Extrait de l'interview « On veut l'orgasme, pas le harcèlement » de LI Yinhe, publiée par l'hebdomadaire *China Newsweek* le 18 novembre 2011.

« Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » écrivait Émile DURKHEIM en 1893 dans l'introduction de la *Division du travail social* (2007 [1930]). C'est dans cette filiation durkheimienne qu'il faut lire la position de LI Yinhe dans la société chinoise. Veuve de l'un des plus importants auteurs chinois de la fin du vingtième siècle (WANG Xiaobo, 1952-1997), officiellement en couple depuis le décès de ce dernier avec une personne transsexuelle de genre masculin, cette intellectuelle courageuse a pris publiquement fait et cause pour la promotion de l'égalité des sexes et des sexualités au cours des deux dernières décennies, quitte à accepter de le faire dans les institutions politiques très encadrées du régime. Son engagement au sein de la Conférence consultative politique du peuple chinois (中国人民政治协商会议), ses prises de position médiatique, son blog public, et jusqu'à l'identité sexuelle de son partenaire — récemment assumée publiquement —, ont représenté en ce sens un effort souvent solitaire, courageux et spectaculaire, pour la transformation de la société chinoise dans une direction plus égalitaire. Elle est en particulier devenue la défenseuse la plus visible des libertés sexuelles. À plusieurs reprises cependant, son discours, médiatiquement très diffusé, reprend paradoxalement, comme ici, un argumentaire sexiste qui parait justifier à trop bon compte le discours dominant plus qu'il n'aide à en développer une analyse critique. Dans ce cadre, ce

222 Nous avons précédemment rencontré une version différente de cette maxime. Il s'agit ici de la forme originale, extraite d'un poème ancien de la dynastie des Tang. J'ai traduit la première version par « ne connaissent que la tristesse », celle-ci par « ne connaissent que l'amertume ». Concrètement, la première version renvoie à une durée (les époux connaitraient des « centaines de jours de lamentations » (百日哀)), tandis que la seconde renvoie à une substance (les époux expérimenteraient des « centaines de choses amères » (百事哀)).

sont toujours des jeunes femmes qui sont tentées de s'élever socialement par l'appât du gain, sans que l'on cherche à comprendre ce qui peut l'expliquer ni à renverser la perspective sur cette vision banale des choses. La critique, évidemment, est facile, et la situation chinoise particulièrement compliquée. L'enjeu est dès lors pour moi non pas de critiquer des positions particulières mais d'observer la logique qui s'y instaure subrepticement, et le fait que la sociologie, même celle se voulant progressiste, participe indéniablement à la renforcer. L'enjeu dépasse très largement les prises de position personnelles de LI Yinhe. C'est plutôt un angle aveugle pour l'intelligentsia chinoise contemporaine. Comme je l'avais montré dès le premier chapitre, l'idée selon laquelle le futur du mariage en Chine se trouvait dans "l'amour" a été constamment reprise par les sociologues et anthropologues du début du vingtième siècle jusqu'à nos jours, sans que les a priori qui sous-tendent cette vision morale ne soient jamais mis au clair. Il est donc central de replacer l'enjeu politique qui se trouve enserré derrière ces discours de re-moralisation sociale.

Pourquoi LI Yinhe évoque t-elle Hollywood ? Sans doute parce que le modèle — envié autant que rejeté — de la société chinoise contemporaine est la société américaine, dont le débat public fait l'unique véritable alter ego international, et auquel tous les discours renvoient constamment d'une manière qui parait parfois friser l'obsession. Et ce sont en effet bien des standards de vie perçus comme "américains", à travers l'image qu'en diffusent le cinéma de ce pays, qui servent souvent de référence symbolique à l'idéal de vie que les couples qui aimeraient faire un mariage parfait tentent d'approcher dans leurs cérémonies de mariage. LI Yinhe souligne donc que le ressort principal de ces films est l'amour, et non pas les conditions matérielles dans lesquelles celui-ci se déroule. Ce faisant, elle ignore, ou fait mine d'ignorer, la configuration des rôles sociaux qui y est diffusée — beaucoup moins idéaliste que ce qu'elle semble croire — et le fait que celle-ci soit loin d'être neutre. Elle oublie que ces modes d'appréhension du sujet, et le matérialisme qui s'y expriment, sont moins idéologiques qu'ils ne sont le reflet de la configuration des inégalités dans le monde social, qu'elle dénonçait pourtant indirectement au début de cette citation.

Bien entendu, il faut lire dans la prise de parole forte de LI Yinhe l'expression d'une volonté politique : celle de changer le vocabulaire pour transformer la société, celle de proposer un nouveau cadre au raisonnement. La logique de son discours est celle du *story-telling* : changer les mots pour changer la vision des choses. « Il faut parler d'amour, il faut en

propager l'idée », répète-t-elle. Pourtant, ce discours ne semble pas lui appartenir. Toutes les injonctions morales institutionnelles et médiatiques examinées au cours de ce chapitre présentent une volonté identique, et les motifs qui les poussent semblent moins avouables. Les démarches matérialistes dont s'inquiètent ces discours sont par ailleurs moins — mes entretiens le prouvent — l'expression de convictions personnelles que le reflet de configurations sociales. Elles marquent l'aboutissement de choix sociaux et économiques historiques. Le problème est alors de se demander si, en pensant poser un diagnostique sur la société, on ne participe pas involontairement au renouvellement d'un mouvement de disqualification sociale déjà largement en cours, et qui prend les plus faibles pour cible.

A) Les pluriels singuliers : des sentiments et des angoisses familiales

« Pour les Chinois, la famille est [de l'ordre de] l'immanence », écrivait en 1998 Robert L. MOORE (1998 : 271), dans un texte où il s'opposait à la vision de William JANKOWIAK, pour lequel l'amour serait tout aussi présent en Chine que n'importe où ailleurs. Nuancée, son analyse ne récusait pas l'existence de l'amour comme motif de mise en relation en Chine. Il soulignait plutôt que, à la différence de ce qui existe dans la société américaine dont il est originaire, l'amour n'y semble être que l'un des motifs possibles de la relation, et qu'il ne s'y trouve pas trace de honte quant au fait de considérer explicitement les aspects matériels comme une base toute aussi importante, ou dans le fait que le conjoint convoité soit issu d'une bonne famille puisse y être un argument en soi. « L'immanence » des familles qu'il y lit permet de justifier sans hypocrisie le fait de donner à un individu une considération plus appuyée que celle que l'on donnerait à un autre moins socialement favorisée. Le problème de ce type d'analyse est pour moi pourtant toujours le même. On y considère sans le justifier que ces éléments matériels et contextuels ne seraient pas pris en compte dans d'autres sociétés, et on généralise la conviction que tel serait le cas dans la société chinoise dans son ensemble, en en faisant un enjeu principalement culturel. La conviction que les individus des sociétés dites occidentales ne donnent pas du tout d'importance, dans le choix de leur conjoint, à la fortune (ou aux dettes) de sa famille dont il sera certainement tôt ou tard l'héritier, n'est pourtant vraiment pas crédible. Dans *le bal des célibataires*, Pierre BOURDIEU observait les transformations d'un marché matrimonial traditionnel au sein duquel ce qu'il appelle la

« Raison d'État domestique » (BOURDIEU, 2002b : 231) se voyait renversée par de nouveaux enjeux et critères de choix du conjoint. Sa démonstration est ici utile pour dés-exotiser les pratiques qui se rencontrent dans les parcs de la Chine contemporaine, en rappelant que celles-ci ne sont pas juste le fait d'un ailleurs incompréhensible. Et il paraît également à propos de rappeler que Pierre BOURDIEU s'élevait, déjà, contre la distinction arbitraire entre l'intérêt et les passions :

> « la distinction classique entre les passions et les intérêts […] fait oublier l'existence d'intérêts symboliques tout à fait tangibles et propres à fonder en raison (symbolique) des conduites aussi parfaitement passionnelles […] » (BOURDIEU, 2002b : 242-243).

Cet aspect est essentiel, et les travaux sur le sujet ont beaucoup avancé depuis, notamment par le travail de la sociologue américaine Viviana ZELIZER (2005) autour des relations entre l'économique et l'intime, ou encore par ceux d'Eva ILLOUZ (1997) sur l'emprise du capitalisme au cœur même de « l'utopie romantique ». Il suffit par ailleurs de revenir aux exemples de mon quatrième chapitre, et de se rappeler, par exemple, l'histoire de HE She pour voir que le cas inverse est tout aussi présent en Chine. Si la pluralité des motifs qui conduisent à un mariage est donc indéniable, ce sont plutôt les oppositions tranchées qui nous induisent en erreur, et nous mènent à des conclusions hâtives.

Les discours justifiant l'importance maintenue de l'influence familiale dans les choix matrimoniaux en Chine prennent de manière récurrente pour explication principale la culture confucianiste, qui pourrait pourtant servir à affirmer et justifier tout aussi bien le contraire, comme l'a bien montré Lydia LIU (1995). Il existe en effet, dans la tradition confucéenne, un discours sur l'importance de l'autonomie du sujet (YANG M, 1994 : 276-277 ; DE VOS, 1998b :, 332), promouvant une forme d'auto-discipline morale conduisant l'individu à réagir de manière autonome et à s'adapter aux circonstances. Les traditions confucianistes comme post-confucianistes sont faites de débats construits sur plus de deux millénaires et contiennent tant de références et d'interprétations divergentes qu'y voir une tradition unifiée responsable de certaines pratiques revient à créer ou accepter des lectures historiques unifiantes qui relèvent de fictions politiques, et servent souvent les intérêts particuliers d'une école d'interprétation contre une autre. Au passé, les pratiques matrimoniales arrangées pouvaient

aussi bien être appliquées que contestées au nom des mêmes traditions, et l'affect n'y était pas considéré comme sans importance, même si les révolutionnaires du début du siècle affirmaient le contraire (EPSTEIN, 2009). Mais l'enjeu est peut-être moins désormais de réexaminer ces discours que d'essayer de comprendre les tensions politiques qu'ils recouvrent, notamment par l'invention de sociétés généalogiques servant de repoussoirs dont ils sont la trace (POVINELLI, 2006 : 215). Sur ces sociétés antérieures reconstruites comme radicalement archaïques, insensibles, ou désaffectées s'appuie rhétoriquement la formulation de nouveaux projets sociaux. De fait, le — ou plutôt les — confucianismes forment un mouvement philosophique trop divers et complexe pour rester l'épouvantail qu'il a été dans le cadre de débats politiques historiques, aujourd'hui poussiéreux. Nous avons besoin de regarder le passé avec la même acuité que le présent, et de rejeter les récits trop lisses qui le réduise à de grandes phases irrémédiablement contrastées, comme si les populations du passé n'avaient pas connues elles aussi débats et divergences, ou qu'elles s'étaient contentées d'appliquer un modèle classique rédigé des siècles plus tôt. Par conséquent, au présent cette fois, voir le phénomène du *xiāngqīn* comme la preuve d'une absence d'importance accordée aux affects du couple en Chine contemporaine est une méprise profonde. Que les rencontres et les mariages se donnent à voir publiquement comme explicitement concrets et matérialistes ne permet pas de les y réduire. En rester à ces aspects parce qu'ils sont assumés à la vue de tous est de trop courte vue.

Mais il nous faut faire sens de ce que la recherche de terrain souligne. Et rien ne le permet mieux que d'examiner les conditions concrètes dans lesquelles ces vies s'organisent. Ce qui en réalité s'y affiche et qui, sans doute, est a priori moins immédiatement mis en avant dans les sociétés d'Europe et d'Amérique contemporaines, c'est que les affects entre les époux ne sont pas seuls en cause. Leurs familles aussi doivent se plaire. Ce fait n'est bien sûr pas totalement absent non plus de nos sociétés, où l'avis des proches lors des présentations ou des fêtes familiales compte aussi. Mais ici une raison fondamentale s'ajoute : ces familles vont, pour nombre d'entre elles, se prendre en charge mutuellement et vivre ensemble. Un jeune homme qui prend épouse sait par exemple très bien qu'il devra — au minimum — cohabiter avec sa belle-mère durant de longues périodes de plusieurs mois presque chaque année, car ainsi est organisée la vie, l'éducation des enfants et des petits enfants, et que c'est aussi de cette façon qu'il a été éduqué. Aux ressorts de l'habitude s'ajoutent encore les

questions économiques. Dans de nombreux cas, ce sont les deux couples de parents qui savent qu'ils s'installeront ensemble, car leurs enfants ne pourront pas financer deux appartements en ville pour leurs parents indépendamment. Dans ce cadre, fonder ou prolonger une famille dont les différents individus seront amenés à cohabiter, en particulier dans le contexte politique de ce que l'on pourrait appeler, en reprenant une expression de Veena DAS, un système politique « illisible »[223] (DAS, 2007 : 168) et où l'avenir politique est sans garantie, implique dans la cellule familiale l'instauration de relations de confiance mutuelle et de respect. Que les modes d'expression de ces attachements affectifs soient les mêmes ou non que dans d'autres sociétés est une question très différente, qui ne permet pas de préjuger de leur absence. Ces enjeux sentimentaux, même s'ils paraissent secondaires dans la présentation qui en est faite au premier abord au long de ces réunions, sont en réalité tout à fait centraux, et peuvent partiellement expliquer les angoisses auxquelles conduisent ces recherches matrimoniales. Car si l'enjeu est familial, la relation affective entre les deux partenaires du couple et leurs deux familles doit autant que possible éviter un échec qui aurait des conséquences catastrophiques pour tout le monde. Le mariage est une « *dàshì* 大事 », une « grande affaire », dit une expression chinoise courante, et ça n'a rien d'un euphémisme.

Si les mariages des jeunes urbains engagent l'avenir de leur famille, c'est donc moins en raison de traditions archaïques qui détermineraient l'influence de la famille comme structure « immanente » dans les sociétés confucéennes qu'en fonction d'une situation politique et économique concrète, et à la suite de choix politiques et économiques conduits au cours des dernières décennies. C'est ainsi une autre conséquence de la politique de l'enfant unique qui ressurgit, et qui ne doit pas être oubliée dans la compréhension des réunions de ces parcs : le futur couple aura quatre grands-parents à faire subsister et cohabiter en même temps que leur(s) enfant(s). La responsabilité est réciproque. Chacun des couples de parents dépend clairement de l'unique enfant qui pourra les prendre en charge. Et il n'y a pas de choix alternatif. Dès lors, « que les parents se rencontrent ici, c'est très bien. Ça leur permet de voir s'ils peuvent s'entendre », me déclarent ouvertement certains parents qui savent qu'ils devront vivre avec les parents du futur conjoint de leur fils ou leur fille. L'enjeu sentimental de

223 Veena DAS emploie cette expression dans un contexte indien où des meurtres commis en présence de policiers donnent à l'État un rôle résolument ambigu, et où l'appel au cadre de la loi ne peut ensuite plus faire sens. En Chine, c'est plutôt l'absence d'un État de droit — la loi n'ayant au su et vu de tous généralement qu'une influence limité face à l'intérêt des puissants — qui paraît rendre l'avenir imprévisible et la confiance qu'on peut y placer quasiment inexistante.

l'entente au sein du futur couple est une donnée tangible, qui dépasse largement l'union de deux personnes. Le mariage y est la base d'un avenir qui n'est pas seulement collectif, mais surtout commun[224].

L'achèvement de l'éducation

Parce qu'il représente le basculement d'une génération à une autre du fait de la naissance qui doit le suivre, le mariage est finalement le moment particulièrement sensible d'une transition dans les dispositifs familiaux d'organisation des solidarités inter-générationnelles et de redistribution des rapports de pouvoir. Là va se mesurer l'aboutissement des efforts jusqu'alors consentis, et la manière dont le relais va être pris. Le *xiāngqīn* représente l'étape finale de la responsabilité parentale, ceux que j'évoquais plus haut le disaient sans ambages. La sélection d'un futur conjoint approprié constitue l'ultime étape d'un parcours éducatif entamé deux à trois décennies plus tôt. Cette étape est décisive, car elle vient valider toutes les précédentes et doit permettre d'assurer l'avenir. Ceux qui ont jusque là tout réussi peuvent encore tout perdre. Ceux qui n'auraient pas si bien faits pourraient peut-être encore au contraire y renverser la table. Et parce que l'enfant, depuis trente ans en Chine, n'a ni frère ni sœur, l'échec n'est pas permis.

Depuis l'entrée en vigueur de la politique de l'enfant unique, qui a été appliquée avec plus de rigueur et moins d'exceptions dans les grandes villes capitales telles que Pékin et Chengdu que dans les villes d'importance secondaires ou à la campagne, les enfants uniques, espoirs et sujets d'amour de toute leur famille, ont bénéficié du soutien et de tous les investissements de leurs réseaux familiaux. Chacun d'eux est un pari collectif. Aujourd'hui, les familles sont nombreuses à engager pour ces enfants des moyens considérables, que ce soit pour envoyer leur enfant en pensionnat dans une école privée dès l'âge de l'entrée au collège dans la capitale de sa province, afin qu'il y reçoive une meilleure éducation et qu'il bénéficie d'un enseignement de l'anglais dispensé par des professeurs étrangers (FONG, 2004 ; KIPNIS, 2009 & 2011). À cela s'ajoutera souvent le remplissage systématique de chacun des espaces encore libres de son programme hebdomadaire déjà chargé par des activités les plus diverses : des cours de soutien dans toutes les matières qui commencent — dans les cas les

224 À titre d'exemple, l'appartement que je louais à Pékin en 2007, en partage avec un ami doctorant déjà cité, a été reloué ensuite à un jeune couple qui souhaitait y installer ensemble leurs deux couples de parents.

plus extrêmes et chez les familles les plus aisées — dès que les activités scolaires prennent fin, et durent jusqu'à très tard dans la soirée ; des cours de langues étrangères telles que l'anglais, le français, le japonais, même si l'enfant est déjà inscrit dans une école internationale bilingue hors de prix ; des activités sportives et artistiques : cours de peinture, de musique… dispensés par des étudiants internationaux les matins, après-midi et soirées des week-ends, etc. À chaque congé, les familles les plus fortunées emmènent leurs enfants découvrir le monde, de l'Égypte à l'Afrique du Sud, pour leur enseigner « le goût de l'aventure et de l'initiative, que n'avait pas la génération précédente », comme me l'a dit la mère d'une petite fille de huit ans élève dans une école bilingue américaine de Pékin, auquel un ami donnait des cours de français le… dimanche matin, entre le cours de sciences et celui de peinture. Chez les riches familles chinoises musulmanes, Elisabeth ALLÈS a montré que les enfants se voient également soumis à d'intenses programmes éducatifs jusque durant les vacances estivales, où leurs journées sont remplies « de 10 à 17 heures tous les jours » (ALLÈS, 2013a : 107). À Chengdu, la moindre librairie de quartier dédiait des rayons entiers à l'éducation de l'enfant, à ce dont un garçon ou une fille a besoin à 5, à 10, à 15 ans..., et à la manière dont toute sa vie peut — et doit — basculer entre vingt et trente[225]. L'enfant unique est l'objet de toutes les attentions, de tous les sacrifices, à hauteur maximale de ce que leurs familles respectives sont en mesure de leur consacrer. Ainsi, lorsque tous les investissements ont été faits, que les meilleurs ont réussi à franchir avec succès le *gāokǎo* 高考, l'examen de fin du lycée dont le résultat détermine, à l'échelle nationale, l'entrée dans une université plus ou moins prestigieuse ; lorsque le *dàzhuān* 大专 (une forme de licence professionnelle), la licence (*běnkē* 本科), le master (*shuòshì* 硕士), ou le doctorat (*bóshì* 博士) sont achevés, et que l'enfant s'éreinte désormais dans un poste à responsabilité d'une entreprise internationale où l'on lui demande de multiplier les heures supplémentaires et de sacrifier ses soirées et week-ends à l'esprit d'entreprise, quel enjeu reste t-il ? Celui du mariage, d'un mariage qui soit aussi ambitieux que les études de l'enfant ont pu l'être, avec un partenaire parfait en tous points, de

225 Voir par exemple NAN, 2007 & ZHAO, 2008a et 2008b. Le premier ouvrage, traduit du coréen, est devenu un véritable best-seller en Chine, sous le titre de *La vie d'une femme se décide au cours de la vingtaine* (20几岁决定女人的一生), celui-ci prétend indiquer aux jeunes femmes comment faire les bons choix pour réussir leur vie en tirant le maximum de chacune des opportunités sociales qui s'offriront à elles durant cette période. Le second, plagiat chinois évident du premier, a été publié l'année suivante avec exactement le même titre et une couverture quasi-similaire. Le dernier en est la déclinaison masculine. Tous les trois étaient, en 2009 et 2010, de gigantesques best-sellers omniprésents sur les étals des librairies du pays.

niveau d'études équivalent si l'on cherche une femme, de préférence supérieur si c'est un homme, et de revenus quoi qu'il en soit spectaculaires pour ce dernier, alors que la beauté de la femme aura le plus de valeur. En sélectionnant avec sévérité le futur époux ou la future épouse de sa fille ou de son fils, on renouvelle l'investissement accordé à son enfant en jugeant désormais de celui accordé à un autre, évalué à l'aune de l'idée que l'on se fait de sa propre progéniture. Rien d'étonnant dès lors à ce que les critères mis en avant y soient rigides, tant est que ceux-ci sont les seuls qui, objet possibles d'un semblant d'objectivation, permettent aux parents de tenter de se rassurer en sélectionnant les personnes qu'ils rencontrent, et ensuite de tenter de rassurer et convaincre leurs enfants à l'aide de ces mêmes données.

Une vie envahie d'angoisses

On comprend dès-lors mieux combien les difficultés supposées des jeunes générations à se marier peuvent être angoissantes. L'enjeu de toute une vie d'investissements y pèse. Les parents ne parviennent plus à penser à autre chose et harcèlent leurs enfants sur le sujet. S'ils ne le font pas, leurs amis se chargent de le faire en leur nom. Et les enfants en parlent constamment entre eux, essayant tour à tour de desserrer l'étreinte, de s'en écarter (en partant travailler ou étudier au loin, en se soustrayant aux réunions familiales annuelles, très anxiogènes car ils savent que tout le monde les questionnera constamment sur le sujet, ou encore en demandant à un-e ami-e de jouer le rôle d'un compagnon fictif pour rassurer provisoirement leur famille…), ou d'y répondre en se mariant tant bien que mal, et souvent dans l'urgence. L'obsession des parents reflète cette inquiétude. En témoignent les parents angoissés et presque en pleurs dont j'ai parlé aux chapitres précédents. Ou encore telle mère dont je souhaite rencontrer la fille pour un entretien, à laquelle j'ai bien dit qu'il s'agissait d'une recherche scientifique et non pas d'une recherche matrimoniale, mais qui me griffonne quand même — comme par automatisme — sur le bout de papier où elle me note le contact de sa fille, sa taille, ses mois et année de naissance, et le fait qu'elle soit titulaire d'une licence et travaille pour une agence de développement nationale de Pékin…

L'élimination stricte de personnes n'ayant pas été à l'université, ou portant le risque d'une maladie mentale, ou ayant des parents dépendants, etc., situent les démarches de

xiāngqīn dans un registre économique. Précisément, au point de jonction entre l'économique et le moral. C'est l'un des fondements politiques de monde social chinois contemporain. Il éclaire l'ampleur — humainement effrayante — des difficultés potentielles dont ces jeunes gens et leurs familles cherchent à se préserver. « C'est juste parce que cela ne fait que commencer à s'améliorer. Ce n'est que le début, alors ça se passe comme ça. Mais dans l'avenir, il n'y aura plus ce genre de problème », me disait une mère de famille de Pékin déjà citée au troisième chapitre. C'est en le comprenant que nous pouvons saisir au plus près les dilemmes moraux par lesquels mes interlocuteurs passent, et les bases non-dites sur lesquelles reposent nos évaluations de leurs pratiques. Les sentiments, « c'est un problème de riches ! », me disait ainsi en 2007 mon ami pékinois CAO Qu, ancien étudiant à Manchester, qui aurait rêvé d'étudier la philosophie mais que la réalité avait résigné à plutôt mettre son intelligence au service d'IBM. L'historien John GILLIS n'écrivait pas autre chose lorsqu'il notait que « seuls les plus privilégiés ont jamais pu croire à un mariage reposant simplement sur l'affection mutuelle » (GILLIS, 1985 : 4), remettant ainsi en cause l'histoire d'un amour significatif de progrès dans l'Angleterre des trois derniers siècles. À l'inverse, à quels marqueurs sociaux renvoie le méjugement ou le mépris, dont nous semblons si friands, pour de telles pratiques ? À l'examen des réactions choquées ou moqueuses que génèrent ces pratiques, nous ne pouvons éviter d'observer à quel point les économies morales dans lesquelles nous nous situons, les économies politiques dans lesquelles s'inscrivent nos sentiments et affects, sont incorporées, sont divergentes. Nos révulsions collectives, nos sentiments de dégoût ou d'attirance, résultent d'une histoire sociale vieille de plusieurs siècles. Et l'existence de réactions de mépris similaires à l'égard des pratiques de ces parents au cœur-même de la société chinoise contemporaine est très révélatrice du mouvement en cours. Nous prenons là toute la mesure de la différenciation sociale qui s'opère aujourd'hui avec la violence et l'urgence que lui impose la transformation en économie capitaliste et la renonciation aux idéaux égalitaristes de l'ère maoïste. Ces mêmes modes de distinction concrets qui s'affichent physiquement dans les villes par le développement gigantesque des commerces de luxe, ou de l'immobilier de prestige qu'a étudié à Kunming l'anthropologue sino-américaine ZHANG Li (2010). Ici, ce sont dans les manières et les attitudes que ces modes de distinction prennent corps. Il se pourrait bien qu'un certain basculement soit en train de se produire en Chine, et que ce moment soit tout particulièrement caractérisé par

l'ambivalence des sentiments contradictoires qu'y génèrent aujourd'hui des pratiques comme celles du *xiāngqīn*. Plutôt que de proposer ici une opposition arbitraire entre un bien incertain "Orient" et un autre non moins incertain "Occident", il est plus opportun de décortiquer les sentiments qu'engagent ces recherches. Et d'analyser ce que "ressentir" ou attacher une importance primordiale ou secondaire à des sentiments perçus comme personnels et intimes, traduit de nos histoires respectives, et du moment historique que la société chinoise est en train de traverser.

Si l'utilité directe de ces réunions prête au doute, elles servent au moins à une chose : évacuer les angoisses de leurs participant-e-s en leur préservant un espoir (HAN, 2011), et occuper des parents (souvent retraités) qui attendent avec une impatience perceptible de devenir des grands-parents, et peut-être de pouvoir consacrer à leur petit-enfant le temps qu'ils n'ont pas eu, lorsqu'ils étaient plus jeunes, pour s'occuper du leur. Si la participation à ces rassemblements est à la fois le signe d'une responsabilité sociale et familiale, et un fardeau émotionnellement très coûteux pour ces parents qui me déclarent être là car ils sont angoissés, c'est bien aussi parce que des enjeux sentimentaux particulièrement lourds s'y trouvent pris à une période où la modernité s'affirme à la fois par la démonstration éclatante d'une réussite économique, et par l'affirmation d'un épanouissement personnel à chercher dans la réussite de sa vie personnelle, amoureuse, sexuelle, et familiale. Mais surtout, si les statistiques comme les expériences montrent bien la faible prévalence des présentations formelles qui aboutissent réellement à un mariage, elles ne disent finalement rien de l'omniprésence de ces questions dans la vie des jeunes gens, des pressions constantes qu'ils reçoivent de leurs familles pour se marier, du leitmotiv entêtant qui s'y inscrit et répète dans le quotidien de chacun-e. Le fait que la manière concrète dont les rencontres ont finalement lieu se transforme ne retire ainsi rien à l'omniprésence des pratiques du *xiāngqīn* dans la vie des jeunes gens. C'est moins en regard du faible taux de réussite des réunions des parcs qu'il faut les examiner qu'à l'aune de l'importance de leur prégnance dans la vie quotidienne et au souci social quotidien qu'elles manifestent. Point n'est besoin que les jeunes gens se marient finalement avec une personne choisie par leurs parents pour que ces réunions aient eu un effet concret sur le fait qu'ils se soient effectivement mariés, et qu'ils aient demandé à leurs parents de valider leur choix de partenaire.

L'autre face de l'angoisse : sélection et gentrification

Dans l'introduction à leur ouvrage sur l'anthropologie des amours « modernes », Jennifer HIRSCH & Holly WARDLOW observaient qu'« il peut être particulièrement compliqué de construire des relations basées sur l'amour dans des circonstances d'insécurité matérielle poussées » (HIRSCH & WARDLOW, 2006 : 19). L'étude de Jessica GREGG (même volume), au cœur de *favelas*, du Nordeste brésilien fourmille d'exemples de familles où la brutalité des relations entre hommes et femmes et l'âpreté de la vie quotidienne conduisent ses interlocutrices à désespérer de l'idée même d'amour. Il est finalement, on le voit, difficile de généraliser quelles conditions seraient appropriées pour que quiconque considère que "l'amour" est suffisamment présent autour de lui. Mais il est à mes yeux important de souligner que le fait que nos interlocuteurs soutiennent ou dénient sa présence n'est peut-être pas le facteur premier pour répondre à cette question. Ainsi, par contraste, on observe en Chine que dans le cas des pratiques du *xiāngqīn*, c'est quasiment le contraire qui est vrai. Non pas que l'amour soit plus particulièrement difficile à atteindre pour les jeunes Chinois des classes moyennes, mais plutôt parce qu'il est pour eux comme une justification centrale, dont l'idéalisation est forte et le contournement plus immoral, et que sa garantie repose sur un renforcement économiquement plus affermi des critères du choix du conjoint. On pourrait dès-lors penser à l'inverse que l'amour puisse être une expérience plus simple lorsqu'il n'y a pas besoin de tant en parler, et que l'insécurité matérielle renforce au quotidien la nécessité de sentiments de solidarité et d'affection. Ainsi posés en miroir, les propos désespérés sur l'amour des familles mal-loties des *favelas* et plus privilégiées des parcs de Chine présentent en tout cas surtout le trait commun de se référer avant tout à un idéal amoureux — souvent médiatique — plus qu'à des pratiques affectives tirées de leur vie quotidienne. Ils confèrent une valeur supérieure à des discours et des références externes dont la validité est invérifiable, mais à partir desquelles est cependant évaluée la vie personnelle.

L'expérience quotidienne de la vie dans la société chinoise est souvent sur ce plan très contradictoire. La diversité extrême de la population y autorise tous les cas de figures. Cette diversité disparait malheureusement trop souvent dans les récits faits à propos de ce pays. Il est certes impossible de prétendre en rendre totalement compte, mais il est dès-lors d'autant plus important de mettre l'accent sur le fait que, si la quasi-totalité de la population est — de manière plus ou moins directe — concernée par les pratiques d'intermédiations

matrimoniale ; les politiques sentimentales dont je parle sont quant à elles beaucoup plus socialement situées. La Chine contemporaine est faite de tels contrastes que les fortunes et les misères les plus crues s'y côtoient directement quotidiennement. L'extrême pudeur et la douceur des mœurs des uns y est en contraste flagrant avec des formes de pudeur clairement plus « atrophiées » d'autres. Alors que nombre de jeunes travailleurs regardent en public des films pornographiques dans les cafés-internet et que la prostitution est visible partout, certains étudiant-e-s que j'ai rencontré-e-s manifestaient une extrême réserve sur tout ce qui avait trait à la sexualité, et faisaient parfois montre d'une sincère ignorance presque totale du sujet. De même, que peut-il y avoir de commun entre le jeune et amusant cuisinier de dix-sept ans arrivé récemment seul de son village reculé pour travailler dans un faubourg de Chengdu — « car [ses] parents ne pouvaient plus le nourrir » — et qui me raconte d'un ton sentimental sa nuit avec une travailleuse d'un magasin voisin, et l'absence totale d'expérience amoureuse de jeunes gens de vingt-cinq ans ou plus, qui gagnent des salaires bien plus hauts mais paraissent quasiment dépourvus de vie personnelle extra-professionnelle, sans parler de vie sexuelle ?

Faire justice à la diversité culturelle et sociale de ces milieux n'est sans doute pas possible au delà de ce rappel de la complexité du réel chinois. Lorsque l'enjeu moral qui sert de révélateur aux interactions porte précisément sur le fait qu'une importance *explicite* soit accordée aux sentiments, pour écarter ceux qui en sont incapables, on mesure cependant mieux les inégalités concrètes qu'indique l'angoisse qui sous-tend ces discours. Dans un ouvrage de 1991 sur les changements structurels de la vie matrimoniale aux États-Unis au cours des décennies ayant suivie la première guerre mondiale, Arlene SKOLNICK récusait l'idée qu'il faille en chercher la clé dans une « crise morale » (*moral decay*) de cette société. Elle préférait y lire les effets des transformations socio-économiques entre temps intervenues. Et elle proposait de penser l'avènement d'un phénomène de :

> « "gentrification psychologique", impliquant une approche introspective de l'expérience, un sens plus profond de l'individualité et de la subjectivité personnelles, et un intérêt pour l'accomplissement personnel et le développement de soi. C'est cette transformation qui a été à tord qualifiée de narcissisme [des nouvelles générations américaines] » (SKOLNICK, 1991 : 11).

À ce mouvement historique, l'auteure associait la prégnance nouvelle d'influences internationales sur une société américaine désormais plus ouverte aux autres cultures, avec la

démultiplication du pourcentage de la population ayant fait des études supérieures, et donc la progressive adoption générale de mœurs et d'idées précédemment réservées à une élite resserrée. Des phénomènes assurément à l'œuvre dans la société chinoise contemporaine, ou l'urbanisation massive en cours et la démultiplication du nombre d'étudiants du supérieur ont bouleversé les pratiques sociales et la distribution des modes de vie. Si de nombreux éléments de transformations des sociétés industrialisées sont comparables, celles-ci ne sont cependant pas nécessairement redoublées par le contre-coût postcolonial d'un siècle de débats sur la capacité à l'amour d'un peuple, comme en Chine. Cet aspect, qui n'est pas non plus spécifiquement chinois, caractérise les sociétés qui ont été confrontées historiquement aux récits sur elles des sociétés coloniales.

Évaluer la "qualité" des Hommes

Si « gentrification psychologique » il y a dans la société chinoise contemporaine, et si l'idéal romantique contemporain recouvre l'imposition d'un nouveau mode de distinction économique, on ne saurait pourtant en faire l'unique lieu ni la seule voie de cette transformation. Elles sont plutôt l'un des espaces d'un plus vaste champ de bataille autour des sentiments, mais aussi autour de l'évaluation sociale de la « qualité » des individus, selon le vocable étatique en vigueur dans la propagande chinoise contemporaine. Ce vocabulaire public repose sur l'idée que « la qualité [*sùzhì*] de la population soit le produit historique de la capacité d'un peuple à comprendre et réinventer [*remake*] la nature » (KIPNIS, 2006 : 304). Un discours qui postule que les Chinois intègrent progressivement des qualités physiques, morales, et culturelles, qui leur feraient encore majoritairement défaut.

Ainsi, j'ai décrit comment les parents cherchant dans les parcs un conjoint pour leur enfant insistaient sur l'importance qu'ils accordaient aux sentiments. Mais j'ai également fait mention des nombreux non-participants qui méprisaient ce type de réunions, justement parce qu'ils y lisaient la perpétuation d'une "vieille Chine", celle des mariages "féodaux" contre lesquels s'est construite la modernisation à marche forcée des révolutionnaires, puis celle du gouvernement communiste. Le mépris qui s'exprime parfois pour ces regroupements est bien réel. Dans la série télévisée dont j'ai relaté une scène, nous avions vu que la famille du jeune célibataire reprochait à la grand-mère sa participation à de telles réunions, considérées comme vulgaires, alors que la mère utilisait de son côté les moyens d'un *xiāngqīn* bien plus coûteux,

en ayant pris à son service une équipe de recherche professionnelle dont les critères d'évaluation étaient d'un extrême raffinement. Au quotidien, le caractère méprisable des pratiques parentales de *xiāngqīn* des parcs peut être souvent entrevu. Par les opinions moqueuses qu'on entend à leur propos, par exemple. Ou dans le fait qu'elles puissent être un spectacle amusant, comme pour ces étudiantes du *Dōngběi* 东北 (le Nordeste chinois) en visite touristique à la capitale et que je croise à la réunion du parc SUN Yatsen. Elles me déclarèrent en avoir entendu parler et être venues voir par elles-mêmes, comme on va au zoo ou au spectacle. De même y croise t-on parfois des couples que l'observation de cette pratique amuse visiblement au plus haut point. On retrouve alors l'idée que ces réunions de *xiāngqīn* refléteraient un certain archaïsme et un manque de subtilité. Se pose à nouveau, aussi, la question de ce que ces discours autour de la « qualité » du comportement individuel, qu'appellent de leurs vœux les politiques publiques et les messages de la propagande sur les murs des villes, impliquent.

Cette insistance étatique sur la nécessaire « qualité » des individus donne un exemple très concret et éclairant de ce que Michel FOUCAULT appelait dans un autre contexte historique le « biopouvoir ». Dans son *histoire de la sexualité*, il en avait distingué deux formes, celle d'une part d'une *anatomo-politique*, constituée par les pratiques de discipline et de sélection des corps, ici parfaitement incarnée par la politique de contrôle des naissances et les répressions et les encadrements qui s'en sont ensuivis ; et leur envers, une *biopolitique*, concentrée sur la vie des individus et sur les conditions de son amélioration. Le même pouvoir qui empêche les uns de naître décide que ceux qui naissent doivent être meilleurs, mieux éduqués, et vivre mieux. Dans le cas présent, la biopolitique sert ainsi de justification à l'anatomo-politique, en distribuant les corps et les vies de part et d'autre d'une ligne de valeur, une logique qui n'est jamais plus lisible que dans le fait que ceux qui sont suffisamment riches pour payer les amendes pour naissance "hors-plan", c'est-à-dire ceux ayant "réussi" et dont la "qualité" de vie est assurée, peuvent, sans difficulté, multiplier leur

progéniture, et ce même si la loi et les agents officiels chargés de l'appliquer s'échinent à affirmer le contraire[226]. C'est l'exception qui donne son plein sens à la règle.

B) Des politiques du consensus

Tous les éléments présentés plus avant sont intriqués ensemble, et les découper en autant d'éléments séparés demanderait de procéder à trop de choix arbitraires. Les "politiques de l'amour" que j'essaie de penser ici sont faites de sentiments dont il ne serait à mon avis ni utile ni juste de questionner la sincérité, mais dont on ne peut en même temps manquer d'observer qu'elles disqualifient socialement des individus qui ne sont pas moins sensibles, et qu'elles recoupent un moment historique particulier de la société chinoise. Le renouveau du *xiāngqīn* survient exactement une génération après la fin de la Révolution Culturelle, l'implantation de la politique de l'enfant unique, et des premières réformes économiques. Des réformes qui ont par ailleurs permis autant de réussites individuelles qu'elles ont créé de nouvelles angoisses collectives, dans un mélange inconsistant de sentiments généralisés d'abandon et d'espoirs d'enrichissement instantané, le tout dans un environnement politique qui refuse résolument la transparence et la démocratisation. Penser les "politiques de l'amour", c'est dès-lors observer un phénomène qui dépasse largement la simple construction de « stratégies matrimoniales ». Ces stratégies s'articulent au sein d'un système de relations sociales qu'elles participent à construire. Ces politiques que l'on pourrait être tenté de trouver pour le moins hétérodoxes, ne le sont que dans la mesure où nous réduisons l'idée-même de politique à une implication publique explicite inscrite dans le cadre d'espaces publics formalisés et institutionnalisés, selon le modèle hérité de la Grèce ancienne. Suivre ce modèle revient cependant à écarter des construction sociales qui peuvent elles aussi être pensées comme autant de politiques informelles et quotidiennes, par les jeux de répartition du pouvoir

---

226 Il est absolument essentiel d'observer sur ce plan à quel point cette logique est concrètement inscrite dans la vie quotidienne, malgré les pudeurs légales. C'est ainsi que j'avais pu observer, lors d'une enquête conduite sur les modalités d'application de la politique de l'enfant unique dans la province du Sichuan en 2008, à quel point étant répandue et partagée, y compris dans les milieux éduqués, l'idée selon laquelle la politique de l'enfant unique incluait des politiques malthusianistes visant à privilégier les meilleurs. Certains de mes interlocuteurs m'avaient ainsi assuré que l'État tolérait des exceptions à la règle de l'enfant unique pour les parents ayant fait leurs études à l'étranger, ou étant titulaires d'un doctorat. Autant d'exceptions concrètement absentes de la loi, rigoureusement contestées par les membres de la *Commission de la Population et du Planning Familial* chargés de son application, et auprès desquels j'avais conduit mes entretiens, et pourtant très présentes dans l'imaginaire local (PETTIER, 2008).

qu'elles engagent, et que la Politique, en tant qu'espace de débat officiel, conforte et adoube ensuite.

Quand le très personnel est trop politique

Le système du *xiāngqīn* se pose en fait à la croisée de deux grands ensembles de valeurs. D'une part, des valeurs au sens économique, c'est à dire la mesure de capitaux matériels mesurables (propriétés, revenus…) ; d'autre part, des valeurs au sens moral, mesurées elles de manière qualitative (manière d'être, mode d'expression…). À la jonction entre ces deux échelles d'évaluation se joue l'établissement de sentiments intimes, qui fonctionnent finalement comme autant de systèmes d'attribution — ou de reconnaissance — de valeurs aux partenaires envisagés.

Depuis les années 1970, le mouvement féministe s'appuie régulièrement sur un motto qui définit bien ce problème : « le personnel est politique » (HANISCH, 2006 [1969] ; PICQ, 1995). C'est à dire que les choix intimes sont des enjeux sociaux justiciables d'un débat sur la place publique. Cette idée pose un problème particulier à la pensée politique traditionnelle, puisque le terme de politique n'y désigne plus l'espace d'un débat ouvert, à la manière des citoyens réunis sur l'agora pour discuter du gouvernement d'Athènes, mais celui de questions qui échappent au débat et que l'on souhaite y réintroduire. Cette politique du non-politique apparait alors précisément comme politique de par son geste souverain d'écartement du domaine du discutable, qui suppose l'existence de rapports de pouvoir et de domination en mesure de déterminer les limites du débat collectif. C'est le champ de la politique comme « acte de guerre » (THIBAULT, 2007) ou au moins comme « champ de bataille » (FASSIN É, 2005). Le sous-jacent prend — d'une certaine manière — le caractère politique d'une constitution. En excluant les espaces du "personnel", du "privé", du "sentimental", les choix amoureux, ou la place respective des conjoints, de l'arène politique, on les constitutionnalise en quelque sorte, pour le meilleur comme pour le pire. À la manière des chartes de droits fondamentaux qui sont généralement considérées comme hors de l'espace des débats et pour lesquelles l'idée même d'un vote est généralement exclue, considérer les sentiments comme externes au domaine politique signifie dans un contexte démocratique interdire d'en débattre au nom de la protection d'intérêts privés, certains assurément légitimes, d'autres moins.

La situation que nous observons à présent est radicalement différente. En Chine, la négociation d'enjeux permettant une « démocratisation sexuelle » (FASSIN É, 2006) est un processus renversé. Le débat n'y est en effet paradoxalement possible qu'à la condition expresse d'extraire symboliquement le questionnement du domaine politique, puisque *tout ce qui est politique est tabou*. Ce point est très sensible pour ceux qui s'engagent localement, et qui y insistent avec constance. Le célèbre sociologue de la sexualité PAN Suiming a ainsi par exemple déclaré à maintes reprises que ses recherches sur la sexualité ou la prostitution en Chine n'étaient pas politiques (cf. MONTEIL, 2011). Et il conteste haut et fort la politisation historique de questions comme le mariage, dont il écrit ne pas bien voir en quoi ceux-ci requerraient une absolution officielle étatique (PAN, 2006 : 258-259). Sortir le personnel du politique, c'est en effet en Chine, au contraire de chez nous, le rendre à la possibilité d'un débat "non-politique" certes, mais par conséquent potentiellement public. Parce que le politique est devenu le champ de l'arbitraire et de la stratification des paroles autorisées, sortir du domaine politique signifie potentiellement pouvoir s'extraire du domaine idéologique étatique. Cette situation doit être bien comprise pour mieux appréhender la teneur des débats locaux, et les positions qu'y prennent nos interlocuteurs[227]. Cet écart génère en effet des incompréhensions majeures entre des gens qui luttent pourtant pour les mêmes causes partout autour du monde. Les féministes chinoises récusent par exemple souvent la propension de leurs alliées européennes et américaines à qualifier de politiques les enjeux pour lesquels elles luttent. Dans ce cadre, dénier faire de la politique est en effet un acte de résistance au pouvoir, par le rejet d'une emprise étouffante de l'État sur le domaine intime. En Chine, le personnel est déjà *trop* politique d'une certaine façon, un politique qui ici signifie sclérose et non débat, qui requiert le silence et interdit l'échange.

De fait, si le caractère progressiste des débats du début du siècle dont sont issues les lois ultérieures sur le mariage est indiscutable, les arguments empruntés aux modernistes occidentaux sur lesquels ils s'appuyaient caricaturaient trop les mariages de l'époque

227 Ce caractère très politique du non-politique apparait malheureusement parfois sous la lumière la plus crue. En octobre 2014, PAN Suiming a été officiellement condamné en Chine pour avoir fait un usage non-transparent de ses fonds de recherche. Il n'était en effet pas en mesure de fournir de reçus pour les rétributions remises aux prostituées que lui et ses équipes avaient interviewées (Leur profession étant interdite, la remise des reçus réclamés est interdite). Il a par conséquent été placé en retraite anticipé. Le motif politique de cette condamnation-punition "administrative", jetant ainsi l'opprobre sur des travaux localement considérés comme dérangeants, fait peu de doute.

précédente pour établir les bases d'une analyse apaisée. La volonté qui y était affirmée était de rompre avec un modèle ancien pensé comme oppressif, mais cette labellisation générale ignorait toute nuance. Il n'est, par conséquent, pas étonnant que la greffe n'ait pas pris, et que le pouvoir se soit contenté à partir des années 1980 de s'assurer que les nouveaux développements de l'intermédiation matrimoniale se fassent dans un cadre contrôlé qui ne lui échappe pas, ou le moins possible. Comme le démontraient bien les données sociologiques que j'ai réexaminées au chapitre précédent, les pratiques ont donc profondément évolué, mais le fait que le mariage soit une décision collective — aujourd'hui consensuelle —, et qu'il y ait besoin d'intermédiaires pour faire des rencontres, non seulement n'a pas disparu mais est même sorti renforcé de cette transition.

L'on peut à partir de ces données s'interroger sur les nouveaux agencements politiques que révèle ce modèle que l'on aurait tendance à qualifier de l'extérieur de "conformiste" et que l'on a souvent trouvé commode de qualifier de "confucéen". Il faut y dénoter tout d'abord que c'est l'instauration de relations hiérarchiques de solidarité fondées sur des liens sentimentaux (d'attachement familial) qui en fonde la règle — ce que l'on désigne généralement ici par l'expression traditionnelle de "piété filiale". Réduire ce modèle au "confucianisme" signifie cependant réduire drastiquement cet espace sentimental à une histoire ancienne déjà écrite, et dont la présence fantomatique aurait le pouvoir de surdéterminer le présent. C'est l'histoire écrasée par l'histoire. Il n'y aurait plus d'histoire aujourd'hui, celle-ci étant déterminée entièrement par la sagesse d'un penseur ancien. C'est pourtant précisément bien de cela qu'il ne s'agit pas. Il ne s'agit en réalité jamais ici de la mise en application uniforme et statique de principes édictées par un sage antique, ni même par ses disciples ultérieurs, mais de la construction d'un modèle de distribution du pouvoir et de distinction, autrefois imposé aux élites étatiques, et désormais utile à l'émergence et la préservation de nouvelles couches moyennes de la population, soucieuses de préserver leur avenir. Alors que les mariages arrangés ou l'insistance sur la virginité n'ont jamais vraiment concerné les populations paysannes d'une société jusqu'à récemment restée majoritairement agricole, les pratiques sexuelles des classes moyennes et des élites contemporaines de ces sociétés sont encore aujourd'hui sans rapport avec celles des ouvriers et paysans, elles-mêmes trop diverses pour être réduites à un modèle uniforme. Le système social sur lequel reposent les sociétés que l'on décrit comme "confucianistes" est aujourd'hui surtout une *politique sentimentale, impliquant*

attachements, interdépendances et affections, que sa réduction à une forme culturelle intemporelle ou aux réseaux qui les composent ne permet pas de comprendre.

Par leur caractère "spontané", les réunions parentales s'affirment comme le phénomène le plus caractéristique de ces transformations, le plus original et le plus symptomatique. Les phénomènes commerciaux qui y sont liés — agences matrimoniales, événements pour célibataires sponsorisés, ou émissions de rencontres télévisées — sont beaucoup plus sujets aux effets d'approbation et de désapprobation collectives des médias. Tous ensemble, ces phénomènes successivement examinés, et qui sont collectivement désignés par le terme commun de *xiāngqīn*, révèlent cependant des préoccupations majeures, dont les réunions parentales paraissent donner le *'la'* politique. Les enjeux sociaux les plus violents n'y sont pas déguisés. Des disputes y prennent corps, des émotions et des inquiétudes parfois cruelles s'y expriment. Elles sont en cela un extraordinaire lieu de tension de la structuration sociale et politique de la société chinoise contemporaine.

L'agora paradoxale des réunions parentales

Comment qualifier et comprendre ces rencontres informelles et sans structures officielles — malgré leur grande régularité — dans le cadre politique de la Chine contemporaine ? Les réunions parentales de *xiāngqīn* ne subissent ni encadrement particulier ni rejet par les autorités, pourtant particulièrement soupçonneuses à l'égard de toute forme non-autorisée de regroupement, dont elles craignent que n'émergent de nouveaux mouvements collectifs. Après l'élimination violente du Printemps de Pékin de 1979, l'écrasement sanglant des manifestations étudiantes de 1989 place Tian'anmen, et la pourchasse systématique des participants aux démonstrations de force des adeptes du Falungong en 1999 (PALMER, 2005), ou encore les répressions de toute tentative de réunion en rapport avec l'avènement des « révolutions du Jasmin » du monde arabe au cours du printemps 2011, la volonté du PCC de conserver la main haute sur toute forme de tentative d'organisation, de réunions, et de débats, est on ne peut plus claire et ferme. L'existence-même de telles réunions publiques, et leur tolérance par les autorités, est donc un privilège qui ne

peut manquer de retenir l'attention[228], et qui doit nous conduire à nous interroger sur le dispositif politique auquel celles-ci participent visiblement plus qu'elles ne le remettent en cause.

Si ces réunions ne subissent pas d'encadrement visible, c'est avant tout parce qu'elles ne sont pas perçues comme subversives, elles ne sont pas "politiques" en ce sens, puisque leur objet échappe au débat. Ce dernier se concentre uniquement sur les règles sentimentales à y suivre. L'angoisse des parents face au célibat tardif de leur enfant témoigne plutôt de leur qualité de "bons parents" et de leur volonté de ne pas faire de vague ni de ne sortir de la norme. C'est en cela, cependant, qu'il est selon moi opportun de les penser comme politiques, justement parce qu'elles représentent la matière non-sujette à controverse du domaine politique. Elles touchent au domaine commun de l'existence quotidienne, et à la manière dont des normes de vie sont entretenues et imposées collectivement. Échouer à se marier en Chine contemporaine signifie en effet ne pas répondre à des attentes statutaires collectives. Se marier est une dignité, ai-je écrit plus haut. À un célibataire de plus de trente ans, il manquera toujours quelque chose. Là où l'exclusion des esclaves, des femmes, et des enfants, constituait la ligne de contour du domaine politique athénien, ne pas être marié à trente ans en Chine signifie se disqualifier socialement. Ne pas trouver de conjoint marque un échec significatif d'exclusion sociale, et nul ne se gêne pour le signifier aux premier-e-s concerné-e-s (HONG FINCHER, 2014).

Passer de l'observation d'un phénomène social à la caractérisation d'un mode de structuration politique ne va pas nécessairement de soi. Mais c'est le meilleur moyen de signifier comment la présence ou l'absence d'une relation matrimoniale prend sens en Chine contemporaine, outrepassant largement la signification personnelle que pourrait avoir l'expérience du célibat. Le marquage social que construit le mariage en fournissant à un

228 Il existe en fait un autre cas proche, celui des pratiques de danse, d'exercices traditionnels, et de *yǎngshēng* qui ont lieu eux aussi dans les parcs (cf. GRAEZER BIDEAU, 2012 ; FARQUHAR & ZHANG, 2012). Contrairement à ce qu'une personne extérieure à la Chine pourrait imaginer, ces pratiques ne sont pas tolérées car elles seraient neutres ou sans enjeu. Ce sont en effet à partir de groupements publics du même type qu'a émergé dans les années 1980 et 1990 le mouvement sectaire du Falungong. De même peut-il en être des entraînements traditionnels de *taiji* et autre arts-martiaux, potentiellement pourvoyeurs de combattants pour le développement de mouvements de résistance ou de triades. Si ces mouvements sont aujourd'hui tolérés, s'imaginer qu'ils ne sont pas surveillés serait assurément totalement faux. Leur tolérance ne peut durer que tant qu'ils apparaissent comme faisant allégeance à la règle commune du Parti. Celui-ci cherche par ailleurs malgré tout à les réguler, en imposant progressivement des normes gestuelles aux danseurs.

individu des alliés supplémentaires et un nouveau rôle social de parent devient par voie de conséquence à la fois le moyen et la fin d'une réussite jugée à son aune. Similairement, passer de la simple évocation de "l'amour", en tant que sentiment et thème de discussion, à des formes de "politiques de l'amour", signifie indiquer que l'affection, les sentiments humains, et le mode d'établissement des relations relatives à ces engagements intimes deviennent en soi un enjeu et un mode de progression au cœur du monde social. Pour paraphraser Michel FOUCAULT (1976b), l'être humain apparait dans ces situations comme un animal dans la politique duquel sa vie d'être *affectif et social* est en question.

L'idée que ces réunions, et les stratégies et élaborations qu'elles donnent à voir comportent un caractère politique, et qu'elles doivent être envisagées sous cet angle, ne saurait cependant être considérée comme se justifiant elle-même (Elles seraient alors politiques simplement parce qu'elles ne seraient pas considérées comme telles). Ce sont les enjeux sociaux qui les sous-tendent, dont leur forme comme les échanges qui y ont lieu témoignent, qui les rendent politiques. En conclusion du troisième chapitre, je parlais de « diplomatique du *xiāngqīn* ». Et nul ne dénierait, il me semble, que la diplomatie relève de la politique, même si l'enjeu majeur de cette dernière est de désamorcer les conflits et que les échanges y sont généralement feutrés. Cette approche impose cependant d'accepter l'idée qu'il soit possible de questionner le domaine politique, en particulier dans une société non-démocratique comme celle de la République Populaire de Chine, ailleurs que dans des espaces qui se décriraient eux-mêmes comme tels. Dans le cadre d'une société où le conformisme[229] est élevé au rang d'objectif officiel par les vertus d'une rhétorique de « l'harmonie » omniprésente et assumée (WIELANDER, 2011), il faut à mon avis appréhender la question par d'autres registres que ceux du courage, de la lâcheté, ou même d'une simple "obéissance" supposément résignée de la population. Je crois possible de conduire cette opération en examinant à la fois fond et forme. C'est à dire en observant à la fois comment les corps s'organisent et se dispersent dans ces espaces sociaux qui se veulent "harmonieux", et les micro-politiques inter-individuelles que les choix personnels qui y sont opérés expriment. Le stratégique, ici, est politique. L'usage qu'il est fait de relations que l'on construit dans ces parcs n'a certes pas pour but le changement radical de la "cité". Mais la recherche d'assurances sur le futur, et l'optimisation par chacun de son potentiel individuel de réussite

229 cf. également YAN, 2009b : 275.

sociale, manifestent un engagement dans la cité. Et ce même si c'est pour tenter, par tous les moyens, de ne pas y paraître hors de la norme. Par ailleurs, cette participation a des conséquences potentiellement subversives qui ne peuvent être ignorées. C'est notamment le cas lorsque les parents prennent soudain conscience en y prenant part que le problème de leur enfant n'est pas personnel mais social. Enfin, la démarche suppose des formes de micro-politiques de l'intime conduites en toute conscience par exemple lorsqu'il devient nécessaire de formaliser des critères de choix, et donc d'élimination de certain-e-s candidat-e-s. Il est difficile d'échapper à la réflexivité en se confrontant à ces espaces. En bref, la posture que je propose d'adopter pourrait être incarnée dans l'idée que non seulement la politique trouve sa source dans l'espace « qui est entre-les-hommes [*in dem Zwischen-den-Menschen*] », pour reprendre une célèbre expression d'Hannah ARENDT (1995 [1993] : 42), mais plus encore que cet espace, son organisation et sa structuration sont une politique *sui generis*. Les aspects déterminant cette proxémique relèvent de politiques historiquement construites. Il est donc possible d'en repérer la trace à la manière dont ceux qui s'y tiennent y prennent place, et dans les stratégies explicites qu'ils élaborent pour affermir leur position dans leur environnement social, pour le maintenir ou l'élargir.

À cette aune, l'omniprésence dans ces réunions du vocabulaire de la conquête, de la domination, et de l'angoisse sont très révélatrices, puisqu'elles les inscrivent dans des jeux de rapports de forces au cœur des problématiques socio-économiques de la Chine contemporaine, plutôt que dans des pratiques intemporelles ou des simples rapports de personne à personne. C'est donc le moyen le plus simple que nous ayons à notre disposition pour essayer de cerner le *politique*, et même la forme guerrière de politique, qui s'engage à travers les ambitions au cœur des échanges cités tout au long de ce travail. En ce sens, la proposition d'Hannah ARENDT de penser l'humain comme possibilité d' « entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir », possibilité pourtant toujours « conditionnée », et dont les créations même participent de son conditionnement dès leur apparition dans le monde humain (ARENDT, 1961 [1958] : 43) garde toute sa puissance. Elle permet en effet d'articuler — peut-être mieux encore que l'habitus bourdieusien — les capacités d'initiatives des individus à la constante surdétermination des comportements que toute vie sociale engage.

Envisagées sous cet angle, ces réunions forment ce que je propose de désigner par l'expression d' "agora paradoxale", c'est à dire non pas un lieu où l'on débat de questions politiques, mais dont l'espace est entièrement saturé par des rapports politiques, qui y construisent les modalités de l'interaction, et qu'il participe à prolonger et entretenir. Si l'agora est, dans la cité grecque, le lieu où la politique qui s'invente par les discours qui y prennent corps, nous avons ici à l'inverse affaire à un lieu où le politique — en tant que débat — n'émerge jamais, et dont toute la politique consiste à ce qu'il ne puisse pas émerger, par les rapports de forces qui le permettent et qui y sont entretenus, reconduits, ou habilement nuancés par les uns et les autres. *L'agora paradoxale est le lieu symbolique de préservation, de maintien, d'entretien, et de redistribution des pouvoirs.* La politique s'y joue sur la forme, non pas par la participation au pouvoir, ni par la soumission à celui-ci, mais par sa pratique sociale quotidienne. Ce qui est en jeu est la pratique concrète d'un système politique. La pratique du *xiāngqīn* telle qu'elle s'observe dans ces parcs, mais aussi — au delà — dans tous les discours moraux et sentimentaux qui prétendent dire ce que devrait être la bonne manière de s'aimer, ne satisfait peut-être pas toujours ceux qui la font, mais l'ordre social qui fait qu'ils s'y rendent avec l'angoisse au ventre pour chercher une solution aux problèmes qu'ils rencontrent, dépasse l'opinion qu'ils peuvent s'en faire. Ceci ne fait pas d'eux les "agents" d'un système. Ils sont pleinement acteurs, mais — à l'image de LIU Ting, la marieuse de l'agence de *l'Humanité Aimante* qui recommandait à une cliente de choisir un époux de dix ans son aîné alors qu'elle venait de critiquer en privé devant moi le fait que de telles relations soient imposées aux femmes — ils incorporent les normes morales du contexte qu'ils contestent. Les acteurs peuvent alors se demander en conscience, à l'image de mon amie YAO Chan, s'ils ne risquent pas de « devenir pareils ». Si je parle des réunions de *xiāngqīn* en tant qu'agora paradoxale, c'est donc parce que chacun, en cherchant à y préserver comme il le peut ses chances pour l'avenir, le fait perdurer, et ce même s'ils subissent et se plaignent dans le même temps des conditions inégales et moralement insatisfaisantes qui y règnent.

Ce que les politiques de l'amour paraissent dès lors encadrer, c'est la manière dont les corps peuvent s'approcher les uns des autres, et s'attacher les uns aux autres, en régentant comment ceux-ci entrent en contact au cœur de cette agora paradoxale. Les plaisirs, l'affection, "l'amour", la distribution des corps dans l'espace, trouvent ainsi l'organisation qui les construit, les établit, et les distribuent, dans des choix quotidiens où goût et dégoût des

autres sont élaborés d'un même pas. *Cet « espace qui est entre-les-hommes », ces distances auxquelles les corps se maintiennent, sont une politique qui ne se parle pas, celle des sens, celle des affects, celle des corps*.

C) Repenser les sentiments en sciences sociales

Dans l'ensemble du présent travail, du premier chapitre sur la construction de l'amour comme enjeu politique à ce dernier sur l'importance des sentiments dans les controverses publiques autour de la moralité du *xiāngqīn*, l'enjeu sentimental et son ambivalence ont pesé sur ma problématique avec constance. Après cette traversée, et les critiques que j'ai parfois adressées à certaines approches courantes de cet aspect de la vie sociale, il est à présent temps d'essayer de tirer des premières conclusions de ce travail en éclairant comment ce que nous avons vu jusqu'ici pourrait permettre de repenser la présence des émotions et sentiments sur le terrain sociologique. Il s'agit en fait pour moi de voir comment il pourrait être possible de travailler moins *sur* les sentiments qu'*avec* ceux-ci.

Au cours de ce dernier chapitre, j'ai établi que les sentiments affectifs entre époux constituaient dans l'univers moral chinois contemporain une forme de "dignité" personnelle et sociale en même temps qu'une marque de distinction de soi. Un tel fait nous en apprend moins sur la distribution des sentiments conjugaux dans la population chinoise qu'il ne permet d'observer la distribution socialement différenciée d'un discours sur ceux-ci. Il est cependant essentiel de noter qu'écrire cela ne signifie pourtant pas faire passer ces sentiments pour du théâtre, contester leur sincérité, ni même leur valeur et leur portée sensible à l'échelle individuelle. Décrire l'insistance sur les sentiments comme un mode de distinction de soi et de différentiation sociale ne signifie en aucun cas mettre en cause le fait que ceux qui en parlent les ressentent. La "vérité" ou l' "authenticité" des sentiments, par définition difficiles à évaluer objectivement, mais auxquelles je préfère pour ma part donner crédit, ne sont pas ici l'enjeu. Plus opportune m'a semblé la possibilité d'examiner leurs effets, la manière dont les sentiments étaient vécus socialement, et ce qu'ils disaient et produisaient concrètement, cet ensemble que j'ai désigné comme étant leur "politique". Je crois en effet que nous avons grand intérêt à aller vers un examen des sentiments personnels qui prenne en compte leur détermination économique et sociale, sans pour autant tomber dans le piège de les y limiter,

en en faisant une lecture cynique. Avant de revenir plus en détails sur cet aspect et les éléments heuristiques que j'en tire, revenons en premier lieu sur quelques unes des approches rencontrées dans la littérature sociologique et anthropologique parmi les auteurs s'étant intéressés à ces sujets.

Spontanées, orientées ou produites ? Le flou des émotions

Jusqu'aux années 1970, durant lesquelles l'anthropologie et la sociologie des émotions leur ont redonné leurs lettres de noblesse, les assertions concernant les émotions dans des travaux de sciences sociales étaient rarement justifiées[230]. Et il faut souvent déduire indirectement les philosophies ou les théories des émotions qui les sous tendent des interprétations que donnent les auteurs. Un bon exemple est celui de FEI Xiaotong, qui parlait il y a soixante ans d'une « orientation des sentiments » (*gǎnqíng dìngxiàng* 感情定向) (FEI, 1998 [1948] : 43) dans la culture traditionnelle des campagnes, pour expliquer ce qu'il considérait comme étant une absence d'affection au sein des couples de Chine rurale, qui fonctionnaient à ses yeux selon le mode d'une organisation professionnelle. D'après lui, cette orientation était organisée pour renforcer les solidarités affectives au sein de chaque groupe sexué, et pour empêcher leur développement entre personnes de sexes opposés. Cette approche pose comme évidence que le développement des sentiments soit encouragé ou découragé par des institutions sociales et culturelles, ce qui ne va pas nécessairement de soi. L'approche psychanalytique, adoptée par d'autres auteurs, tels que Walter SLOTE (1998 : 46), y voit plutôt une force inhérente à la vie humaine, et lit l'action d'institutions culturelles comme le « confucianisme » comme une "répression" des sentiments — qui sont donc naturellement présents —, et non comme leur « orientation » — dont découle un processus de développement et de construction progressive. La différence sensible entre les deux approches est parfois ardue à évaluer, l'idée d'orientation n'étant pas non plus équivalente à celle d'une production extrinsèque ; elle suppose en effet l'existence intrinsèque d'un domaine sentimental, soumis aux aléas du malléage culturel. La distinction entre les deux positions est parfois impossible, comme dans le travail des POTTER, qui se réclament d'Arlie HOCHSCHILD,

230 Il existe bien entendu des exceptions notables, notamment du coté des approches mêlant anthropologie et psychanalyse, comme celle défendue par Georges DEVEREUX (1980 [1967]).

dont ils reprennent le vocabulaire, mais tout en parlant pour leur part d'une culture d'ignorance des sentiments et de répression de l'amour à l'échelle des campagnes chinoises.

Le concept proposé par Arlie HOCHSCHILD qu'ils reprennent, celui de "*feeling rules*" (cf. HOCHSCHILD, 1979 & 2012 [1983]) renvoie à des phénomènes de gestion du sensible dans le cadre professionnel d'une économie de services. Il inclut des dimensions de contrôle, d'imitation, et de production. Dans son travail, l'auteure examine la manière dont s'organisent des « systèmes d'émotions privés », dont la régulation serait assurée par de multiples mécanismes de mise en conformité des émotions individuelles aux émotions socialement attendues. Elle supposait également l'existence de régulations générales à l'échelle de cultures ou de religions entières — par exemple, la socialisation plus ou moins individuelle du rapport à dieu chez les protestants et les catholiques — justifiant des différences dans l'importance des modalités d'expression émotionnelles entre sociétés. Elle insistait enfin surtout sur l'existence de régulations différentes en fonction du genre et de la classe sociale. C'est l'usage générique qu'ont fait les POTTER de ce travail, en élargissant ces analyses de l'idée d'une régulation différentiée des émotions en fonction du milieu socioculturel et du genre à celle d'une opposition systémique d'une société à un sentiment comme « l'amour » ; c'est ce qui posait à mon avis problème, et qui leur a valu tant de critiques. Ils allaient en effet très au-delà des situations concrètes de gestion des émotions qu'Arlie HOCHSCHILD avait étudiée. Pour sa part, elle n'allait pas au delà de la présomption que différentes « règles » pouvaient exister en fonction des différents groupes sociaux (HOCHSCHILD, 2012 [1983] : 57).

L'historienne Haiyan LEE a choisi — dans sa « généalogie de l'amour » en Chine (2007) — de s'appuyer sur un autre concept, celui de « structures sentimentales », à partir desquelles elle assume l'idée d'une véritable production sociale des sentiments, et non simplement de leur gestion ou de leur orientation. Cette approche est basée sur le travail du théoricien marxiste anglais Raymond WILLIAMS. Celui-ci explique :

> « Nous parlons ici d'éléments d'impulsivité, de retenue, et de tonalité [qui sont] caractéristiques ; des éléments spécifiquement affectifs de la conscience et des relations personnelles : il ne s'agit pas [de concevoir] le sentiment [*feeling*] contre la pensée, mais la pensée en tant qu'elle est ressentie, et le sentiment en tant qu'il est pensé : la conscience pratique de ce qu'il se passe au moment présent, dans une continuité vivante et inter-relationnelle. Nous définissons donc

> ces éléments comme une "structure" : c'est-à-dire un ensemble, avec ses relations internes spécifiques, qui à la fois s'enchâssent et entrent en tension. Et en même temps, il s'agit d'un processus social toujours *en train de se faire*, souvent non-reconnu comme social mais pensé comme privé, idiosyncratique, et même [socialement] isolant, qui lorsqu'on l'analyse (mais rarement en dehors de ce cas) se révèle par ses caractéristiques en voie d'émergence, ses traits et liens dominants, et surtout à ses priorités propres » (WILLIAMS, 1977 : 132).

Cette analyse est exemplaire à bien des égards. D'abord parce que la « structure » n'y est jamais fixe mais y est toujours un processus historique en cours, ensuite par le caractère relationnel — et donc évolutif — accordé à celle-ci, et enfin parce qu'elle réfute les coupures arbitraires entre le social et l'intime, ou entre la pensée et la sensation. Sur ce plan, Raymond WILLIAMS anticipe les analyses ultérieures de Margaret LOCK et Nancy SCHEPER-HUGHES sur le « corps pensant » (1987), celles sur les « pensées corporelles » d'Andrew STRATHERN (2004 [1996]), comme les travaux de Thomas CSORDAS sur les subjectivités corporelles (1990, 1994). Pourquoi alors ne pas reprendre ce vocabulaire plutôt que de parler "politiques sentimentales" comme je le fais ? L'un des enjeux essentiels de cette inflexion du vocabulaire est à mes yeux d'affirmer que les politiques sentimentales ne relèvent pas de structures, et donc de penser la manière dont la stabilité supposée des formes sociales de l'échange affectif est moins le fait d'une institutionnalisation que de séries d'opérations continues sur un champ de luttes où se joue la préservation d'intérêts socialement différenciés, qu'ils soient individuels ou collectifs. Les politiques de l'amour observées tout au long de ce chapitre et des précédents sont d'une certaine façon toujours en train de se faire, et leur achèvement dans une structure — au niveau d'une société entière — n'advient jamais. Ceci n'enlève évidemment rien à la volonté d'individus ou de groupes sociaux qui y trouvent intérêt à ce qu'elles "fassent structure", et au fait que ceux-ci se mobilisent pour imprimer leur marque sur la manière dont les attachements interindividuels se construisent, en fonction d'un idéal ou de représentations concrètes de la société qu'ils souhaitent voir advenir. Ces aspects idéologiques ne sauraient cependant sortir du mouvement qui les caractérise pour connaitre un durcissement définitif. Car la construction de relations interpersonnelles ne peut jamais se faire à un niveau autre que celui auquel les individus établissent réellement leur relation. Aussi puissantes qu'elles soient, la reproduction et la reconduction des politiques de l'amour impliquent qu'elles soient expérimentées, c'est-à-dire ressenties au niveau personnel, et donc

potentiellement pensées et débattues. La seule chose qu'offrent sur ce plan les idéologies et les morales, ce sont des guides d'interprétation. Il n'est dès-lors pas étonnant que, lorsque l'on donne crédit à la variété des expériences individuelles plus qu'à de grandes idéologies, il y ait toujours du divers et du différent dans la place que les individus — quelle que soit leur société d'origine — donnent à leurs sentiments et à l'interprétation qu'ils en font. Si les politiques de l'amour peuvent donner lieu à structure, c'est bien seulement au niveau individuel, par la sédimentation progressive des habitudes du raisonnement personnel et de l'interprétation que chacun prête à ses propres sentiments et à ses sensations.

Surtout, toute politique sentimentale est légitimement contestée ou détournée par ceux au détriment desquels elle est établie. Telles ces jeunes femmes rurales jugées déloyales ou immorales parce qu'elles chercheraient à s'élever socialement par le mariage, et dont on craint qu'elles ne viennent mordre sur les platebandes de jeunes femmes mieux instruites en conquérant le cœur d'hommes qui ne leur sont pas destinés. Ou encore ces candidats aux émissions de télévision qui se présentent sous de fausses identités, et sont là pour faire leur seule promotion, à en croire le BCAN et les propos qui me sont tenus. Elles sont donc d'autant plus politiques qu'elles font l'objet d'encadrements et de répressions par ceux qui édifient codes réglementaires et régulations judiciaires. Que l'on parle de *structures of feelings* avec WILLIAMS, ou de *feeling rules* avec HOCHSCHILD, celles-ci sont en fait l'objet de luttes constantes. Cela ne signifie pas qu'elles ne connaissent aucune stabilité, mais leur stabilisation structurelle ne peut jamais être qu'un aboutissement provisoire, fragile, et au sein de groupes limités, de luttes de pouvoir en cours. Or, mon travail ne consiste pas à prendre pour argent comptant les différentes lectures qui me sont faites de la réinvention du *xiāngqīn*, dont une interprétation consisterait par exemple à croire que les parents orientaux seraient beaucoup plus responsables à l'égard de leurs enfants que leurs congénères occidentaux, mais à observer l'opération. L'institution en cours de formation de nouveaux lieux et modes de rencontres, les échanges virulents qu'elle fait naître, la promulgation de décrets de reprise en main des émissions télévisées jugées non conformes, c'est de cela que se composent les politiques sentimentales de la Chine contemporaine.

Se contenter d'en faire des structures culturelles ou politiques serait donc confondre des activités stratégiques construites dans un environnement contraint avec une philosophie culturelle prééminente ou une "mentalité". Il faut penser ici par delà les oppositions

sclérosantes de la contrainte et de la liberté pures. S'ils sont indéniablement stratèges, mes interlocuteurs le sont d'autant plus certainement qu'ils cherchent à tirer le meilleur des possibilités qui leur sont offertes, plus qu'à concevoir un monde idéal hors de portée. Dans cette lutte stratégique, l'idée d'une société « harmonieuse » à atteindre, proclamée par la propagande, est une arme de guerre. « L'harmonie, ça ne se décrète pas », m'avait dit à ce propos à Chengdu le médecin retraité dont je rencontrais régulièrement la famille, et dont la finesse et la culture m'ont souvent frappé[231]. Si, dès lors, les politiques de l'amour dont je parle "conditionnent" le raisonnement, c'est au sens d'ARENDT, c'est-à-dire par un conditionnement qui précède moins le choix individuel qu'il n'est co-produit par celui-ci. Il est le fait d'un sujet stratégique qui tire le meilleur parti possible de son environnement, et qui participe à co-produire l'environnement qui le détermine immédiatement.

Du politique dans le sensible

On ne peut penser la dimension politique des sentiments ni leurs effets en termes de politiques sentimentales et ignorer quelques figures historiques bien connues. Carl SCHMITT, lorsqu'il décrit le principe fondamental de distinction inhérent au domaine politique comme étant la discrimination de l'ami et de l'ennemi (1992 [1963] : 64), fournit un premier exemple. Amitié et inimitié se fondent chez lui dialectiquement l'une dans l'autre. Le sentiment de proximité et celui de la distance, la solidarité confraternelle et la concurrence inamicale s'établissent mutuellement. Au cœur du politique se situerait une force sentimentale d'apprentissage de l'amour et de la haine à l'égard d'Autres construits et identifiés comme externes au nom de motifs politiques. La « vie nue » examinée par Giorgio AGAMBEN joue un rôle proche et pourtant assez différent que cet Autre sur la haine duquel s'appuie l'amour des siens. L'*homo sacer* n'est pas l'ennemi que l'on peut tuer par mépris ou par haine, le tuer n'est pas un meurtre et il n'est plus véritablement un être. Placé hors du domaine de la vie commune, sa vie nue fonde le pouvoir en marquant l'écart entre ceux qui sont dedans et ceux qui ne sont nulle part, l'exigence fondamentale faite à tous d'ignorer la qualité humaine de

231 Cet homme issu d'une famille bourgeoise pékinoise ruinée et évincée de toutes propriétés par la révolution communiste, avait fait des études aux États-Unis dans sa jeunesse, et vécu ensuite très chichement tout au long de sa carrière de médecin après son retour en Chine. Installé au moment où je fais sa connaissance dans des conditions extrêmement modestes avec sa famille à Chengdu, il avait assurément suffisamment fait l'expérience des aléas de la vie sociale et politique du régime chinois pour pouvoir procéder à des évaluations éclairées des mots d'ordre du régime.

cette vie humaine, placée à la marge d'une humanité sociale qu'elle fonde en en étant exclue, et dont elle trace ainsi le contour. À l'évidence, on pourrait appliquer cette analyse à mon propre terrain, en particulier lorsque ceux « qui travaillent le week-end » ou ceux qui ont une maladie mentale ne sont même pas considérés comme des partenaires potentiels. Cette exclusion de certains candidats potentiels au mariage ne peut cependant pas résumer l'ensemble du phénomène, puisque c'est surtout de négociations et d'évaluations (ce que j'appelais au troisième chapitre une "diplomatique") qu'il est question, et qu'on ne négocie rien avec des individus exclus d'entrée de jeu de tout échange. Cette formulation du problème ne rendrait pas compte des nuances affectives par lesquelles passent ces familles, même s'il permet assurément d'en penser les contours. À l'opposé du champ de ceux qui sont exclus de l'échange, il faut aussi faire place dans notre raisonnement aux solidarités affectives exprimées par les parents pour leurs enfants, et réciproquement, sans en faire le simple signe d'une aliénation étatique. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah ARENDT décrivait la « charité » comme étant le « principe politique chrétien » (1983 [1961] : 93). À cette forme de bienveillance adressée à un "prochain" aimé au nom d'un devoir moral qui fonde d'après elle un ordre politique pourrait tout aussi bien répondre, dans les sociétés dites "confucéennes" cet autre principe politique que l'on a voulu voir dans le ressort collectif de la "piété filiale". Que ces relations fondent un ordre politique est indéniable, nous aurions pourtant tord d'y lire du cynisme.

Pour échapper à la vision traditionnellement essentialiste des émotions, Lila ABU-LUGHOD et Catherine A. LUTZ observaient dans un texte de 1990 l'existence de trois « stratégies alternatives » : 1) la relativisation des émotions, en fonction des ressorts culturels qui les fondent de manières spécifiques ; 2) leur historisation, dont elles notaient que le recours à une généalogie de type foucaldienne était sans doute la possibilité la plus prometteuse ; 3) l'étude de leur « socialité », notamment par le recours à l'analyse des « discours », là aussi foucaldiens, et des « idéologies » en fonction desquelles elles s'organisent. C'était alors la piste qu'elles choisissaient de suivre en cherchant à penser les « émotions en tant que pratique discursive » (ABU-LUGHOD & LUTZ, 1990 : 10).

Lila ABU-LUGHOD, dans un autre chapitre du même ouvrage, notait que le fait de chercher le lien entre la structure du monde social et les sentiments ne suffisait pas, car il

engageait le risque majeur de voir revenir l'étude des mentalités nationales. Un risque dont nous nous approchons dangereusement si nous réduisons l'organisation du "monde sinisé" à la "piété filiale" ou au "confucianisme". Selon elle, ce risque :

> « ne peut être évité que si la société n'est pas conceptualisée comme un bloc unitaire mais comme composée d'individus et de groupes aux intérêts concurrents, engagés dans des relations de pouvoirs, et si les politiques ne sont pas réifiées en constitution [if politics is not reified in the notion of a *polity*] » (ABU-LUGHOD, 1990 : 27).

Pour approfondir l'analyse, il faut pour elle, non pas enrichir notre concept de culture à partir de l'étude des émotions, mais l'attaquer frontalement en appuyant sur la question de l'action et des discours *sociaux*. Là encore, il s'agit de s'intéresser à la pratique discursive des émotions, plutôt qu'à leur substance, fût-elle relativisée et culturelle ; en examinant, par exemple :

> « la relation entre les émotions, la vie sociale et le pouvoir […] en notant les fonctions idéologiques de l'attribution d'émotions (par le marquage des femmes, des enfants, des primitifs, ou des classes populaires comme émotives « qui servent à justifier l'exclusion de ces individus des positions de pouvoir et de responsabilité »)232, ou en regardant les contextes sociaux concrets au sein desquels ces discours émotionnels se déploient. Il s'agit d'étudier alors les façons dont les discours émotionnels sont utilisés, de se concentrer sur leur pratique plus que sur leur signification » (ABU-LUGHOD, 1990 : 28).

Une fois réintégrés à un domaine politique qui ne se referme pas sur lui-même, les sentiments gagnent l'intelligibilité de leur contexte, tout en permettant de sortir définitivement des analyses essentialisantes. C'est la tâche à laquelle je me suis attelé dans cette étude, en examinant comment les discours sur la nécessité d'une plus grande attention portée aux sentiments fondaient un ordre social.

Ces sentiments ne sont pourtant, bien entendu, pas pur discours. C'est même là que réside le cœur de leur puissance d'activation sociale. Ils forment la « chair des sociétés » (Fassin D, 2006 : 300) et donner crédit à leur caractère sensible nous est donc

---

232 On note par ailleurs que ces discours construisent la figure de l'émotion comme une forme de non-contrôle de soi, supposément contraire à la sensibilité maîtrisée qui caractériserait les élites.

indispensable. Quelle valeur faut-il dès lors attribuer aux affects rencontrés ou évoqués sur le terrain, si la question n'est pas celle de leur "vérité" ? J'ai tendu, tout au long des chapitres précédents, à rendre compte des sentiments que j'avais perçus durant le travail de recherche de terrain. Ce faisant, je m'inscris dans un courant de recherches anthropologiques contemporaines pour lesquelles l'affect est central. L'anthropologue indienne Veena DAS, par exemple, fait le choix dans son travail, de conférer une valeur heuristique à la peine et aux sentiments qui lui sont livrés par les récits qu'elle reçoit sur le terrain et dont elle rend compte. Elle les utilise alors, à son tour, pour interpeller ses lecteurs et convoquer chez eux des émotions d'ordre empathique, dont la charge affective va permettre de partager un sens, qui parait parfois presque plus physique que d'ordre réflexif. Dans *Life and Words*, elle observe :

> « Si je ne peux pas prétendre connaître la peine de l'autre […] comment me rattacher à cette peine ? La non-existence d'une langue établie de la peine est peut-être symptomatique du fait que je ne peux pas séparer ma peine de la manière dont je l'exprime — une autre façon de le dire serait que l'expression de ma peine vous contraint de manières singulières — vous n'êtes pas libres de me croire ou de ne pas me croire — notre futur est en jeu » (DAS, 2007 : 39).

Elle y revient à nouveau plus loin :

> « dénier l'expression de sa douleur à une personne n'est pas une faillite intellectuelle, c'est une faillite spirituelle — le futur entre nous est en jeu » (DAS, 2007 : 90).

La répétition n'est pas neutre, tant s'en faut. Elle est chargée de l'affectivité de la plume de l'auteure. Elle enrichit également la lecture de son texte, qui opère ainsi son objectif, en touchant directement son lecteur par cette injonction répétée. La transmission émotionnelle alors opérée, et la charge morale qui y est associée sont palpables. L'émotion du survivant transmise à l'ethnographe témoin qui transmet à son tour. Le sentiment est "compris" par sensation. Veena DAS offre par ce "passage" une figure proche d'une hypotypose. La compréhension transmise et les émotions qu'elle transfère débordent les mots eux-mêmes. Si les sentiments des personnes rencontrées sur le terrain comme ceux de l'anthropologue peuvent à juste titre engager le questionnement scientifique, cette interrogation ne saurait porter sur leur authenticité, dont l'évidence prévaut au raisonnement.

Il *faut* questionner les sentiments, il *faut* en penser les effets et les usages, et il *faut,* sans aucun doute possible, le faire sans leur dénier leur sincérité ni les réduire à la conséquence mécanique d'autre chose. *Il faut les "croire"*, il faut "croire" ces parents en souffrance et leurs enfants angoissés, même s'ils sont loin d'être les plus mal-lotis de leur société, et même si leur discours rejette au loin tous ceux qui pourraient les entrainer avec eux dans l'abîme de misère d'une société sans garantie ni solidarité. Il faut les croire car ce n'est pas leur seul futur qui est en jeu, mais le nôtre avec eux. Par l'intercompréhension que nous serons capables de développer ou non. Parce que les sentiments de nos contemporains, avec qui nous coexistons, ou que nous rencontrons,— comme ici, sur le terrain chinois — ne sont pas détachables d'histoires qu'eux comme nous avons incorporées, et que nos capacités à nous comprendre demain dépendent aussi de nos capacités à prendre en compte la valeur de sentiments d'ores et déjà inscrits dans les "conditions" de nos existences respectives. Par ces sentiments se trouvent engagés les normes de nos méjugements réciproques, et le risque trop grave que ceux-ci servent de base à la discrimination entre "l'ami" et "l'ennemi". Si les parents des classes moyennes de Chine ont peur du futur, il y a peu de chances que nous ne soyons pas concernés.

De fait, les émotions que certains de ces parents ont eu la générosité de partager avec moi sur ce terrain sont à la fois une force et une chance. « Les affects construisent des points communs entre sujets », écrivait Antonio NEGRI il y a une quinzaine d'années (1999 : 85). Ceux qui, sur ce terrain, ont voulu se servir de moi, ne sont pas moins importants que ceux qui ont voulu me transmettre leurs angoisses. C'étaient d'ailleurs souvent les mêmes. Dans un cas comme dans l'autre, ils ont partagé avec moi une dimension essentielle de leur expérience. Repenser les sentiments, c'est ainsi penser ensemble leurs usages et leur construction, mais aussi prendre en compte des conflits ressentis par leurs protagonistes comme affectant profondément tout leur être.

Penser l'échelle affective

Dans son analyse précédemment citée, Veena DAS s'appuyait sur une figure centrale de la philosophie morale contemporaine, celle de Martha NUSSBAUM, qui analyse les émotions en tant que jugement. Pour celle-ci, les émotions ne sont pas réductibles à des « mouvements irréfléchis [*non-reasoning movements*] », mais sont l'expression d'un jugement, dont

l'examen critique implique de prendre en compte leurs dimensions biographiques (NUSSBAUM, 2001). Les sentiments ne peuvent donc être une simple matière que le terrain permettrait de collecter, ils sont des événements advenant dans des situations inter-individuelles, qui impliquent l'engagement personnel dans un moment et dans un lieu qui leur octroient également des caractéristiques uniques. « L'amour est un événement politique » écrivait encore Elisabeth POVINELLI (2006 : 175). Il l'est, car il transforme la nature des relations entre sujets, et parce que les émotions ne sont jamais neutres. Elles éreintent. Elles sont le corps, au sens strict, de la morale. Si l'analyse des faits moraux a parfois été envisagée par le spectre d'une « raison pure », pour reprendre l'expression d'Emmanuel KANT, les sentiments moraux, eux, interdisent de suivre cette voie : ils sont toujours un rappel au corps, à ses humeurs, ses malheurs et ses joies.

L'ensemble de ces éléments me conduit à défendre une méthode qui assume la dimension *affectée* du terrain de recherche. Une approche qui ne résiste pas à la contamination émotionnelle qu'y induisent — volontairement ou non — les personnes rencontrées. La portée de cette tension affective est un élément essentiel ; elle donne à la réalité de notre participation quotidienne à la vie sociale que nous étudions ses dimensions les plus crucialement heuristiques, celles incorporées au fil de notre co-présence. Cette position n'implique pas de défendre une vision essentiellement subjective de l'approche scientifique. Rendre compte de cette échelle affective de la vie commune est au contraire un élément essentiel de l'objectivité, signifiant que nous n'en éliminons pas la vie en tant que telle. Cette échelle affective du terrain ne saurait évidemment se suffire à elle-même. Et je crois l'avoir montré en multipliant dans cette recherche à la fois les points de vue, les analyses critiques, et la mise en perspective de l'expérience et des données sociologiques mesurables. Il s'agissait pour moi d'entrainer mon lecteur dans les soubresauts émotionnels de mon terrain sans l'y perdre ou m'y complaire. Que ceux-ci soient essentiels n'en fait pas l'unique *vérité* valide. Mais la prise en compte de l'échelle affective du terrain, de son intensité parfois difficilement supportable, comme de son épuisante épaisseur, devraient nous prémunir d'analyses sociologiques froides qui déploient l'analyse théorique à l'échelle continentale, et dissolvent ainsi la complexité du réel derrière des catégories conceptuelles générales. Cette *échelle affective* — celle des tensions de la vie même — n'est pourtant ni la seule valide, ni la seule

féconde, ni en soi suffisante. Son caractère incontournable implique simplement que nous tâchions de la prendre au sérieux et de la rendre pensable, pour qu'avec la théorie et l'éloignement, avec le processus d'écriture et la distance, les taches que laisse l'expérience ne disparaissent pas.

CONCLUSION : POLITIQUE ET SENTIMENTS

Divisé en trois grandes parties, ce dernier chapitre — dont j'avais indiqué qu'il offrirait un affinement progressif du raisonnement commencé au chapitre précédent — se donnait pour objet de cerner la dimension politique de l'importance accordée aux sentiments en Chine. Il se termine par une proposition de travail pour explorer les domaines affectifs de la vie sociale, sans renoncer ni à leur analyse critique ni à leur prêter crédit. Auparavant, j'avais étayé mon raisonnement en rendant compte des tensions que suscite le sujet dans les débats moraux observables tant sur des plans intimes que sur la scène publique. Ma volonté de ne pas privilégier une dimension par rapport à une autre et de penser ensemble le public et l'intime s'est exprimée dans le choix des documents mobilisés, d'une lettre privée à un édit de régulation d'émissions télévisées, comme au long des analyses, dans lesquelles j'ai alterné constamment les niveaux d'approche. Le but recherché, et j'ose l'espérer, atteint, était de faire vivre au lecteur, de l'intérieur, l'articulation entre les multiples dimensions de ce débat, tel que je l'avais observé, entendu et ressenti.

La lettre personnelle d'une amie a ouvert ma première partie, servant de déclencheur. Elle y exprimait son inquiétude quant au développement des relations de couple dans son pays, et affirmait le rejet — finalement banal — des pratiques du *xiāngqīn* et de leur utilitarisme apparent. Suivant cette logique, j'ai ensuite pris l'élément sentimental — pensé comme la clé d'un régime de distinction sociale — comme élément central de mon analyse des transformations actuelles du *xiāngqīn*. Revenant sur les moqueries et les discours disqualifiants que j'avais constamment observés à propos des — pourtant très banales — pratiques d'intermédiation, j'ai donné sens à cette dynamique ironique. Je l'ai pensée comme un ensemble moral cohérent, relevant sa trace partout où elle se laissait lire. Un scandale à propos d'émissions de rencontres très à la mode a fournit un parfait objet d'observation, et m'a permis de repérer les grandes tendances d'un discours repris largement, des intellectuels aux

institutions étatiques officielles, sans oublier les autres participants eux-mêmes, concernés au premier chef. La condamnation morale du *xiāngqīn* portée par ces critiques nous a aidée à cerner le déploiement d'une transformation du régime de moralité dominant en Chine, et son lien à l'enrichissement accéléré d'une partie de la population, désormais en quête de modes de distinction et de justification de soi pour sécuriser la nouvelle prospérité sociale dont ils bénéficient. Là encore, énoncer la manière dont une forme de ligne morale s'établit n'implique pas de ma part de prendre position dans ces débats, pour ou contre les pratiques qu'ils dénoncent. Mais c'est observer comment un regard sélectif sur celles-ci se construit. De véritables politiques de moralité publique sont ainsi lisibles dans la reprise en main par l'État de ces émissions de rencontres, et celles-ci dénoncent surtout la manière dont des personnes moins privilégiées pourraient prétendre importer leur vocabulaire dans l'espace public, ou s'émanciper de leur condition sociale. Cette moralisation "utile" traduit une transition en cours, dans laquelle peut également se lire la volonté d'individualiser les sujets chinois, en leur imposant l'intériorisation de nouvelles contraintes. Sur ce plan, j'ai démontré que cette disjonction morale était appliquée en conscience, la pratique du *xiāngqīn* elle-même la supposant par défaut.

La seconde partie du chapitre examinait précisément cet aspect théorique, essentiel dans une société à propos de laquelle on a longtemps questionné la place de l'individu, comme le montraient les études rappelées au chapitre précédent sur la place des réseaux sociaux. J'ai rendu compte de cette perception complexe de la Chine comme « poignée de sable », et j'ai soulevé ses contradictions, en montrant comment on reprochait aux nouvelles générations autant leur timidité que leur autonomie excessive. L'alimentation continue de ce discours démontre la prolongation de débats nationaux, et souvent nationalistes, appelant constamment à construire de nouveaux individus chinois pour renforcer la communauté nationale. Ainsi se voit établie la possibilité même des pratiques sociales du *xiāngqīn*, que l'on justifie et rend possibles par l'encadrement rigide des manières légitimes à adopter pour devenir un adulte et se trouver un-e partenaire. De là vient que les jeunes Chinois, pris au piège entre retenue excessive et individualisme, ne semblent-ils jamais être des individus de la façon qui "conviendrait". Cette construction culpabilisante de la place des jeunes adultes structure en fait toute la pratique, en encadrant strictement les sentiments personnels et les modes par lesquels les relations peuvent s'établir. À ces pratiques sont d'ailleurs associées des formes de

fierté culturelle et de patriotisme, qui masquent la distinction sociale qui est pourtant leur enjeu principal. La sensibilité personnelle, pensée comme un capital moral et culturel, façonne de nouveaux sujets sociaux, distincts de leurs comparses moins privilégiés. Je montre cependant que cette dynamique, observée en Europe par Norbert ELIAS ou Pierre BOURDIEU, est moins un enjeu final que le rouage d'une dynamique en cours. Ses acteurs — qui ne sont pas les plus privilégiés du système, même s'ils sont relativement protégés — cherchent surtout le moyen de se prémunir d'un avenir incertain. Les "politiques sentimentales" ne se contentent pas d'avoir pour enjeu des sentiments, elles en sont porteuses, et ceux-ci sont moins leur objet que leur vecteur d'action. L'ironie socialement située consistant à moquer la mesquinerie des moins privilégiés, le fait d'appeler les uns et les autres à parler moins d'argent que d'amour, sont les reflets de ce remodelage du sujet chinois.

Ma troisième partie a été centrée sur l'examen de cette dynamique et sur les meilleurs moyens de la cerner et d'en rendre compte. M'attachant à démontrer le sens politique de cette importance accordée aux sentiments, j'ai d'abord rappelé à quoi s'ancraient les angoisses sociales rencontrées tout au long de notre parcours dans l'univers du *xiāngqīn* : des choix historiques gouvernementaux, en termes d'économie et de gestion de la population. Les sacrifices consentis par ces nouvelles générations de parents pour leur unique enfant furent souvent gigantesques, sans pourtant que la vie qui s'annonce à présent n'en porte nécessairement les fruits, le moindre défaut ou faux pas pouvant précipiter leur famille entière dans des conditions de vie abaissées et entraîner des difficultés dont l'imagination les terrifient. Le mariage représente alors l'aboutissement de l'éducation, la concrétisation d'années d'efforts, le passage de relais durant lequel une erreur de parcours — à ce stade ultime — coûterait trop cher à tous. Les choix qu'enclenchent cette angoisse ont cependant un envers. Écarter les "risques" signifie avant tout se mettre dans une situation de méfiance permanente inconfortable, et implique d'éliminer a priori l'essentiel des interlocuteurs potentiels, dès lors qu'ils sont à première vue dépourvus de garanties suffisantes. Cette exclusion du risque implique un processus de gentrification sociale, et une politique de discrimination conduite à l'échelle individuelle, mais qui est en même temps justifiée en permanence par une propagande étatique qui insiste continuellement sur la nécessaire élévation du niveau de « qualité » des citoyens chinois. Donner à cette discrimination de survie l'apparence du consensus est le meilleur moyen de procéder à l'écartement de ceux

pour qui la crainte de l'avenir est trop brûlante pour qu'ils puissent donner le change lors de leur recherche d'un conjoint pour leur enfant en conservant toujours flegme et parfaite maîtrise de soi. Dans le même temps, il faut souligner un renversement essentiel et spécifique à la situation politique et historique de la Chine : tout ce qui est politique étant tabou, la politisation historique des questions amoureuses garantit leur neutralisation. Les réunions de *xiāngqīn* apparaissent alors pour ce qu'elles sont, un espace de pratique politique silencieuse, dont le conformisme imposé à tous par la nécessité d'assurer son propre avenir et celui de ses plus proches fait une forme d'agora paradoxale, saturée par l'histoire des dernières décennies, et où est régentée jusqu'à l'approche par laquelle on se jauge, se juge, s'évalue, ou s'apprécie. Cette pratique corporelle du politique, qui organise l'« espace qui est entre-les-hommes », selon l'expression d'Hannah ARENDT, est incarnée dans les émotions et dans les sentiments qui en sont, pour cette raison, la dimension la plus normée et la plus sujette à controverse.

Il était donc essentiel de consacrer une énergie nouvelle à penser ces émotions, à redonner leur place à ces sentiments trop longtemps, et à tort, tenus à l'écart du raisonnement, et à montrer ce qu'ils expriment de la situation contemporaine et des frustrations au cœur de la société chinoise. On ne pouvait ignorer leur fonction sociale ni le caractère heuristique de leur ambivalence. C'est ce que j'ai proposé pour terminer en aboutissant à une conceptualisation de la méthodologie que la confrontation à ces rapports sociaux, à la fois très consensuels et occasionnellement très extrêmes, m'avait imposée. La saisie de cette échelle affective de la vie commune est essentielle, non pas parce qu'elle dirait l'unique vérité de la teneur des pratiques du *xiāngqīn*, mais parce qu'elle en forme la fibre, et qu'il n'aurait été possible ni de comprendre le phénomène de discrimination sociale et morale en cours, ni de rendre justice aux personnes rencontrées, en écartant ce que leur sensibilité dévoilait mieux qu'aucun discours n'aurait su le faire.

Conclusion générale

Une histoire « de billets, de bagnoles et d'appartements » ?

> « En conclusion, laissez-moi redire que le relativisme tel qu'il est présenté ici ne s'intéresse pas aux concepts […], mais aux relations humaines. Il traite des problèmes qui surgissent quand différentes cultures, ou des individus avec différentes habitudes et différents goûts, se heurtent. »
>
> Paul FEYERABEND,
> *Adieu la raison*, 1998 [1987] : 101

> « Il ne faut pas souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y'a t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?) Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous groupes et de la société. Cette morale est éternelle ; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins élevées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc. Nous ne parlons même plus en termes de droit, nous parlons d'hommes et de groupes d'hommes parce que ce sont eux, c'est la société, ce sont des sentiments d'hommes en esprit, en chair et en os, qui agissent de tous temps et ont agi partout. »
>
> Marcel MAUSS,
> *Essai sur le don*, 1923 : 263-264.

Par une chaude après-midi de mai 2010, à l'abri des tonnelles d'un parc de Chengdu, j'avais pris part à une énième réunion de *xiāngqīn* ; celle-ci était dédiée à des personnes divorcées de plus de quarante ans, qui se réunissaient autour de tables à thé dans un parc plutôt calme de l'ouest de la ville. À mon arrivée, une dame à qui on avait expliqué ma recherche m'avait glissé d'un air catégorique que la question du mariage en Chine se réduisait

à une histoire « de billets, de bagnoles et d'appartements ! » (票子，车子，房子！), sur un ton aussi définitif qu'indigné. La semaine précédente, à un thé dansant d'un club de célibataires et de divorcés du quartier réservé au même public, une autre dame m'avait dit à peu près la même chose, en soulignant que malheureusement, en Chine, les sentiments comptaient bien peu, et qu'elle n'avait pas l'impression que cela soit en train de changer. Immédiatement cependant, cette fois là, d'autres personnes s'étaient récriées « Si, si, quand même, ça change, ça s'est ouvert… », ou encore « Ça dépend des personnes… ». Quoi qu'il en soit, tout le monde parmi ces personnes plus âgées me souligna la complexité des rencontres, même pour eux, pour lesquels les enjeux matériels auraient pu initialement paraître moins angoissants. Durant l'après-midi, une professeure de danse d'une cinquantaine d'années, divorcée depuis près de vingt ans, m'avait confié la difficulté à les faire aboutir. « Chacun arrive avec sa situation, son histoire, et ses problèmes… Le mot "amour" déjà, il est impossible d'en trouver une définition commune. Demande-le à différentes personnes. Il n'y en a pas deux qui lui donneront le même sens. Sur cette terre, chacun a sa propre définition pour ce mot. Chacun le regarde de son point de vue. C'est très compliqué… » Cette même femme m'avait confié sans fausse pudeur son histoire douloureuse, en masquant d'une main tendue devant son visage tout au long de son récit quelques larmes qu'elle ne parvenait pas à retenir, disant simplement en conclusion de son ancien mari que « ce que son éducation et ses blessures ont fait de lui ne lui ont pas permis d'assumer ses responsabilités », et d'elle-même qu'elle était au moins fière « d'avoir réussie sa vie de mère », à défaut de celle de femme... La réunion était organisée par un monsieur très sympathique et souriant de soixante-dix ans répondant au nom de TANG, dont les amusantes lunettes rondes suspendues à son nez ne tenaient que par un bout de scotch. Celui-ci jouait les intermédiaires dans la réunion pour tout le monde, me disant cependant clairement que le taux de réussite était très faible, car il y avait trop de critères personnels à prendre en compte, mais que tout le monde pouvait au moins y passer un bon moment ensemble. « Quand quelqu'un trouve une personne qui lui plait, en général, il ne va pas directement le lui dire. Il me le dit à moi, et je vais la voir [en son nom]. Ensuite, ils se mettent à part et bavardent pour faire mieux connaissance. Si ça marche, alors c'est super, ils peuvent partir ensemble et c'est réussi, mais ça arrive très peu… »

Ce récit d'une rencontre avec un groupe de divorcés qui partagent avec leurs cadets la difficile recherche d'une personne avec laquelle passer leur vie résonne comme un étonnant écho à ce que me disaient les plus jeunes, lorsqu'ils s'inquiétaient de la pression pesant sur leurs épaules, et dont les témoignages répétés m'avaient poussé vers ce sujet de recherche. Eux aussi passent par un intermédiaire, eux aussi réprouvent l'importance exagérée qui serait accordée aux aspects matériels dans leur pays, eux aussi se demandent s'il serait possible de s'accorder sur une définition de l'amour… Et finalement, d'amour, il est ici question tout le temps, et toujours pour dire qu'il n'y en a pas assez. Ce qui est une manière comme une autre d'en parler constamment. Pour montrer la présence de ce sentiment, j'aurais pu faire bien d'autres récits : ceux d'amis retenant à peine leurs larmes en me parlant de leurs peines de cœur ; les poèmes que des amoureux enflammés s'étaient échangés par messages au début de leur histoire et que la jeune femme m'a fait suivre plus tard par email et par texto ; cet homme me faisant part de la timidité qui l'avait saisi tout entier alors qu'il aurait souhaité évoquer ses sentiments à la personne qu'il aimait ; la peine de cet autre ami car la famille de son amoureuse lui avait demandé de le quitter car il était d'origine trop modeste… Je n'ai pas non plus parlé de ces visages qui rougissent, ou de ces mains qui tremblent, sous le coup des émotions que mes interlocuteurs avaient la gentillesse de me confier, ou de leurs récits enthousiastes d'une nouvelle rencontre. Ni encore de tous ceux et de toutes celles qui m'ont avoué, d'une manière symptomatique, combien les sentiments leur faisaient peur. Ces récits appartenaient plutôt à la première ethnographie, que j'ai écartée pour approfondir le thème du *xiāngqīn*, mais dans laquelle la présente recherche puisait bien ses racines. Ne pouvant tout étreindre, j'ai resserré et circonscris mon travail à la question de l'intermédiation et des enjeux qui l'encadrent. Je me suis concentré sur l'élaboration historique d'un phénomène collectif, des discours qui lui sont associés, sous la forme d'une institution anthropologique renouvelée, et du questionnement sur les sentiments qui l'a bâti. Une problématisation aux effets et aux enjeux politiques issus de questionnements historiques déjà vieux d'un siècle. Mais il faudrait sans doute être d'une naïveté considérable pour considérer que le fait qu'on passe son temps à parler d'amour pour regretter sa rareté, et à insister sur son importance, prouverait en effet que l'amour n'existe pas dans ce pays et que les Chinois n'en connaissent ni véritablement l'idée ni la pratique, car leur culture s'y oppose fondamentalement. « L'amour romantique est important pour les villageois de Kutali ; le dénier signifie dénier

leur humanité », écrivait Robert DE MUNCK à propos du village sri lankais sur lequel il travaillait (DE MUNCK, 1996 : 708). Dans son travail sur le même thème en Chine, YAN Yunxiang le citait pour affirmer la même chose (YAN, 2003 : 85), et l'on comprend que je pourrais également le faire sans sourciller. Mais après le parcours que nous avons fait à travers ce travail, cette reprise de vocabulaires qui nous sont imposés ne fait plus vraiment sens. La question n'est pas, et ne peut pas être, ou plus en tous cas, de savoir s'il y a de l'amour en Chine. La réponse ne fait pas de doute. En Chine comme ailleurs, les gens qui vivent ensemble (parents, enfants, amis, ou conjoints), qui partagent les épreuves de la vie quotidienne, qui se côtoient, mangent ensemble ou dorment côte à côte, échangent constamment des gages d'affection que nous penserions chez nous comme de l'amour — dans toute la pluralité de ses sens — et qu'il n'y a aucune raison valable de nommer autrement simplement parce que leurs gestes et leurs mots pour le montrer diffèrent des nôtres. Mais lutter ainsi contre un a priori dépassé, c'est peut-être d'une certaine façon aussi se résoudre au piège de s'y soumettre et de le prolonger une fois encore au nom de l'indignation qu'il provoque légitimement. Or, comme la partition entre mariages arrangés et mariages d'amour, trop rigide et trop idéologique, la partition de l'amour et du non-amour est parfaitement dogmatique, et ne résout pas grand chose. La complexité de la vie sociale n'a que faire de ces bornes de papier, qu'elle ignore superbement. En Chine, on aime, on rêve, on s'enthousiasme, et on calcule, aussi. Comme ailleurs. Il faut sortir des carcans historiques qui imposent des vocabulaires, pensent, et posent des questions à notre place. Le problème n'est pas de distinguer les proportions dans lesquelles les mariages en Chine seraient des mariages individuels ou familiaux, ni des mariages d'intérêt ou des mariages d'amour. Ils sont inscrits dans la complexité de vies humaines prises dans des circonstances économiques difficiles et ils sont donc tout cela à la fois. Le problème, plus fondamental, est de se demander pourquoi ces enjeux ont une telle importance. Et les difficultés concrètes de la vie en Chine contemporaine que cela révèle.

L'exploration d'un phénomène social

Pour cela, le présent travail nous a conduit à faire la traversée singulière d'une dimension critique de la société chinoise contemporaine. Un fait social total qui, je l'espère, a

apporté un éclairage assez large sur un pan essentiel de la vie dans la Chine urbaine d'aujourd'hui. Reprenons à présent les grandes lignes du parcours suivi.

Dès l'introduction — et même avant celle-ci par la traduction d'un texte de blog d'un jeune homme désespéré de trouver une compagne — par les récits de réunions de rencontre, et par l'examen de l'évolution historique du terme *xiāngqīn* dans un dictionnaire de référence, j'ai proposé de penser les pratiques de l'intermédiation matrimoniale et les débats virulents qui l'entourent comme une loupe — parmi bien d'autres possibles — pour observer la vie en Chine aujourd'hui. Pas n'importe quelle Chine, celle des grands centres urbains au cœur des transformations économiques mises en place depuis trente ans, par une étude conduite au cœur de deux villes capitales qui, malgré la distance qui les sépare, sont connectées par les multiples circulations entre elles. Ce choix de thème de recherche me semble après coup s'être révélé particulièrement opportun pour examiner deux doubles dimensions anthropologiques d'une société en transformation qui se questionne beaucoup sur elle-même. D'une part, la relation compliquée qui lie les dimensions économiques et sentimentales de toute vie humaine. D'autre part, le lien entre tradition et modernité, des aspects identitaires que l'on mobilise lorsque l'on essaye de penser ensemble le passé, le présent et l'avenir. À travers ce thème, il était ainsi possible à la fois de chercher à comprendre le fonctionnement du marché matrimonial en Chine urbaine contemporaine, et d'observer autour de lui la formation de pratiques et de discours sur les affects, la morale, et le lien interindividuel autour duquel se bâtit le projet politique collectif de la vie en société.

D'emblée, j'ai inscrit ce phénomène dans une histoire politique et un réseau enchevêtré de controverses intellectuelles et scientifiques. Partant d'un questionnement sur l'inquiétude autour de la place de l'amour en Chine que j'observais, j'ai retracé le parcours de ce discours compliqué depuis le dix-neuvième siècle. Cela nous a permis de suivre trois pistes qui s'entrecroisent. En premier lieu, celle d'intellectuels et de scientifiques occidentaux qui, du missionnaire américain Arthur SMITH aux analyses des anthropologues POTTER ont fondé le système de leurs analyses sur cette idée. J'en ai souligné le retentissement très au delà, pour comprendre comment s'est construite une approche générale de la parenté et de l'union, dont les sentiments ont été écartés au préalable comme élément de l'analyse, notamment parce que l'une des sources théoriques les plus importantes de ce travail se trouvait chez Marcel GRANET, chez lequel l'exclusion d'emblée du critère sentimental de l'analyse structuraliste

trouve une première source. Son raisonnement trouvait lui-même son origine dans un débat sur la place de l'amour et du choix libre du conjoint dans la modernisation européenne, qui avait également joué un rôle crucial dans les justifications intellectuelles au colonialisme, en autorisant un partage intellectuel des populations : entre les aimantes et les autres. J'ai ensuite retracé l'étonnant parcours de cette analyse à travers une Asie orientale confrontée, à différents niveaux, à la dynamique coloniale, du Japon forcé à s'ouvrir par les Américains à la colonisation de la Corée par le même pays trente ans plus tard, de la Chine des comptoirs et des « traités inégaux » au Việt Nam colonisé par la France. Les intellectuels chinois de l'époque, et nombre des futurs dirigeants communistes, qui conduisent souvent leurs études au Japon ou en Europe, font alors de ce thème un enjeu essentiel. Il le restera jusqu'à aujourd'hui. L'interdiction de l'intermédiation matrimoniale, puis les revirements d'un État communiste finalement plus soucieux de contrôler les jeunes générations que de former des esprits trop indépendants, et l'étape de marchandisation générale actuelle, témoignent à l'extrême à la fois de l'importance de l'enjeu et d'un siècle de revirements durant lequel l'amour aura été un objet constant de luttes.

Pour examiner les répercussions contemporaines de cette histoire, je suis alors entré sur le lieu de recherche le plus significatif des changements intervenus depuis trente ans : celui des agences matrimoniales, qui n'ont donc pas disparues. J'ai retracé longuement l'origine que celles-ci se donnent ou qu'on leur attribue, et qui les inscrit de fait dans une tradition avec laquelle elles n'ont pourtant qu'une parenté relative : celle des *méirén*, une institution sociale imposée par l'État chinois archaïque pour contrôler les unions, et, par là, sa population, il y a plus de deux millénaires. Ce personnage historique incarne peut-être la première politique familiale de la Chine, quelques centaines d'années avant notre ère, et manifeste déjà l'importance de normaliser les mœurs populaires, par un mécanisme de contrôle et de régulation des sujets de l'empire. Rendue idéologiquement responsable de la difficile modernisation du pays au début du vingtième siècle, cette institution historique a été interdite dès l'arrivée au pouvoir des communistes ; mais elle a de fait par la suite été faiblement contrôlée, voire progressivement réappropriée par les institutions de la nouvelle Chine. Revenant à la période contemporaine, je présente alors l'agence de l'*Humanité Aimante* et son fonctionnement. J'en ai décrypté le discours, notamment commercial et publicitaire. J'ai rendu compte des modes de prospection des clients, ainsi que le mode opératoire de la

recherche du conjoint. J'ai examiné la représentation et l'usage qu'en ont les parents. J'établis ainsi comment se met en place une première forme de "paysage social" permettant de situer les partenaires potentiels à travers les critères de sélection du conjoint idéal ; mais aussi les débats que ceux-ci entraînent, la gêne autour des tarifs demandés par les marieuses, et l'incompréhension intergénérationnelle qui émerge parfois dans leurs discours — à propos de jeunes générations qui n'apparaissent elles jamais directement dans les agences. Pris entre une fonction sociale historique à laquelle elles se rattachent, celle des marieuses d'autrefois, et des logiques commerciales beaucoup plus contemporaines, les agences matrimoniales assurent ainsi une forme de médiation collective de problématiques réactualisées — entre changement d'époque et changement de génération — et marquent la transition d'un marché matrimonial très contrôlé à celle d'un marché néolibéral.

Sortir des agences matrimoniales nous a conduit directement au cœur d'une incarnation particulièrement transparente de ce marché : les réunions parentales. Ce phénomène au succès indéniable s'est propagé comme une trainée de poudre à travers le pays en quelques années sans qu'aucune personne ni organisme n'ait jamais pris en charge sa diffusion ni son organisation. C'est en fait largement autour de lui que gravitent tous les autres phénomènes du *xiāngqīn* contemporain. Il méritait une attention toute particulière. J'ai donc détaillé son "organisation" dépourvue de structure, son histoire, et les éléments qui le caractérisent. Avant de me plonger dans le problème qui préoccupe principalement les participants et détermine l'ensemble de la démarche : la reproduction, sociale comme biologique. Celle-ci fonde les normes qui conditionnent — avec une raideur certaine — l'ensemble des éléments de la recherche, et la logique de leur approche de l'homogamie matrimoniale, qui diffère selon le sexe de leur enfant Le sexe biologique, et en réalité avec lui les pesantes attentes qui y sont associées, détermine ainsi la place accordée à chacun. Il fonde l'inquiétude surprenante de parents de jeunes femmes désespérément à la recherche d'hommes à la hauteur de leurs attentes, dans un pays où c'est le manque statistique de femmes qui retient pourtant généralement l'attention. Cette observation permet de relever que ce marché, bien qu'en apparence totalement ouvert, est fondamentalement restreint à une portion très spécifique de la population : des classes moyennes et moyennes supérieures qui, à défaut d'être nécessairement très aisées, ont eu les moyens d'offrir à leur enfant des bases académiques et professionnelles considérées comme de qualité. Pourtant, celles-ci reposent sur des efforts et

des sacrifices terribles et ne sauraient garantir à elles seules la réussite, qui dépend aussi de la capacité à se marier "correctement" et à préparer l'avenir. Alors que l'âge de leurs ambitieux enfants progresse et devient une source d'inquiétude, les conflits dont j'ai été témoin dans les parcs trahissent l'accélération d'une compétition sociale qui déplaît explicitement à certains mais que d'autres assument, et à laquelle tous doivent faire face. La violence symbolique de certains des échanges dont j'ai rendu compte éclaire alors ce marché d'une lumière où enjeux sentimentaux, moraux, et économiques, se trouvent en permanence en butte, imposant à tous la conduite de ce que j'ai appelé une "diplomatique", qui implique qu'ils adoptent ces codes sans nécessairement en être dupes.

Après les agences matrimoniales et les parcs, où nous n'avions rencontré que des parents, il fallait renforcer notre compréhension du phénomène en croisant les perspectives. Je l'ai fait en suivant cette fois des jeunes gens. Pas n'importe lesquels, ceux qui se trouvaient — à l'exception du contre-exemple du policier, qui me paraissait très éclairant — en position soit de prendre eux-mêmes part à des réunions de *xiāngqīn*, soit d'y être représentés par des proches. La grande diversité des cas présentés permet d'observer l'influence des contraintes et des vocabulaires repérés au cours des chapitres précédents. Ils n'impliquent ni l'absence d'esprit critique, ni de réflexivité ni d'humour. Mais ils laissent également aux personnes rencontrées peu d'espace pour développer des perspectives vraiment ouvertes pour leur avenir. Les normes sociales prennent alors une dimension physique, elles deviennent réelles. Elles s'incarnent dans des choix matériels et elles ont des conséquences observables. Elles déterminent le fait qu'une forme de pragmatisme conformiste finisse souvent par l'emporter sur toute autre aspiration, aussi forte soit elle. Ceci ne signifie pas que les solutions pour résoudre le problème choisies par mes interlocuteurs sont uniformes, ni que certains ne parviennent pas à échapper à ces logiques. Mais chacun s'y trouve au minimum en butte à la confrontation entre des idéaux toujours très hauts — qu'ils portent sur les sentiments ou sur la réussite matérielle — et une réalité expéditive, dans laquelle l'angoisse de faire une erreur irréversible leur a apparemment retiré la possibilité — jusqu'à la date à laquelle je les rencontre — d'aboutir d'une façon satisfaisante à leurs yeux. L'idéal le plus visible, celui qui y domine tous les autres en déterminant leur aboutissement, est celui de la possession capitaliste. Et il serait pourtant faux d'y réduire toute la démarche et de prétendre qu'il suffit vraiment à accomplir tout le reste dans la Chine d'aujourd'hui, comme les discours généraux

récoltés le laissent parfois entendre. Dans les faits, ces jeunes gens en lutte pour leur survie sociale et pour préserver une forme d'estime d'eux-mêmes sont confrontés à un jugement social où tout le monde les voit chaque jour un peu plus comme un échec, malgré le fait qu'ils aient relativement bien réussi sur tous les autres plans. L'équilibre entre attachement et réussite matérielle n'est pas systématisable, et les personnes rencontrées contredisent toute simplification abusive, en faisant parfois des calculs et des choix radicalement opposés. Se marier est en revanche pour eux tous un enjeu de réussite essentiel qui met en jeu l'estime de soi, contre laquelle les jeunes femmes que la presse nationale qualifie « d'inutiles » car elles sont sans époux et sans enfant ne peuvent que lutter en disant « penser autrement », mais dont il leur est pourtant bien difficile de faire abstraction. L'idéal de réussite que ces jeunes générations se sont vues assigner s'accompagne de l'image virtuelle de doubles idéaux ; en trouver l'incarnation réelle permettrait à chacun de confirmer socialement son propre succès. Mais ces normes très strictes préviennent pour beaucoup l'avènement des rencontres en conduisant à repousser au moindre défaut même des gens qu'on apprécie : on ne s'installe pas plus en colocation avec une personne dont le salaire est instable qu'on ne se met en couple avec une personne qui avoue d'elle-même avoir des faiblesses psychologiques. Les contradictions dans lesquelles ces jeunes gens ayant réussi à peu près tout le reste sont imbriquées font tant partie d'eux-mêmes qu'il leur est très difficile de s'en dégager.

Après cette traversée de terrains multiples, j'ai souhaité faire une synthèse analytique des perspectives théoriques dont je disposais pour penser le phénomène. Je m'y suis engagé dans une exploration des travaux scientifiques a priori les plus proches du thème du *xiāngqīn,* bien que celui-ci ne soit nommément jamais apparu dans la littérature scientifique internationale. Il s'agissait d'essayer de voir si ces approches restaient pertinentes pour éclairer mon sujet, et si à l'inverse, mes propres données permettaient d'en envisager des relectures alternatives. Deux grands questionnements — historiquement dominants dans les recherches portant sur le mariage en Chine — ont pour cela été successivement présentés et traversés. Le premier a posé la question de l'évolution du choix matrimonial sur le mode d'un rapport de force entre deux générations opposées. Cette logique a notamment fondé de nombreuses études statistiques qui visaient à mesurer l'évolution du degré d'autonomie des jeunes générations à l'encontre des contraintes de la tradition. Ces enquêtes avaient montré une brusque évolution dans les années 1950, et plus tard un ralentissement qualifié de

« plateau » atteint durant les années 1970, que les chercheurs expliquaient de diverses façons, et notamment par le maintien de formes de répression des espaces publics. Ces données soulevaient cependant deux aspects très intéressants. D'une part, l'écart entre l'idéal de liberté individuelle auquel à peu près tout le monde déclarait souscrire et la réalité de pratiques peu modifiées pour des raisons vues comme essentiellement pratiques. D'autre part, l'écart parfois brutal entre la description de leurs expériences par les acteurs et les faits rapportés : par exemple lorsque des jeunes gens déclaraient dans le même temps avoir choisi par eux-mêmes leur conjoint et ne jamais l'avoir rencontré avant la date de leur mariage. En reprenant ces données et en les confrontant à mes observations, j'ai cherché à en faire une lecture alternative, qui ne repose plus sur l'opposition entre générations, qui y paraissait peu opérante, mais sur l'importance du caractère consensuel des décisions prises. La seconde littérature scientifique examinée, celle portant sur les *guānxì* paraissait être mieux à même de répondre à ces enjeux. Cette approche pensée à l'échelle de la société chinoise, et dans son propre vocabulaire, offrait a priori une compréhension plus adaptée de la dimension sociale du phénomène. Pourtant, j'ai rapidement soulevé les limites de cette approche culturaliste : son uniformisation arbitraire de relations diverses bien que nommées de la même façon, et le fait que nombre de pratiques décrites dans d'autres sociétés puissent également y correspondre. Les relations humaines dont il est en fait question ne sont pas un schème strict gravé dans le marbre. Elles ne perdurent que parce qu'on les fait vivre en établissant des rapports de confiance et d'affection, et pas simplement des "réseaux". L'instrumentalité et la sentimentalité qui s'y entremêlent sont de facto trop subjectives et trop imbriquées pour être séparées et organisées en un système cohérent dans lequel elles s'opposeraient toujours de la même façon. Cherchant donc à dépasser ces deux vocabulaires, j'ai proposé d'aller vers un domaine plus général de relations reposant sur la familiarité, dans lequel les relations sociales ne sont donc ni rigides ni pré-déterminées, mais bien créées, héritées occasionnellement, et où surtout elles ne prennent leur valeur que parce qu'elles sont entretenues et que l'on sait pouvoir compter réellement sur elles. Si les décisions finales concernant les mariages sont consensuelles, c'est surtout parce que les destins de ceux qui les prennent solidairement dépendent les uns des autres.

Arrivé à ce point de l'analyse, il me restait à approfondir le raisonnement, en embrassant les dimensions nationales les plus politiques du phénomène du *xiāngqīn*. Je me suis attaché à

penser d'une manière concrète l'articulation entre le politique et l'intime, mobilisant pour cela des documents aussi divers qu'une lettre privée et des controverses publiques, des règlementations et des analyses sociologiques. J'ai progressivement examiné les dimensions morales d'une controverse sur l'importance à accorder aux sentiments, et son utilité sociale. La première partie du chapitre final a suivi ce déclencheur, afin d'articuler l'analyse des transformations du *xiāngqīn* en cours autour de l'élément sentimental, pensé comme la clé d'un régime de distinction sociale. Une distinction dont j'ajoute qu'elle est produite en conscience, tant il est clair que la pratique du *xiāngqīn* elle-même la suppose entièrement. J'observe ainsi la construction d'un regard moral critique mis au service d'une partie privilégiée de la population, soutenue par une véritable politique étatiste de moralité publique, socialement très discriminante. Le discours sur l'individu qui en découle est complexe et possède lui aussi une longue histoire. On y observe cependant une construction culpabilisante de la place des jeunes adultes, sur laquelle repose la réinvention du *xiāngqīn*. Le remodelage du sujet chinois autour d'un amour qu'il faudrait désormais privilégier aux enjeux matériels, tout en insistant sur la co-responsabilité des générations, en porte la trace. La dernière partie du chapitre se consacre à rassembler les données, et l'usage compréhensif des enjeux affectifs qui les sous-tendent. Rattachant analyse contextuelle et émotionnelle, je souligne d'abord l'ancrage social des angoisses que mes interlocuteurs m'ont exprimées tout au long de cette étude. Les impératifs auxquels ils sont confrontés ont une histoire politique : celles de choix économiques et de politiques démographiques. Celles-ci ont imposé brusquement une transition souvent violente et elles impliquaient nécessairement des sacrifices gigantesques. Pour ces familles, et pour leurs enfants, renoncer n'est pas une option, pas plus que faire un choix naïf ou idéal sans prendre en considération les aspects matériels. Le renoncement serait trop grand. Sous l'apparence de la recherche du consensus, ou par le vocabulaire portant sur la « qualité » des personnes, les pratiques de protection de soi et de discrimination qui se jouent incarnent physiquement, par la distance inter-personnelle qu'elles produisent, les choix dont elles dépendent et qui les régissent. Il faut dès lors penser les sentiments qui unissent et séparent les personnes en fonction de ce qu'ils disent de social, autant que de ce qu'ils disent de l'histoire des humains qui les portent.

Une institution sociale régulatrice dans un marché en transformation

Outre la mise à jour d'une institution sociale renouvelée et de sa mise en perspective historique, le résultat le plus important de cette thèse est à mes yeux d'avoir résorbé un certain nombre d'oppositions habituelles. Mon étude ne montre pas une opposition entre parents et enfants qui justifierait qu'on cherche uniquement à mesurer quel camp l'emporte. S'il y a "crise morale" en Chine, elle se trouve sans doute moins au niveau des personnes que dans les institutions collectives. C'est ce que la réinvention de nouveaux espaces de rencontres souligne, les anciens ne suffisant visiblement plus. Ce résultat rend par ailleurs possible de penser la transformation des pratiques du *xiāngqīn* comme une nouvelle preuve de la pluralité des formes possibles de "modernité", qui s'organisent ici autour de sentiments personnels moins mono-orientés, prenant en compte un débat élargi aux générations précédentes, et orienté vers l'organisation du destin de la génération suivante, plutôt que réduit à une dimension individuelle. Peut-être est-il cependant plus judicieux encore de renverser cette perspective en y lisant, à l'inverse, le fait que ce soit la manière dont nous pensons pratiquer notre "modernité" qui est parfois très idéologique, et a peu à voir avec ce que nous faisons réellement. Le taux d'homogamie matrimoniale et l'importance persistante de la reproduction sociale et de l'héritage — social, économique, culturel — dans les sociétés occidentales, en particulier parmi les élites, en témoignent. Les pratiques observées dans cette recherche pourraient permettre d'observer à nouveau cet écart à l'idéal, que nos statistiques mettent à nu depuis longtemps. Ma thèse souligne par ailleurs, sans que cela ne soit bien nouveau, la manière dont la notion d'amour agit comme un vecteur de discrimination sociale, mais elle le fait en renversant d'une certaine façon la perspective, en cherchant à cerner ce qui se passe et de quelle façon, plutôt que de le dénoncer. La compréhension est à ce prix.

Sur le plan théorique, j'avais indiqué au cours de l'introduction que le questionnement central de la thèse portait sur l'articulation complexe entre économie et sentiments. Et j'ai proposé pour cela de le penser autour du marché et de deux dimensions de celui-ci qui m'y paraissaient essentielles : les affects et la morale. L'enjeu était enfin de repenser comment s'y construisaient de manière très quotidienne vie sociale et lien inter-individuel. Si je reprends à présent ces grands thèmes, qu'avons-nous vu sur chacun de ces plans ?

Le premier aspect qui saute aux yeux, c'est la transition que soulignent tous les lieux de recherches que j'ai présentés. Celle-ci représente le passage d'un marché contrôlé par les parents et par l'État à un marché régulé par les mêmes acteurs mais de manière beaucoup moins directe, et via des éléments finalement assez fins, la moralité personnelle et l'attachement affectif. Dans la tradition ancestrale des marieuses, le contrôle était direct. Elles étaient administrativement encadrées, et il était obligatoire de passer par elles. Les débats du premier vingtième siècle se sont précisément attaqués à cet aspect. Il s'agissait de libérer les énergies individuelles en promouvant des individus autonomes. Les sentiments étaient placés au centre du jeu pour permettre de réformer la nation. L'appel à l'innovation et à l'initiative individuelle était une manière de faire table rase de la prise en considération trop tatillonne d'intérêts familiaux antécédents, perçus comme une chape de plomb sclérosante qui empêchait la modernisation du pays.

Le mouvement communiste a joué sur cet aspect, reprenant d'une main ce qu'il donnait de l'autre. Plus de marieuses, plus de mariage arrangé, et en même temps un encouragement fort à faire un choix utile correspondant aux normes du Parti, à privilégier l'intérêt collectif… Cela signifiait "choisir" le travailleur de la même usine et suivant parfaitement la ligne officielle, et non celui rebelle vivant à l'autre bout de la ville. Le contrôle était très fort, au point que "l'amour" porté au leader national l'emporte sur tout autre, et que les sentiments interpersonnels deviennent absolument tabous.

Avec l'avènement des réformes, c'est une nouvelle forme de régulation qui prend corps, par l'économie. La mise au pas des personnes et des groupes passe par un double encadrement pour le moins radical : d'une part, la nécessité de survivre, ou au moins de garantir pour le futur des conditions de vie décentes ; d'autre part, l'invasion de l'ensemble du corps social par un fantasme collectif d'enrichissement extrême. Les deux extrêmes de cette machinerie sociale marchent du même pas, le second évitant de questionner les injustices qui fondent le premier. La dérégulation en apparence totale du marché est en fait une régulation radicale : un empire sournois, par le ventre, le confort et les rêves.

Alors qu'à l'époque précédente, la question de l'égalité des sexes — poussée jusqu'à une certaine forme d'uniformisation vestimentaire asexuée — était un enjeu essentiel, l'ouverture économique et la politique de contrôle des naissances ont montré un large abandon de cette lutte morale, et renvoyé les individus à des fonctions biologiques

élémentaires. Le rôle individuel dans la reproduction sexuelle surdétermine aujourd'hui plus largement que jamais la carrière et les choix de vie. Il s'impose par une hétéronormativité très puissante, car fondée sur des impératifs de survie économique. Le couple hétérosexuel et son caractère incontournable ont obscurci les possibilités de s'en émanciper, en soumettant tous les raisonnements à la raison familiale, renvoyant chacun en premier lieu à l'accomplissement d'une carrière social d' "homme" ou de "femme". L'injonction au mariage et à la reproduction, la nécessité critique d'assurer la survie de la lignée, jouent à l'évidence un rôle crucial dans le contrôle des nouvelles générations.

Pour chacun de ces modes alternatifs de gestion des populations, on ferait cependant une erreur fondamentale en pensant que les sentiments affectifs personnels n'entrent pas en ligne de compte, et que tout cela se réduirait finalement à une simple manipulation dont les personnes rencontrées seraient les marionnettes. La situation est plus complexe justement parce que les sentiments sont essentiels et que, de l'image de soi au respect pour ses parents ou à l'adhésion à un idéal amoureux, les choix individuels passent par eux. Nous avons certes ici affaire à la volonté politique relativement explicite de remodeler les sujets sociaux, dont le projet moral diffère avec l'époque, mais l'attachement inter-individuel y joue toujours un rôle essentiel. Il y a donc bien des rapports de pouvoir en jeu, mais ceux-ci ne se réduisent jamais à une simple coercition. Ils passent plus souvent par des débats moraux prenant position pour ou contre les traditions, et sur la bonne manière de se bien conduire à l'égard des inconnus ou de ses proches. Ainsi, nous avons traversé successivement et en parallèle le champ historique du questionnement politique, social et intellectuel sur l'amour et sur le rôle des intermédiaires dans le mariage, l'invention d'institutions nouvelles rhétoriquement construites comme héritières d'autres plus anciennes (les agences matrimoniales, les réunions parentales au troisième, le marché des relations et son lien aux *guānxì*), le positionnement relatif des différentes générations dans le processus de choix du conjoint (les parents, les célibataires, et la recherche d'un consensus entre les deux générations), avant d'examiner enfin le caractère politique du questionnement sur l'importance des sentiments — révélé aussi bien par les discours quotidiens que scientifiques, médiatiques et institutionnels, tous omniprésents alors que je conduisais cette recherche. Moralité, sentiments et marché, s'y sont donc bien chevauchés en permanence, conditionnant fortement les choix individuels par les contraintes

imposées sur eux, mais sans jamais devenir pour autant la simple expression d'un pur rapport de forces.

De la familiarité aux politiques sentimentales

Au long du processus d'écriture, un système analytique s'est progressivement mis en place, afin de penser l'articulation de l'intime et du social. Pour résoudre ces questions, j'ai en effet fait au cours du texte plusieurs propositions théoriques, modestes, mais qui m'ont été utiles au long du développement, fonctionnent ensemble, et dont il me parait important qu'elles suivent l'enquête plutôt que de l'avoir précédée.

En premier lieu, celle de repenser le lien entre les questionnements sur la culture relationnelle et sur la parenté dans le registre de la *familiarité*, c'est-à-dire en cherchant les motifs prévalant dans les choix individuels à partir de l'expérience directe du monde des acteurs, plutôt que d'un système surplombant ou holiste. Les modes de choix du conjoint, ou d'une manière plus générale les décisions du quotidien, quelles qu'elles soient, prennent leur ancrage dans un domaine qui est, si l'on veut, celui de la culture, mais entendue ici comme un ensemble de connaissances et de pratiques qui ne s'étend pas au-delà du champ de celles directement accumulées au cours de leur vie par les personnes. Il est dès lors possible de penser la souplesse des opérations observées en même temps que leur conditionnement contextuel, et donc leurs régularités, sans étendre celles-ci à la dimension de "systèmes". Cette idée permet surtout d'approcher la compréhension des relations sociales selon des habitudes et des contextes toujours spécifiques et en les comprenant de l'intérieur, à partir d'expériences concrètes, plus qu'en fonction d'abstractions. La notion de *familiarité* à laquelle j'ai recours joue ainsi volontairement sur l'ambivalence du mot, entre famille et habitude. C'est le lien qui unit les personnes, plus que leur existence en tant que groupe ou qu'individu qui y est en jeu.

Une autre proposition, issue de ma fréquentation des parcs et des interactions que j'y observais, a été celle de lire le politique dans une société non-démocratique comme la Chine à travers des échanges quotidiens dans des lieux publics suivant la forme d'une *agora paradoxale* plutôt que selon les registres de l'obéissance ou de la résistance. En associant le terme d'agora à un espace public où le débat n'a pas lieu, j'ai voulu souligner à la fois l'importance de cet espace commun, et son éloignement radical avec l'idéal de la cité grecque.

Par *agora paradoxale,* j'entends ainsi non pas un lieu où l'on débat de questions politiques, mais un espace entièrement saturé par des rapports politiques, qui y construisent les modalités de l'interaction, et qu'il participe à entretenir et prolonger. Contrairement à ce qu'il se passe sur l'agora grecque, nous avons ici affaire à un lieu où le politique — en tant que débat — n'émerge jamais, et dont toute la politique consiste à ce qu'il ne puisse pas émerger, par les rapports de forces qui le permettent et qui y sont entretenus, reconduits, ou habilement nuancés par les uns et les autres. L'*agora paradoxale* est donc le lieu symbolique de préservation, de maintien, d'entretien, et de redistribution des pouvoirs. La politique s'y joue sur la forme, non pas par la participation au pouvoir, ni par la soumission à celui-ci, mais par sa pratique sociale quotidienne. Ce qui y est en jeu est la pratique concrète d'un système politique. Il correspond à une forme de politique qui ne se parle pas, celle des corps.

Un troisième point, plus méthodologique celui-ci, fut pour moi de chercher à examiner l'articulation entre économie, politique, moralité et sentiments sur mon terrain en dehors du registre cynique de la dénonciation. J'ai proposé de le faire en accordant une grande importance à l'*échelle affective* du terrain*,* à laquelle il est important de donner crédit même si l'on en souligne les contradictions ou que l'on dévoile les intérêts spécifiques qu'elle tend à masquer. Rendre compte de cette échelle affective de la vie commune m'est apparu comme un élément essentiel pour tendre vers une forme d'objectivité, qui n'élimine pas la vie telle qu'elle est expérimentée directement sur le terrain du compte rendu qui en est fait ensuite. Dans le même temps, le simple fait d'évoquer explicitement cette échelle affective signifie à mes yeux s'assurer de ne pas y être aveugle, et donc à ne pas en rester involontairement prisonnier. Son caractère incontournable implique simplement que nous tâchions de la prendre au sérieux et de la rendre pensable, pour qu'avec la théorie et l'éloignement, avec le processus d'écriture et la distance, les taches que laissent l'expérience ne disparaissent pas, au risque de trahir ce qui nous a été donné ; ou au contraire ne deviennent pas la seule chose qu'il en reste, au risque d'autres trahisons.

Le pendant théorique de cette proposition, et qui englobe finalement également les précédentes, a consisté à questionner ce que j'avais appelé dès l'introduction des *politiques sentimentales*, c'est à dire dans le cadre desquelles le politique se joue moins des sentiments qu'il ne passe par eux. J'ai cherché ainsi à penser la complexité politique d'une société chinoise que l'on cerne à mes yeux assez mal si l'on réduit l'engagement de ses acteurs d'une

manière purement cynique, comme on le lit assez souvent, ou encore suivant une rhétorique théâtrale, qui ne me convainc pas. J'observe ici au contraire que ces phénomènes ne se contentent pas d'avoir pour enjeu des sentiments (sur lesquels les autorités exerceraient une pure manipulation), ils en sont porteurs, et ceux-ci y sont moins un objet qu'un vecteur d'action. Ces politiques comportent donc certes bien des dimensions verticales (la politique de contrôle des naissances, les réformes du mariage, la censure, etc.) mais leur dimension principale est horizontale, et s'observe dans les relations quotidiennes. Les politiques sentimentales dont je parle ici sont en effet socialement situées, et ce au niveau même des individus. En parlant de politiques plutôt que de structures, j'ai voulu rendre compte des dimensions dynamiques des questions sentimentales, et donc penser la manière dont la stabilité supposée des formes sociales de l'échange affectif est moins le fait d'une institutionnalisation uniforme que de séries d'opérations continues sur un champ de luttes où se joue la préservation d'intérêts socialement différenciés, qu'ils soient individuels ou collectifs. Les politiques sentimentales observées tout au long de cette étude sont d'une certaine façon toujours en train de se faire, et leur achèvement dans une structure — au niveau d'une société entière — n'advient jamais. L'aspect le plus important est cependant ici de ne pas confondre le résultat des opérations — les différentiations symboliques et économiques au cœur du corps social, avec une finalité préétablie et calculée. Les croire ne signifie pas renoncer à les rompre, c'est plutôt ne pas renoncer pour autant à les comprendre.

Par chacune de ces propositions, il a s'agit pour moi de chercher le moyen de rendre compte de la chair affective de la vie sociale, comme des déterminations et des choix politiques qui pèsent sur elles. Ce positionnement affirme qu'examiner la parenté et l'union en écartant les sentiments qu'elles impliquent serait comme s'intéresser au fonctionnement du corps humain uniquement à partir de son squelette, en écartant systématiquement le fonctionnement des muscles, les organes, la chair, la peau, et le fait que la santé d'un même individu varie autant en fonction des contraintes socio-environnementales autour de lui que de son équilibre psychique et affectif. Aucune des strates de cette réalité n'est autonome, et il n'est dès-lors pas possible de les disséquer en autant de parties étanches. Tout du moins si tant est que nous souhaitions comprendre ce qui anime nos contemporains, et que nous ayons à cœur de prendre en compte les questions que l'histoire nous soumet, et que nous ne saurions

esquiver. Il s'agit par là également encore de « fendre ce paradigme dichotomique tenace qui sépare et hiérarchise la raison et les émotions, le normal et le pathologique, l'esprit et le corps, la nécessité et le hasard, l'ordre et l'événement, le masculin et le féminin… », selon le joli mot de Marc BESSIN (2010 : 321).

Là où nombre de travaux de sciences sociales précédents s'étaient attachés à montrer le rôle et la place respective des individus et des familles sur les plans légaux, économiques et statistiques, mon travail ethnographique a plutôt cherché à saisir dans leur pratique quotidienne ce que ces données globales signifient et si elles font sens dans la vie singulière des personnes rencontrées. Dans cette "désélaboration" — du macro vers le micro, puis retour — les institutions sociales telles que la "famille", ou les rôles sexués des "hommes" et des "femmes" (les guillemets marquant le fait que ces notions sont définis à partir des éléments sociaux-culturels qui leur sont associés) perdent de leur superbe évidence pour devenir les hésitations, les émotions, les angoisses ou les rires quotidiens de telle ou telle des personnes rencontrées. Et la question des sentiments, des relations interpersonnelles et des attachements affectifs l'emporte alors largement sur l'institution théorique que ces personnes sont censées incarner. Ces expériences individuelles n'interdisent bien entendu en rien une compréhension générale des phénomènes sociaux concernés, mais elles engagent à la prudence vis-à-vis de toute élaboration théorique globale. Ce sont, avant tout, toujours et partout des personnes qui agissent, et non les institutions dont elles sont considérées comme représentatives lorsque l'on agrège leurs pratiques sur un plan statistique. Dès lors, si les "familles" sont actives dans les transformations aujourd'hui en cours en Chine, et d'une manière plus générale dans le monde dit "confucéen", c'est toujours seulement par les unités individuelles qui les constituent. Si leurs actions et leurs relations changent, c'est qu'au cœur des transformations aujourd'hui en cours se trouvent atteints les sentiments qui les relient les unes aux autres. Là, dans cet engagement émotionnel quotidien entre l'individu — qui reste aussi un enfant, parent, époux, collègue, camarade — et ses proches, se situe la quotidienneté de ce que l'on appelle avec un brin de légèreté des "réformes". Dans les émotions, solidarités, et crispations inter-individuelles se joue l'enjeu social de la Chine dite de "l'ouverture". Et si celle-ci engage quoi que ce soit comme changement social au rôle de la cellule individuelle et des familles, c'est nécessairement par ces émotions et ces attachements que ces évolutions peuvent être le mieux saisies. Le sentiment individuel est à la fois le lieu et le lien des collectifs. Il est au cœur

même de politiques, qui tentent de réguler parfois jusqu'à la manière dont il est permis de s'approcher les uns des autres ou de s'adresser à ses interlocuteurs dans une émission de télé. Les sentiments sont d'une certaine manière au cœur-même des réformes. Penser les affects et les émotions rencontrés au gré du terrain, ça n'est pas pour autant s'interdire de penser la manière dont on "fait société", les deux niveaux sont inséparables.

La question de l'amour

En introduction d'un texte de 1921 portant sur l'amour, Sigmund FREUD demandait qu'on l'excusât d'enlever cet objet aux poètes pour y poser la main plus lourde de la science. Plus que simplement aux poètes, comme l'écrivait FREUD en s'emparant de cet objet romantique, c'est sans doute aujourd'hui à l'approche psychologique individuelle que les sentiments amoureux ne sauraient être abandonnés. Pour autant que l'on souhaite en tout cas comprendre la manière dont ceux-ci sont au cœur des diverses manières d'organiser la vie quotidienne, et l'importance des liens "humains" qui fondent un monde social. Dans le contexte particulier de la Chine, ce travail aura cherché à montrer l'ampleur du jeu de rouages sociaux au cœur desquels la construction individuelle des sentiments, du respect de soi, du rapport à l'autre, ou de la morale, prenaient corps. Si les affects sont, comme je le soutiens, la glaise dont se fait le social, il ne saurait y avoir d'humain inaffecté. Je ne pense par conséquent pas possible de considérer "l'amour" comme une invention culturelle, c'est plus simplement un terme dans lequel on réunit un ensemble d'éléments à propos desquels il est impossible de s'entendre — comme le disait plus haut mon interlocutrice — et qui peuvent donc connaitre de multiples nuances, mais qui se recoupent malgré tout toujours. Noter cela, c'est aussi saisir que ce que les penseurs de la modernité ont défendu ou défendent encore, ça n'est pas l'amour mais simplement une forme possible de celui-ci. L'amour que j'évoque pour ma part a toutes les formes, et il n'a pas besoin de police.

Le titre de ce travail parlait de "guerres sentimentales", reprenant ainsi le terme puissant du jeune homme dont je citais le texte en amont de la thèse. Lui parlait de "guerres du *xiāngqīn*", expression empruntée aux médias et concernant la concurrence acharnée pour l'audience à laquelle se livraient des émissions de rencontres télévisées en 2010. En guise de guerres, nous avons vu le "champ de bataille" de concurrences parfois féroces pour la réussite

économique et sociale, mais surtout et avant tout pour garantir l'avenir dans un monde incertain. Si les politiques sentimentales tournent ici à la guerre, c'est symboliquement, par les victimes qu'elles produisent, une lutte oppressante dont la survie sociale est l'enjeu. Personne ne veut mourir sur ce champ de luttes où le célibat est une défaite. Ainsi peut-on mieux comprendre ceux de mes interlocuteurs qui me disent avoir peur des sentiments. Ce n'est pas sans raison. Ils ont peur car par ces sentiments se jouent des luttes terribles, entre lesquelles on bascule d'un coté ou d'un autre.

Le préalable analytique que j'ai imposé en commençant par travailler sur l'histoire de la notion d'amour au cours de la mondialisation coloniale du dix-neuvième siècle s'est révélé indispensable à cerner la profondeur de cette dimensions, afin de situer la construction des couples de la Chine urbaine contemporaine et l'enjeu symbolique qu'ils y placent. Je ne pouvais pas me conduire comme si, arrivé en Chine, je n'avais pas observé que les Occidentaux que je croisais trouvaient souvent ridicule ou bien trop matérialiste la construction des couples dont je leur parlais ou qu'ils observaient eux-mêmes, et, que — dans le même temps — mes interlocuteurs chinois soulevaient eux aussi régulièrement le problème de manière similaire, en questionnant la propension à l'amour de leur pays. Il me fallait commencer par comprendre les questionnements que mon travail semblait engager dans le contexte chinois, et dont c'est d'ailleurs la répétition constante qui m'avait initialement interpellé et convaincu de travailler sur ce thème. Autrement dit, si interroger ce que signifiait l'amour dans les raisonnements scientifiques mais aussi politiques et sociaux depuis les Lumières était incontournable, c'est parce que chaque rencontre individuelle redoublait cette interrogation culturelle autant que politique, et qu'il semblait urgent de prendre part à la résolution des tensions humanisantes et déshumanisantes qui s'y incarnaient. Traverser la littérature anthropologique historique a permis de cerner l'ancienneté du raisonnement et son influence sur nos jugements. L'expérience quotidienne de la Chine, que ce soit celle des Chinois, ou celle des expatriés venus d'ailleurs, mais aussi — de plus en plus et partout — l'expérience internationale de transactions, d'échanges et de cohabitations entre des gens d'origines diverses qui ne se comprennent pas toujours, se jugent et se méjugent, et le font notamment à propos et autour de questions d'amour, implique que l'anthropologie prenne à nouveau à bras le corps ces questions. Il y a sans aucun doute urgence. L'urgence n'a d'ailleurs pas ici qu'une seule face. Elle ne se résume certainement pas à critiquer le regard

condescendant qu'auraient adopté à l'égard de la Chine et d'autres pays des Occidentaux habitués à dominer le monde. Et nulle partie n'y joue ni le rôle du coupable ou de la victime, ni celui de l'émetteur ou du récepteur. Non, l'incompréhension et ses coauteurs sont ici partout, dans des échanges qui ne connaissent pas de centre. L'incompréhension existe à l'égard de la Chine comme à l'intérieur de celle-ci, entre Chinois, mais aussi entre les Chinois et leurs voisins asiatiques, ou dans le regard de ceux-ci sur les sociétés occidentales ou africaines. Les mariages transnationaux se superposent ici aux transactions commerciales et aux voyages touristiques. Il n'y a pas de chemin unique vers le méjugement et la déshumanisation de l'autre. Avoir vécu directement en Chine, en tant que Français, quelques unes des tensions que les questions politiques autour de la question de l'indépendance du Tibet ont agitées dans les médias internationaux entre 2008 et 2010, et les incitations au boycott, au rejet ou au mépris et à la haine que ces enjeux généraient dans les deux pays entre lesquels se partageait ma vie m'en a fait peut-être plus encore saisir l'urgence. Le plus souvent, personne ne vous demande votre avis pour vous mettre dans un camp, et rare parait l'idée qu'aucun des camps n'ait raison ni ne réponde à lui seul à la complexité du réel. Le chemin qui consiste à se prononcer *contre* l'autre et à mépriser ce qu'il serait supposé penser sans même en rien savoir est toujours radicalement le plus court.

L'institution sociale comme guide plus que comme règle

Le *xiāngqīn* que j'ai étudié ici, une institution sociale de consonance ancienne mais profondément transformée, n'est ni superposable ni opposable aux pratiques paysannes de présentation imposées par l'administration impériale pour contrôler les populations vivant sur son territoire il y a deux millénaires. Pas plus que ne le sont la *méirén* et l'employée d'agence matrimoniale. Oui *et* non, il en a *et* n'en a pas "toujours été ainsi", comme on dit. Assurément, les humains d'aujourd'hui abordent bien des problèmes que connaissaient aussi ceux d'autrefois. Il n'est donc pas surprenant que des références spirituelles, philosophiques, cosmologiques ou religieuses issues du passé puissent servir de points de repères quotidiens auxquels se rattacher. Mais elles ne déterminent pas les comportements individuels, qui sont encadrés par les contraintes de leur temps. Elles forment plutôt des ensembles de références plus ou moins souples qui reviennent sans cesse, et que l'on plie et déplie, ou ploie et redéploie, en fonction des besoins. Leur sens varie donc à chaque nouveau contexte. Les mots

("*xiāngqīn*", "*méirén*", "*guānxì*"...), les expressions ("*sānshí ér lì*", "*chéngjiā lìyè*", "*pínjiàn fūqī bǎi shì āi*"...), qui reviennent encore et encore, apportent bien sûr avec eux des éléments de sens indéniables, qui ont en plus en chinois l'avantage d'être transparents. Mais force est de constater que leur interprétation est souvent délicate et que leur usage dans la vie quotidienne leur donne peu souvent le crédit d'une univocité indiscutable. Pire, les controverses autour de l'écriture du caractère *ài* 爱 nous ont montré comment l'étymologie elle-même, loin d'être un élément neutre et stable, faisait l'objet de manipulations politiques. Cela ne signifie pas qu'il faille en ignorer l'importance symbolique, comme le montre la controverse provoquée par la simplification de ce caractère, que j'ai retracée. Ces étymologies offrent parfois des modalités de réponses historiques, que les personnes y recherchent lorsqu'elles se confrontent au quotidien à des problèmes dont elles perçoivent certainement qu'ils sont *et* nouveaux *et* anciens. Entre la routine conduisant à prolonger les mœurs d'autrefois et le sentiment de déroute face aux changements en cours, la réinvention institutionnelle que le *xiāngqīn* révèle ouvre donc une voie. On y trouve des références morales tirées du passé, mais qui ont perdu leur caractère d'évidence. L'institution familiale se maintient, mais les routines supposées la dominer "autrefois" ont disparu. En était-il réellement différemment auparavant ? Je l'ignore. Toujours est-il que ce ne sont qu'à des individus que nous avons affaire aujourd'hui, et que la prolongation de l'unité familiale par les efforts auxquels ceux-ci consentent pour que leurs décisions de mariage restent consensuelles demande à chacun d'eux une forme d'investissement personnel. Il leur appartient de se saisir ou de se dessaisir des forces qu'ils y trouvent ou non pour sécuriser leur avenir. Et, pour nous, il s'agit de comprendre et non de juger. Si l'institution familiale et son caractère essentiel perdurent, on observe que son sens et la manière dont chacun peut y trouver sa place sont sujets au débat. Là où on la décrivait auparavant comme dominant ses membres, il semble bien que ce soit en tous cas à eux au contraire que revienne désormais de la soutenir. Parents et enfants, au moins parmi les classes sociales qui ne sont pas totalement dépourvues de capitaux, doivent donc s'investir pour préserver un espace de solidarité et préparer l'avenir. La morale et l'éthique sont des enjeux centraux dans ce maintien, car à l'aune du respect individuel pour ces institutions anciennes qu'ils affirment comme point de repère commun, les personnes rencontrées paraissent se juger et se déjuger, et se prouver ainsi ensemble leur valeur réciproque. Les questions anciennes de l'amour en Chine, du poids des familles, et de la construction des moralités, s'en trouvent dès

lors renversées. La question n'est pas de savoir si l'amour existe ou pas en Chine. En en restant à ce stade, nous ne faisons qu'ignorer l'inscription généalogique de nos représentations "intimes" de l'amour et des sentiments. La question est plutôt celle du rôle social qui est conféré aux affects humains dans les discours de la vie quotidienne. À l'évidence, ceux-ci sont aujourd'hui une question primordiale, qui souligne l'importance constante d'y démontrer sa sensibilité personnelle. Il y appartient à chaque individu humain de rappeler qu'il est bel et bien, lui aussi, un Homme de valeurs, mesurables en sentiments.

Quelle suite ce travail laisse t-il entrevoir ? On peut penser que cette récusation de définitions trop normées de ce que devrait être les sentiments amoureux ou un mariage "libre" dépasse de loin le cadre de cette société. Cette analyse semble utile ailleurs, à commencer par chez nous. Parallèlement, l'utilité générale de l'analyse interdit sa captation sous une forme culturelle réifiée. À propos de la société chinoise elle-même, il faudra en effet veiller à ne pas penser les formes de diplomatie économique familiale que j'ai observées comme un nouveau modèle culturel national dans nos interprétations de ce pays. Nous ferions fausse route, à nouveau. L'émergence en Chine, immédiatement postérieure à la recherche relatée dans ce travail, de formes de discours médiatiques inversées, où la possibilité de « mariages nus » et sans garantie matérielles (*luǒhūn* 裸婚, *sān wú chǎnpǐn* 三无产品) devient un objet du débat public, montre qu'un discours unique ne suffira en tout cas pas à comprendre la situation de cette société complexe et diverse. Et ce malgré les discours simplistes arbitrairement unifiants que ses institutions publiques cherchent souvent à y imposer. L'apparition de modèles alternatifs, certes encore marginaux, révèle que le *xiāngqīn* — phénomène éminemment contemporain et profondément en mouvement — ne saurait en rien définir à lui seul ce que serait la société chinoise d'aujourd'hui, et moins encore celle de demain. Les propos, encore rares il est vrai, mais malgré tout réels, de personnes refusant par exemple de se soumettre à la mode des mariages extravagamment dépensiers, montrent la multiplicité des possibles d'un univers dont on ne saurait prédire les transformations à venir. Cette thèse relate donc un chapitre seulement d'une histoire en cours. Cette étude sur les pratiques du *xiāngqīn*, même si celles-ci sont plus présentes que les phénomènes encore marginaux de personnes souhaitant détacher leur mariage de toute considération matérielle, montre quoi qu'il en soit sans ambiguïté la prégnance des modalités morales de ce débat, de son étendue, et qu'il ne nous est

pas possible de prédire ce qu'il en adviendra, si ce n'est — sans doute — qu'il continuera à se complexifier. La différentiation sociale et morale que l'on constate dans le *xiāngqīn* s'étend également hors de lui. La normalisation de la position internationale de la Chine passera certainement par sa recomplexification dans nos regards. Le mythe d'un modèle chinois unique et incommensurable, argument imparable qui servait à offrir l'épreuve ultime de toutes les conceptualisations, peut s'effondrer sans regret. Les empereurs d'autrefois pouvaient toujours imposer à la postérité un discours uniforme sur le passé en contrôlant les livres historiques, les mandarins pouvaient toujours lutter pour décréter quelle interprétation des "classiques" était la bonne, il nous appartient de ne pas les croire, et de profiter du fait que même le PCC ne possède plus aujourd'hui cette capacité à imposer collectivement son interprétation de l'histoire. La diversité des scènes que ce monde social, par sa diversité, sa profondeur, et son étendue, ont à offrir à l'expérience humaine que nous dédions nos efforts à comprendre, sont riches d'enseignement. En ouvrant nos regards à cette complexité, en refusant les discours généraux trop faciles qui réduisent une société entière à quelques caractéristiques génériques, en récusant toute analyse idéologique pour leur préférer la fréquentation patiente d'individus réels, et surtout en accordant une attention sensible aux dimensions affectées de l'expérience individuelle, nous pourrons peut-être mieux cerner la valeur essentielle de ce que chacun d'entre nous fait, en s'attachant à d'autres.

ANNEXE

Extrait du premier épisode de la série Chinese style xiāngqīn (2010)

La grand-mère du jeune-homme (GM):
-Ils ont déjà une demie-heure de retard.
Qu'est-ce qu'ils font?

GM: Ne bouge pas. Je vais aux toilettes.

La mère et sa fille arrivent, et demandent où se trouve le jeune homme qui les attend. Elles le rejoignent, se présentent et s'installent. Il est très gêné de l'absence de sa grand-mère, mais n'a rien osé dire.

La mère de la jeune femme (M) lance la conversation: Ce sont des amis de ta grand-mère qui ont voulu te présenter ma fille.

M: Disons les choses…

M: Ma fille est superbe

M: En plus, sa santé est bonne, et elle a un emploi stable.

M: Dans les faits, ils sont nombreux à lui courir après.

M: Mais en tant que parents [responsables].

M: Nous voudrions apporter notre point de vue pour l'aider à régler la question.

M: Nous voudrions l'aider à trouver quelques bons conjoints [potentiels].

M: Et lui éviter de rencontrer des personnes moins idéales.

M: Notre famille a également des conditions avantageuses.

M: Donc nous voudrions que la personne qu'elle trouve…

M: …soit vraiment hors du commun sur tous les plans.

M: On m'a dit que tu revenais d'études à l'étranger?

Le jeune homme (JH): Oui, j'ai passé quelques années en Europe.

M: Et où travailles-tu?

Le jeune homme, qui vient de rentrer en Chine, n'a pas accepté de travail. Il préférerait monter des projets personnels, en particulier autour de ses ambitions de photographe.

JH: Actuellement… Actuellement je n'ai pas d'emploi.

La fille fait la moue.

M: Pas d'emploi… Et quelles sont tes conditions de logement?

JH: Ma famille vit en dehors de la ville.

La mère est dépitée.

M: En banlieue… Tu vis seul?

JH: Non. Toute ma famille vit ensemble.

M: Combien de personnes?

Il énumère.

JH: Ma mère, ma grand-mère, mon grand-frère, et aussi son épouse.

La mère, très gênée, rit avec embarras.

M: …alors c'est un T6 (4 chambres et 2 salons)?

Gêne retenue des deux parts. Il ne répond pas.

La mère, embarrassée, pense que non.

M: Je trouve vos conditions de vie pas terribles…

Il ne répond pas. Elle poursuit, très rapidement.

M: Tu as une voiture?

M: Nous ne sommes pas une famille puissante.

M: Nous souhaiterions simplement aider notre fille à atteindre de meilleures conditions de vie.

M: Je trouve que pour entrer en relation avec ma fille.

M: Il faudrait quoi qu'il en soit que tu aies une Honda, ou une Buick.

Lui, interloqué.

JH: Pardon?

M: Une Honda… ou bien une Buick!

JH: Je n'en ai pas, mais je…

La jeune femme (JF) l'interrompt.

JF: C'est bon Maman, on s'en va, aller.

Elle s'esclaffe.

JF: Quelle sorte d'amis [ont bien pu te présenter ce gars]?

M: Ils présentaient leur fils au *xiāngqīn* du parc.

M: On peut y rencontrer toutes sortes de gens…

La mère et la fille quittent la scène sans prêter attention au jeune homme ni lui dire au revoir. La mère rassure sa fille.

M: La prochaine fois, Maman te cherchera un meilleur candidat…

La Grand-Mère revient. Elle s'adresse à son petit-fils.

GM: Et alors, ils ne sont toujours pas arrivés?

JH: Ils sont déjà partis.

JH: Cette famille m'a déconsidéré car je n'ai pas de T6, pas de Honda, pas de Buick…

JH: Ils m'ont méprisé.

La grand-mère, d'abord choquée, puis très vexée et énervée.

GM: Il doit y avoir erreur… On s'est permis de mépriser mon petit-fils? OK, on s'en va!

Le jeune homme et sa grand-mère sortent. La mère et sa fille sont encore en train de descendre l'escalier. Du haut des marches, le jeune homme déclenche l'ouverture à distance des portes de son luxueux 4/4. La mère et la fille, qui entendent le bruit d'ouverture de la voiture et voient les phares clignoter, sont surprises et se retournent.

Le jeune homme fait la démonstration ostensible de sa bonne éducation en prenant soin de sa grand-mère dans la descente de l'escalier. En arrivant au niveau de la mère et de sa fille, il s'adresse à la mère selon une forme de politesse traditionnelle, mais qui dans ce contexte parait très ironique.

JH: Ma tante, souhaitez-vous que je vous dépose quelque part?

La mère exprime un refus à peine audible.

JH: Alors nous nous en allons.

GM: Est-ce que c'est cette jeune femme?

M: Regarde un peu, je te disais bien qu'il aurait fallu poser plus de questions. Prends-en toi à toi-même!

JF: Comment aurais-je pu savoir? Quel effronté…

La grand-mère est déçue.

GM: Regarde, encore une jeune fille très bien qui s'envole…

GM: Dis-moi, est-ce que tu l'as fait exprès…?

GM: Quand on te demande si tu vis dans un T6…

GM: …explique que tu vis dans une villa!

GM: Quand on te demande ce que tu conduis comme voiture, dis ce que tu conduis comme voiture…!

JH: Grand-Mère, vraiment, des gens qui à peine arrivés demandent ce genre de choses… Tu trouves toujours cette jeune femme bien après ça?

JH: Est-ce que tu veux que j'épouse ou une jeune femme…

JH: …ou bien que j'en achète une?!

Il s'amuse, taquinant sa grand-mère.

GM: Oh, tu m'épuises… Ca t'amuse?

GM: Toi tu n'es vraiment pas stressé…

JH: Mais pour ce genre de choses, comment pourrait-on se presser? Même si je veux me presser, il faut bien que ça marche…

JH: Il faut bien rencontrer quelqu'un qui convienne et me plaise…

La scène se conclut ainsi sur la nécessité de sentiments, sans opposition de la grand-mère.

BIBLIOGRAPHIE

Notice sur la bibliographie :

À propos d'ouvrages collectifs édités sous la direction d'un ou plusieurs éditeurs, j'indique entre parenthèses (ed.) ou (eds.) pour les ouvrages collectifs anglophones, (dir.) ou (dirs.) pour les ouvrages collectifs francophones, et (主) pour les ouvrages collectifs chinois. La langue utilisée correspond à la langue d'édition de l'ouvrage, mais la signification est similaire.

ABÉLÈS Marc,

1989, *Jours tranquilles en 89, Ethnologie politique d'un département français*, Odile Jacob, Paris.

2006, *Politique de la survie*, Flammarion, Paris.

ABU-LUGHOD Lila,

1990, « Shifting politics in Bedouin love poetry », in LUTZ Catherine A., ABU-LUGHOD Lila (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/Paris : 24-45.

1991, « Writing Against Culture », in FOX Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology, Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, pp.137-162.

1999 [1986], *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.

AGAMBEN Giorgio,

1997 [1995], *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris.

AHEARN Laura M.,

2004, *Invitation to Love, Literacy, Love Letters & Social Change in Nepal*, University of Michigan Press, Ararsh Books (Indian Edition), New Delhi.

ALLÈS Elisabeth,

2000, *Musulmans de Chine, Une anthropologie des Hui du Henan*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

2001, « Quelles normes pour les Chinois musulmans (Hui) ? », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 23 : 53-61.

2011, « Un orientalisme intérieur. Les nationalités minoritaires en Chine », in POUILLON François, VATIN Jean-Claude (dirs.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Karthala, Paris : 245-251.

2013a, *L'islam de Chine, Un islam en situation minoritaire*, IISMM, Karthala, Paris.

2013b, « Organisations informelles et formelles de migrants Hui et Ouighours à Canton », in THIREAU Isabelle (dir.), *De proche en proche, Ethnographie des formes d'association en Chine contemporaine*, Peter Lang, Berne : 223-239.

ALLISON Anne,

1994, *Night Work, Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago University Press, Chicago.

ANDERSON Ben,

2010, « Modulating the Excess of Affect : Morale in a State of "Total War" », in GREGG Melissa, SEIGWORTH Gregory J. (eds.), *The Affect Theory Reader,* Duke University Press, Durham : 161-185.

ANDERSON Benedict,

2006 [1983], *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

ANGELOFF Tania, LIEBER Marylène (dirs),

2012, *Chinoises au XXIème siècle, Ruptures et continuités*, La Découverte, Paris.

ARENDT Hannah,

1983 [1961], *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.

1995 [1993], *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris.

ARRONDEL Luc, GRANGE Cyril,

1993, « Logiques et pratiques de l'homogamie dans les familles du Bottin Mondain », *Revue française de sociologie*, 34 (4) : 597-626.

ATTANÉ Isabelle,

2000, « La fécondité chinoise à l'aube du XXIe siècle. Constats et incertitudes », *Population* (French edition), 55 (2) : 233-264.

2010, « Naître femme en Chine : Une perspective démographique », *Travail, genre et sociétés*, 23 : 35-59.

AUGÉ Marc,

1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris.

BA Jin 巴金

2013 [1933], 家 [*Famille*], 人民文学出版社 [Éditions Littéraires Populaires]，北京 Pékin.

BAAS Michiel,

2007, « "Arranged Love" : Marriage in a transnational environment », *International Institute for Asian Studies Newsletter*, 45 : 9.

BACHELARD Gaston,

2004 [1949], *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, BOËTSCH Gilles, DEROO Éric, LEMAIRE Sandrine (dirs.),

2004 [2002], *Zoos humains, Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Paris.

BAKER Hugh D. R.,

1979, *Chinese Family and Kinship*, The MacMillan Press, London.

BARBIERI Magali, BÉLANGER Danièle,

2009, « Introduction. State, Families, and the Making of Transitions in Vietnam », in BARBIERI Magali, BÉLANGER Danièle (eds.), *Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam*, Stanford University Press, Stanford : 1-46.

BARRY Laurent,

2008, *La parenté*, Gallimard, Paris.

BARTHES Rolland,

2005 [1970], *L'empire des signes*, Seuil, Paris.

BAPTANDIER Brigitte,

2001, « En guise d'introduction », *Ateliers*, 24 : 5-27.

BAZIN Jean,

2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis, Toulouse.

BECK Ulrich, BECK-GERNSHEIM Elisabeth,

2002, *Individualization*, Sage Publications, London.

BEHAR Ruth,

1996, *The Vulnerable Observer, Anthropology That Breaks Your Heart*, Beacon Press, Boston.

BÉJA Jean-Philippe,

2004, *À la recherche d'une ombre chinoise, Le mouvement pour la démocratie en Chine, 1919-2004*, Seuil, Paris.

2007, « Liu Xiaobo : le retour de la morale », in CHENG Anne (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris : 137-155.

BÉLANGER Danièle,

1997, « Changements familiaux au Vietnam depuis 1960 : trente années de formation des couples à Hanoi », *Autrepart*, 2 : 34-52.

BÉLANGER Danièle, PENDAKIS Katherine L.,

2009, « Daughters, Work, and Families in Globalizing Vietnam », in BARBIERI Magali, BÉLANGER Danièle (eds.), *Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam*, Stanford University Press, Stanford : 265-297.

BELL Daniel A.,

2008, *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton university Press, Princeton.

BENEDICT Ruth,

1995 [1946], *Le chrysanthème et le sabre*, Philippe Picquier, Arles.

BENSA Alban,

2003, « L'exclu de la famille, la parenté selon Pierre Bourdieu », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales :* 19-26.

2006, *La fin de l'exotisme, Essai d'anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse.

2010, *Après Lévi-Strauss, Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, Paris.

BENSA Alban, FASSIN Éric,

2006 [2002], « Les sciences sociales face à l'événement », republié in BENSA Alban, *La fin de l'exotisme, Essai d'anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse : 171-195.

BERGER Mathieu, GAYET-VIAUD Carole,

2011, « Du politique comme chose au politique comme activité. Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire », in BERGER Mathieu, CEFAÏ Daniel, GAYET-VIAUD Carole (dirs.), *Du civil au politique, Ethnographies du vivre-ensemble*, Peter Lang, Bruxelles : 9-24.

BESSIN Marc,

2010, « Le trouble de l'événement : la place des émotions dans les bifurcations », in BESSIN Marc, BIDART Claire, GROSSETI Michel (dirs.), *Bifurcations, Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, La Découverte, Paris : 307-328.

BILLAUD Julie, CASTRO Julie,

2013, « Whores and Niqabées, The Sexual Boundaries of French Nationalism », *French Politics, Culture & Society*, 31 (2) : 81-101.

BILLETER Jean-François,

2007 [2000], *Chine trois fois muette, Essai sur l'histoire contemporaine de la Chine,* suivi de *Essai sur l'histoire chinoise, d'après Spinoza*, Allia, Paris.

BILLIOUD Sébastien, THORAVAL Joël,

2009, « La Chine des années 2000 : regards nouveaux sur le politique », in BILLIOUD Sébastien, THORAVAL Joël (dirs), « Regards sur le politique en Chine aujourd'hui », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 3 : 5-31.

2014, *Le Sage et le peuple, Le renouveau confucéen en Chine*, CNRS Éditions, Paris.

BISETTO Barbara,

2012, « Fragments of *Qing* 情. The *Qingshi leilüe* 情史類略 and the Literary Categorization of "Love" in the 17th century China », in TAMBURELLO Giusi (ed.), *Concepts and categories of Emotion in East Asia*, Carocci, Roma : 164-175.

BOLOGNE Jean Claude,

1986, *Histoire de la pudeur*, Hachette/Pluriel, Paris.

BOLTANSKI Luc,

1990, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent,

1991, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

BONHOMME Julien,

2009, *Les voleurs de sexe, Anthropologie d'une rumeur africaine*, Seuil, Paris.

BONNIN Michel,

2004, *Génération Perdue, Le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne, 1968-1990*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

BOURDIEU Pierre,

1979, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris.

1980, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 31 : 2-3.

2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique,* précédé de *trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris.

2002a [1998], *La domination masculine*, Seuil, Paris.

2002b, *Le bal des célibataires, Crise de la société paysanne en Béarn*, Seuil, Paris.

BOURGON Jérôme,

2001, « Le droit coutumier comme phénomène d'acculturation bureaucratique au Japon et en Chine », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 23 : 125-143.

BOZON Michel,

2005, « Supplément à un post-scriptum de Pierre BOURDIEU sur l'amour ou peut-on faire une théorie de l'amour comme pratique ? », in MAUGER Gérard (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Croquant, Broissieux : 591-601.

2006, « Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie », in BOZON Michel, HÉRAN François, *La formation du couple, Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, La Découverte, Paris : 123-170.

2009, « Jeunesse et sexualité (1950-2000). de la retenue à la responsabilité de soi », in BANTIGNY Ludivine, JABLONKA Ivan (dirs.), *Jeunesse oblige, Histoire des jeunes en France, XIXè-XXIè siècle*, PUF, Paris : 225-243.

BRANDTSTÄDTER Susanne,

2003, « With ELIAS in China : Civilizing process, local restorations and power in contemporary rural China », *Anthropological Theory,* 3 : 87-105.

2009a, « The gender of work and the production of kinship value in Taiwan and China », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 154-177.

2009b, « Fakes : Fraud, Value-Anxiety, and the Politics of Sincerity », SYKES Karen (ed.), *The Politics of Moral Reasoning*, Palgrave MacMillan, New York.

BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.),

2009, *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London.

BROOKS Ann,

2011, *Social Theory in Contemporary China,* Routledge, London.

BUARQUE DE HOLANDA Sergio,

1998 [1936], *Racines du Brésil*, Gallimard, Paris.

BUTEL Jean-Michel,

2007, « Petite histoire de la traduction de l'amour en langue japonaise : Ai », in Catherine MAYAUX (dir.), « France-Japon, regards croisés, Échanges littéraires et mutations culturelles », *Littératures de langue française*, 7 : 107-119.

2011a, « Forger un amour moderne : Petite histoire du mot *ren.ai* », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 147-165.

2011b, « Des couples aimant pour une nation moderne : un nouveau modèle familial dans le Japon de la fin du XIXème siècle », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 361-378.

2013, « Pour une politique amoureuse : ce que dit du couple et de l'amour la rencontre du Japon et de l'Occident », *Réseau Asie,* en ligne : http://www.reseau-asie.com/article/10/politique-amoureuse-japon-occident-jean-michel-butel/

BUTLER Judith,

1990, *Gender Trouble*, Routledge Classics, New York & London.

1993, *Bodies That Matter, On the discursive limits of « sex »*, Routledge Classics, New York.

CAI Li 蔡立, FU Zhubian 副主编, YUAN Liping 原丽萍 (eds.),

2008, *The Investigation of Migrant Workwomen's Love and Marriage Status in Shenzhen* 深圳女劳务工婚恋状况研究, Social Sciences Academic Press (China) 社会科学文献出版社, 北京 Pékin.

CARLETON William,

1840, « The Irish Matchmaker », *The Irish Penny Journal*, 1 (15) (Oct. 10) : 116-120.

CARRITHERS Michael, COLLINS Steven, LUKES Steven (eds.),

1985, *The category of the person, Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press, Cambridge.

CARSTEN Janet,

2000, « Introduction : cultures of relatedness », in CARSTEN Janet (ed.), *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge : 1-36.

CARTIER Michel,

1986a, « En Chine, la famille, relais du pouvoir », in BURGUIÈRE André, KLAPISCH-ZUBER Christiane, SEGALEN Martine, ZONABEND Françoise (dirs), *Histoire de la famille, 2. Temps médiévaux Orient/Occident*, Armand Colin, Paris : 243-286.

1986b, « La longue marche de la famille chinoise », in BURGUIÈRE André, KLAPISCH-ZUBER Christiane, SEGALEN Martine, ZONABEND Françoise (dirs), *Histoire de la famille, 3. Le choc des modernités*, Armand Colin, Paris : 279-313.

CAUQUELIN Josiane (dir.),

2000, *L'énigme conjugale, Femmes et mariage en Asie*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.

CAPDEVILLE Catherine,

2010, « Réflexions sur la parenté chinoise », *L'Homme*, 2010/3, n° 195-6, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris : 431-449.

CHARON Paul, DUTOURNIER Guillaume,

2010, « Le confucianisme, un modèle politique ? Une réponse à Daniel A. BELL », *La Vie des idées*, 15 juin 2010. En ligne, URL : http ://www.laviedesidees.fr/Le-confucianisme-un-modele.html

CHENG Anne,

1981, *Entretiens de Confucius*, Traduction du chinois, introduction et notes par Anne CHENG, Seuil, Paris.

1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris.

2007, « Les tribulations de la « philosophie chinoise » en Chine, in CHENG Anne (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris : 159-184.

CHEUNG Chan-Fai,

1999, « Western Love, Chinese *Qing*, A Philosophical Interpretation of the Idea of Love in *Romeo and Juliet* and *the Buterfly Lover* », *Journal of Chinese Philosophy*, 26 (4) : 469-488.

CHEVRIER Yves,

1984, « De l'occidentalisme à la solitude : CHEN Duxiu et l'invention de la modernité chinoise », *Études chinoises*, 3 : 7-34.

2003, « L'historien du politique et la Chine quelques réflexions », *Journal des anthropologues* [En ligne], URL : http ://jda.revues.org/2132

CHICHARRO Gladys,

2006, *Le « fardeau » des « petits empereurs » : Former et façonner une génération d'enfants uniques dans un contexte de modernité en Chine,* Thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris X Nanterre sous la direction de Brigitte BAPTANDIER.

CHIN Ai-Li S.,

1970, « Family Relations in Modern Chinese Fiction », FREEDMAN Maurice (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford : 87-120.

CHIN Tamara,

2006, « Orienting Mimesis : Marriage and the *Book of Songs* », *Representations*, 94 (1) : 53-79.

CLAIR Isabelle,

2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Armand Colin, Paris.

CLAVERIE Élisabeth,

2003, *Les guerres de la vierge, Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris.

CLIFFORD James,

1986, « Introduction : Partial Truths », in CLIFFORD James, MARCUS George E. (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley : 1-26.

COHEN Myron L.,

2005, *Kinship, Contract, Community, and State, AnthropologicalPerspectives on China*, Stanford University Press, Stanford.

COONTZ Stephanie,

2005, *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*, Penguin Books, New York.

CORSÍN Jiménez Alberto,

2011, « Trust in anthropology », *Anthropological Theory*, 11 : 177-196.

CROLL Elisabeth,

1981, *The Politics of Marriage in Contemporary China*, Cambridge University Press, Cambridge.

CSORDAS Thomas J.,

1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 18 (1) : 5-47.

1994, « Introduction : the body as representation and being-in-the-world », in CSORDAS Thomas J. (ed.), *Embodiment and experience, The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge : 1-24.

DAS Veena,

2007, *Life and Words, Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley.

DAVID Béatrice,

2001, « L'action de l'État chinois contre les “mauvaises coutumes” matrimoniales, La natolocalité chez les Zheyuanren du Guangxi », *Extrême Orient-Extrême Occident*, 23 : 63-87.

DAVIS Deborah, HARELL Stevan (eds.),

1993, *Chinese Families in the Post-Mao Era*, University of California Press, Berkeley.

DAVIS Deborah, VOGEL Ezra F. (eds.),

1990, *Chinese Society on the Eve of Tiananmen*, Harvard University Press, Cambridge.

DESMARTIS Marie,

2012, *Une chasse au pouvoir, Chronique politique d'un village de France*, Anacharsis, Toulouse.

DE MUNCK Victor,

1996, « Love and Marriage in a Sri-Lankan muslim community – Toward a reevaluation of Dravidian marriage practices », *American Ethnologist*, 23 (4) : 608-716.

1998, « Lust, Love, and Arranged Marriage in Sri Lanka », in DE MUNCK Victor (ed.), *Romantic Love and Sexual Behavior, Perspectives from the Social Sciences*, Praeger, London : 285-300.

DENBY David J.,

1994, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge University Press, Cambridge.

DE SAINT MARTIN Monique,

1985, « Les stratégies matrimoniales dans l'aristocratie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59 : 74-77.

DESCARTES René,

1995, *Discours de la Méthode*, suivi de *Les Passions de l'âme*, Bookking International, Paris.

DESCOUTURES Virginie, DIGOIX Marie, FASSIN Éric, RAULT Wilfried,

2008, *Mariages et homosexualités dans le monde, L'arrangement des normes familiales*, Autrement, Paris.

DE ROUGEMONT Denis,

1972 [1938], *L'amour et l'occident*, Plon, Paris.

DERRIDA Jacques,

1967, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.

DÉSERT Myriam,

2006, « Le débat russe sur l'informel », *Questions de recherche / Research in question*, 17, en ligne : http://www.ceri-sciences-po.org/publica/qdr.htm

DEVEREUX Georges,

1980 [1967], *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion/ Aubier, Paris.

DE VOS George A.,

1998a, « A Japanese Legacy of Confucian Thought », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 105-117.

1998b, « Confucian Family Socialization : The Religion, Morality, and Aesthetics of Propriety », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 329-380.

DIAMANT Neil J.,

2000, *Revolutionizing the Family, Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China*, University of California Press, Berkeley.

DING Ling 丁玲,

1942, « *sānbājié yǒu gǎn* 三八节有感 [Vive la fête des femmes] », originalement publié dans le *Journal de la Libération* de Yan'an (原载1942年3月9日延安《解放日报》).

DIKÖTTER Frank,

1995, *Sex, Culture and Modernity in China*, C. Hurst & Co., London.

DOMENACH Jean-Luc, HUA Chang-Ming,

1987, *Le mariage en Chine*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

DONZELOT Jacques,

1994, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Seuil, Paris.

DORE Ronald P.,

1958, *City Life in Japan*, University of California Press, Berkeley.

DOUGLAS Mary,

2004 [1986], *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris.

DREYER Serge,

2006, *Affectivité et identité dans les cours de langue. Le cas de l'enseignement du français dans les universités de Taiwan*, Thèse de Sciences du langage soutenue à l'Université du Maine, sous la directions de M. Jean-Claude BEACCO, Université Paris III Sorbonne et M. Cheng-shu GAO, Université Tunghai.

2007, « "Les français romantiques", Une représentations sociale du monde chinois », in BOYER Henri (dir.), *Stéréotypage, stétéotypes : fonctionnements ordinaires et mises en*

scène : actes du colloque international de Montpelier (Vol. 2), L'Harmattan, Paris : 85-96.

DUBY Georges,

2010 [1988], *Mâle Moyen-Âge*, Flammarion, Paris.

DUMASY Jacques 杜满希,

2007, *La France et le Sichuan, un regard centenaire*, 法国与四川：百年回眸, Éditions Époque de Chengdu 成都时代出版社， Chengdu.

DUMONT Louis,

1966, *Homo hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.

1983, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.

1985 [1977], *Homo æqualis I, Genèse et développement de l'idéologie économique*, collection « tel », Gallimard, Paris.

1985b, « A modified view of our origins : the Christian beginning of modern individualism », in CARRITHERS, COLLINS, LUKES (eds.) : 93-122.

DUNCAN John,

1998, « The Korean adoption of Neo-Confucianism, The social context », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 75-90.

DURKHEIM Émile,

2004 [1937], *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.

2007 [1930], *De la division du travail social*, PUF, Paris.

DURKHEIM Émile, MAUSS Marcel,

2002 [1903], « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, 6, version numérique par Jean-Marie dans le cadre de la collection *Les classiques des sciences sociales*.

EBREY Patricia Buckley,

1993, *The Inner Quarters, Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, University of California Press, Berkeley.

EDWARDS Walter,

1989, *Modern Japan Through its Weddings. Gender, Person, and Society in Ritual Portrayal*, Stanford University Press, Stanford.

ELIAS Norbert,

1973 [1969], *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris.

1975 [1969], *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris.

1987, « On Human Beings and their Emotions : A Process-Sociological Essay », *Theory, Culture & Society*, 4 : 339-361.

ENGELS Friedrich,

1971 [1884], *L'origine de la famille, de la propriété privée, et de l'État*, Éditions Sociales, Paris.

EPSTEIN Maram,

2009, « Writing Emotions : Ritual Innovation as Emotional Expression », *Nan Nü*, 11 : 155-196.

EVANS Harriet,

1997, *Women and Sexuality in China*, The Continuum Publishing Company, New York.

EYSENCK H.J., WILSON Glenn,

1979, *The Psychology of Sex*, Dent & Sons Ltd, London.

FABIAN Johannes,

2006 [1983], *Le temps et les autres, Comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, Toulouse.

FABRE Jean,

1980, *Lumières et romantisme, Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Éditions Klincksieck, Paris.

FAN Cindy C., HUANG Youqin,

1998, « Waves of Rural Brides : Female Marriage Migration in China », *Annals of the Association of American Geographers*, 88 (2) : 227-251.

FARJENEL Fernand,

1906, *La morale chinoise, Fondement des sociétés d'Extrême-Orient*, V. GIARD & E. BRIÈRE, Paris. Édition numérique accessible en ligne sur le site de Pierre PALPANT : www.chineancienne.fr.

FARQUHAR Judith,

2002, *Appetites, Food and Sex in Post-Socialist China*, Duke University Press, Durham.

FARQUHAR Judith, ZHANG Qicheng,

2012, *Ten Thousand Things, Nurturing Life in Contemporary Beijing*, Zone Books, New York.

FARRER James,

2002, *Opening Up, Youth Sex Culture and Market Reform in Shanghai*, The University of Chicago press, Chicago.

FASSIN Didier,

2006a, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, La Découverte, Paris.

2006b, « La biopolitique n'est pas une politique de la vie », *Sociologie et sociétés*, 38 (2) : 35-48.

2008, « La politique des anthropologue. Une histoire française », *L'Homme*, 185-186 : 165-186.

2009a, « Another Politics of Life is Possible », *Theory, Culture & Society*, 26 (5) : 44-60.

2009b, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6 : 1237-1266.

2010a, « Évaluer les vies, Essai d'anthropologie biopolitique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 128-129 : 105-115.

2010b, *La raison humanitaire*, Gallimard/Seuil, Paris.

FASSIN Didier, EIDELIMAN Jean-Sébastien (dirs),

2012, Économies morales contemporaines, La Découverte, Paris.

FASSIN Éric,

2000, « Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales », *L'Homme,* 154-155 : 391-407.

2005, « Un champ de bataille », *Travail, genre et sociétés*, 13 : 165-167.

2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, 26 : 123-131.

2008, « L'amour du même et l'amour de l'autre. Le "mariage homosexuel" entre famille nationale et question raciale », in DESCOUTURES Virginie, DIGOIX Marie, FASSIN Éric, RAULT Wilfried, *Mariages et homosexualités dans le monde, L'arrangement des normes familiales*, Autrement, Paris : 99-111.

2009, *Le sexe politique, Genre et sexualité au miroir transatlantique*, Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

2010, « National Identities and Transnational Intimacies : Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe », *Public Culture*, 62 :.507-529.

2014, « L'éthique est un luxe », entretien publié sur le blog *Sautez Dans Les Flaques*, de Taina TERVONEN et Mathieu NOCENT, en ligne : http ://sautezdanslesflaques.wordpress.com/2014/09/14/lethique-est-un-luxe/

FAVRET-SAADA Jeanne,

1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* [En ligne], 22, URL : http ://terrain.revues.org/index3088.html

2000, « La pensée LÉVI-STRAUSS », *Journal des anthropologues* [En ligne], 82-83. URL : http://jda.revues.org/3278

2009, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, Paris.

FEI Xiaotong 费孝通,

1998 [1947 & 1948], *xiāngtǔ Zhōngguó* 乡土中国 [*From the Soil*] [1948], suivi de *Shēngyù zhìdù* 生育制度 [*Le Système-Naissance*] [1947], 北京大学出版社, Peking University Press, Pékin.

FERGUSON James,

1999, *Expectations of Modernity, Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley.

FEYERABEND Paul,

1998 [1987], *Adieu la raison*, Seuil, Paris.

FISAC Taciana,

2012, « "Anything at Variance With it Must be Revised Accordingly" : Rewriting Modern Chinese Literature During the 1950s », *The China Journal*, 67 : 131-148

FLANDRIN Jean-Louis,

1993 [1975], *Les amours paysannes, XVIe-XIXe siècle*, Gallimard, Paris.

FONG Vanessa,

2004, *Only Hope, Coming of Age Under China's One-Child Policy*, Stanford University Press, Stanford.

FOUCAULT Michel,

1968, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », texte réédité in FOUCAULT Michel, 2001a, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris : 724-759.

1969a, « Qu'est-ce qu'un auteur », texte réédité in FOUCAULT Michel, 2001a, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris : 817-849.

1969b, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.

1976a, « L'extension sociale de la norme », texte réédité in FOUCAULT Michel, 2001b, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris : 75-79.

1976b, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

1983, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Le Débat*, 27 (1983/5) : 46-72.

1984, « Le retour de la morale », texte réédité in FOUCAULT Michel, 2001b, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris : 1515-1548.

1988, « La technologie politique des individus », texte réédité in FOUCAULT Michel, 2001b, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris : 1632-1647.

1990, « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 84ème année, n°2, Paris : 35-63.

1997, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard/Seuil, Paris.

2001a, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris.

2001b, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris.

2008, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard/Seuil, Paris.

FOX Greer Litton,

1975, « Love Match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation : Mate Selection in Ankara, Turkey », *Journal of Marriage and Family*, 37 (1) : 180-193.

FREEDMAN Maurice (ed.),

1970, *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.

FREUD Sigmund,

1962 (1921), *Psychologie collective et analyse du moi*, Payot, Paris.

2005 (1969), *La vie sexuelle*, PUF, Paris.

FRIEDMAN Sara L.,

2006, *Intimate Politics, Marriage, the Market and State Power in Southeastern China*, Harvard University Press, Cambridge.

FROISSART Chloé,

2008, « Le système du hukou : pilier de la croissance chinoise et du maintien du PCC au pouvoir », *Les Études du CERI,* 149.

FULLER C.J., NARASHIMAN Haripraya,

2008, « Companionate Marriage in India : the changing marriage system in a middle-class Brahman subcaste », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 : 736-754.

FÜZESSÉRY Stéphane, SIMAY Philippe (dirs.),

2008, *Le choc des métropoles, SIMMEL, KRACAUER, BENJAMIN*, L'éclat, Paris.

GAGNON John H.,

2004, *An Interpretation of Desire, Essays in the Study of Sexuality*, University of Chicago Press, Chicago.

GALAN Christian,

2011, « L'image de la famille dans les manuels de morale japonais entre 1870 et 1918 », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 147-165.

GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.),

2011, *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles.

GALLIN Bernard,

1960, « Matrilateral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village », *American Anthropologist*, 62 : 632-642.

GATES Hill,

1993, « Cultural support for birth limitation among urban capital-owning women », in DAVIS Deborah, HARELL Stevan (eds.), *Chinese Families in the Post-Mao Era*, University of California Press, Berkeley : 251-274.

GERNET Jacques,

2005 [1972], *Le monde chinois*, Armand Colin, Paris.

GIDDENS Anthony,

1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

1992, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford.

GILLIS John R.,

1985, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, Oxford University Press, Oxford.

1988, « From Ritual to Romance : Toward an Alternative History of Love », in STEARNS Carol Z. & STEARNS Peter N. (eds.), *Emotions and Social Change, Toward a New Psychohistory*, Holmes & Meier Publishers Inc, New York : 87-121.

GLOSSER Susan L.,

2003, *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, University of California Press, Berkeley.

GLUCK Carole,

2011, « Réinventer la famille dans le Japon moderne », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 17-32.

GODELIER Maurice,

2004, *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris.

2007, *Au fondement des sociétés humaines*, Albin Michel, Paris.

GOFFMAN Erving,

1986 [1974], *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston.

GOLD Thomas, GUTHRIE Doug, WANK David (eds.),

2002, *Social Connections in China. Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOODY Jack,

1998, *Food and Love, A Cultural History of East and West*, Verso, New York.

2000, *Famille et mariage en Eurasie*, PUF, Paris.

2010 [2006], *Le vol de l'histoire, Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au monde*, Gallimard, Paris.

GOUDINEAU Yves,

2004, « LÉVI-STRAUSS, la Chine de GRANET, l'ombre de DURKHEIM. Retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté », *Cahiers de l'Herne* : 165-178.

GRAEZER BIDEAU Florence,

2012, *La danse du yangge, Culture et politique dans la Chine du XX*è *siècle*, La Découverte, Paris.

GRANET Marcel,

1920, *La polyginie sororale et le sororat dans la Chine féodale, Étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise*, reproduit in GRANET Marcel, 1990 [1953], *Études sociologiques sur la Chine*, PUF, Paris : 1-62.

1982 [1919], *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Albin Michel, Paris.

1994 [1929], *La civilisation chinoise*, Albin Michel, Paris.

2007 [1939], *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Annales Sociologiques, collection de l'Année Sociologique, série B, fascicules 1-3, Librairie Félix Alcan, Paris. (La pagination sur laquelle s'appuient les citations présentées dans cette thèse renvoie à l'Édition en format texte de M. Pierre PALPANT, disponible en ligne sur le site http ://classiques.uqac.ca).

2011 [1912], « Coutumes matrimoniales dans la Chine antique », in-*t-oung-pao*, vol.XIII, p. 518-558, Leyde. (La pagination sur laquelle s'appuient les citations présentées dans cette thèse renvoie à l'Édition en format texte de M. Pierre PALPANT, disponible en ligne sur le site www.chineancienne.fr).

GRANOVETTER Mark,

1983, « The Strength of Weak Ties : A Network Theory Revisited », *Sociological Theory*, 1 : 201-233.

GREENHALGH Susan,

1994, « De-Orientalizing the Chinese Family Firm », *American Ethnologist*, 21 (4) : 746-775.

2004, « Making up China's 'Black Population' », in SRETZER Simon, SHOLKAMY Hania, DHARMALINGAM A. (eds.), *Categories and Contexts, Anthropological and Historical Studies in Critical Demography*, Oxford University Press, Oxford : 148-172.

GREENHALGH Susan, WINKLER Edwin A.,

2005, *Governing China's Population, From Leninist to Neoliberal Biopolitics,* Stanford university press, Stanford.

GREGG Jessica

2006, « "He Can Be Sad Like That" : *Liberdade* and the Absence of Romantic Love in a Brazilian Shantytown », in HIRSCH Jennifer, WARDLOW Holly (eds.), *Modern Loves, The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage*, University of Michigan Press, Ann Arbor : 157-173.

GRILLOT Caroline,

2010, *Volées, envolées, convolées, Vendues, en fuite, ou re-socialisées : les « fiancées » vietnamiennes en Chine*, Connaissances et Savoirs, Paris.

GUO Yuhua,

2001, « D'une forme de réciprocité à l'autre. Une analyse de la prise en charge des personnes agées dans les villages du Hebei », in THIREAU Isabelle, WANG Hansheng (dirs.), *Disputes au village chinois, Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris : 39-77.

HAN Hua,

2009, « Living a single life : the plight and adaptation of the bachelors in Yishala », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 48-66.

HAN Na 韩娜,

2011, 《*Běijīng jiāzhǎng xiāngqīnhuì diàochá : nán yào qián nǚ yào mào* 北京家长相亲会调查：男要"钱"女要》 [Enquête sur les réunions de *xiāngqīn* parentales de Pékin : « Argent » pour les garçons et « apparence » pour les filles] 》, *Beijing chénbào* 北京晨报 [L'Aurore de Pékin]，30 avril.

HANISCH Carol,

2006 [1969], « The Personal Is Political », in *Notes from the Second Year : Women's Liberation* (1970), disponible en ligne : http ://www.carolhanisch.org/CHwritings/PersonalisPol.pdf

HARDT Michael, NEGRI Antonio,

2000, *Empire*, Exils Éditeur, Paris.

HAO Jianping 郝建平,

2010, 《*Zhōngguó gǔdài de méiren qiǎn yì* 中国古代的媒人浅议 (Esquisse de discussion sur les marieuses de la Chine ancienne)》, *Tianfu New Idea* 天府新论，2010 (4).

HART Kimberly,

2007, « Love by arrangement, the ambiguity of 'spousal choice' in a Turkish village », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 : 345-362.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich,

1940, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris.

HENDRY Joy,

1981, *Marriage in Changing Japan, Community and Society*, Tuttle, Rutland.

1995 [1987], *Understanding Japanese Society*, Routledge, New York.

HÉRAN François,

2009, *Figures de la parenté*, PUF, Paris.

HÉRITIER Françoise,

1996, *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.

HERSHATTER Gail,

1984, « Making a Friend, Changing Patterns of Courtship in Urban China », *Pacific Affairs*, 57 (2) : 237-251.

1999 [1997], *Dangerous Pleasures, Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*, University of California Press, Berkeley.

HERVEZ Jean,

1922, *Le baiser, Baisers d'Orient*, Bibliothèque des Curieux, Paris.

HEUVELINE Patrick, POCH Bunnack,

2006, « Do Marriages Forget Their Past ? Marital Stability in Post-Khmer Rouge Cambodia », *Demography*, 43 (1) : 99-125.

HILLE Marie-Paule,

2011, « Entre allégeance et résistance. Faire sa place à Linxia, « La petite Mecque chinoise », in BERGER Mathieu, CEFAÏ Daniel, GAYET-VIAUD Carole (dirs.), *Du civil au politique, Ethnographies du vivre-ensemble*, Peter Lang, Bruxelles : 133-166.

HIRSCH Thomas,

2011, « Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales », *L'Atelier du Centre de recherches historiques, revue électronique du CRH*, 2011/7, en ligne : http ://acrh.revues.org/3579.

HIRSCH Jennifer, WARDLOW Holly (eds.),

2006, *Modern Loves, The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

HIRSCH Jennifer & WARDLOW Holly,

2006, « Introduction », in HIRSCH Jennifer, WARDLOW Holly (eds.), *Modern Loves, The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage*, University of Michigan Press, Ann Arbor : 1-31.

HOBART Mark,

1990, « Who Do You Think You are ? The Authorized Balinese », in FARDON Richard (ed.), *Localizing Strategies, Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press, Edinburgh : 303-338.

HOCHSCHILD Arlie Russel,

1979, « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 85 (3) : 551-575.

2003, *The Commercialization of Intimate Life, Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley.

2012 [1983], *The Managed Heart, Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley.

HOLMGREN Jennifer,

1991, « Imperial Marriage in the Native-Chinese and Non-Han State, Han to Ming », in WATSON Rubie S., EBREY Patricia Buckley (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley : 58-96.

HOMANS George C., SCHNEIDER David M.,

1955, *Marriage, Authority, and Final Causes, A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, The Free Press, Glencoe.

HONIG Emily,

2003, « Socialist Sex : The Cultural Revolution Revisited », *Modern China*, 29 : 143-175.

HONIG Emily, HERSHATTER Gail,

1988, *Personal Voices, Chinese Women in the 1980's*, Stanford University Press, Stanford.

HONG FINCHER Leta

2014, *Leftover Women, The Resurgence of Gender Inequality in China*, Zed Books, London.

HU Guizhi 胡桂枝,

2007, 《 *chéngshì báilǐng jítǐ xiāngqīn xiànxiàng yánjiū* 城市白领集体相亲现象研究 [Recherche sur le phénomène des réunions urbaines de *xiāngqīn* des cols blancs 》, in *dāngdài qīngnián yánjiū* 当代青年研究 [Recherche sur la jeunesse contemporaine], 2007 (1) : 59-61.

HU Chi-Hsi,

1973, « Mao Tsé-Toung, la révolution et la question sexuelle », *Revue française de science politique*, 23 (1) : 59-85.

1974, « The Sexual Revolution in the Kiangsi Soviet », *The China Quarterly*, 59 : 477-490.

HUA Chang-Ming,

1981, *La condition féminine et les communistes chinois en action, Yan'an 1935-1946*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

HUANG Fali, JIN Ginger Zhe, XU Lixin Colin,

2015, « Love, Money, and Old Age Support. Does Parental Matchmaking Matter ? », *Policy Research Working Paper, World Bank Group*, 1788.

HUANG Martin W.,

1998, « Sentiments of Desire : Thoughts on the Cult of Qing in Ming-Qing Literature », *Chinese Literature : Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 20 : 153-184.

HYDE Sandra Teresa,

2007, *Eating spring rice, The cultural politics of AIDS in Southwest China*, University of California Press, Berkeley.

ILLOUZ Eva,

1997, *Consuming the Romantic Utopia, Love and the Cultural Contradiction of Capitalism*, University of California Press, Berkeley.

2007, *Cold Intimacies, The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, Cambridge.

2008, *Saving the Modern Soul, Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, University of California Press, Berkeley.

2012, *Why Love Hurts, a Sociological Explanation*, Polity Press, Cambridge.

JACOBS J. Bruce,

1979, « A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances : kan-ch'ing and kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township », *The China Quaterly*, 78 : 237-273.

Jacobus X (Louis JACOLLIOT),

1893, *L'amour aux colonies*, *singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises*, Éditions Isidore Liseux, Paris.

1901, *De l'amour, Étude physiologique de l'amour normal et ses abus, perversions, folies et crimes dans l'espèce humaine*, Édition Charles Carrington, Paris.

JANKOWIAK William,

1993, *Sex, Death and Hierarchy in a Chinese City, An Anthropological Account,* Columbia University Press, New York.

1995, « Romantic Passion in the People's Republic of China », in JANKOWIAK William (ed.), *Romantic Passion, A Universal Experience ?*, Columbia University Press, New York : 166-183.

2009, « Practicing connectiveness as kinship in urban China », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 67-91.

JANKOWIAK William (ed.),

2008, *Intimacies, Love + Sex Across Cultures*, Columbia University Press, New York.

JARVIS Douglas E,

2011, « The Family as the Foundation of Political Rule in Western Philosophy : A Comparative Analysis of Aristotle's Politics and Hegel's Philosophy of Rights », *Journal of Family History*, 36 : 440-463.

JAYAKODY Rukmalie, VU Tuan Huy,

2009, « Family Change in Vietnam's Red River Delta : From War, to Reunification, to Renovation », in BARBIERI Magali, BÉLANGER Danièle (eds.), *Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam*, Stanford University Press, Stanford : 203-236.

JENKINS Janis H., VALIENTE Martha,

1994, « Bodily transactions of the passions : *el calor* among Salvadoran women refugees », in CSORDAS Thomas J. (ed.), *Embodiment and experience, The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge : 163-182.

JIANG Qing,

2009, « Le Confucianisme de la "voie royale" : direction pour le politique en Chine contemporaine », in BILLIOUD Sébastien, THORAVAL Joël (dirs), « Regards sur le politique en Chine aujourd'hui », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n°3, Presses Universitaires de Vincennes, Paris : 103-123.

JI Zhe,

2008, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié. Portrait des nouveaux penseurs confucianiste », *La Vie des Idées*, en ligne : http ://www.laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html

JUDD Ellen R.,

2009, « "Families we create" : Women's kinship in rural China as spatialized practice », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 29-47.

KATZ Jonathan Ned,

2007 [1995], *The Invention of Heterosexuality*, The University of Chicago Press, Chicago, London.

KELSKY Karen,

2001, *Women on the Verge, Japanese Women, Western Dreams*, Duke University Press, Durham.

KENDALL Laurel,

1996, *Getting married in Korea, Of gender, morality and modernity*, University of California Press, Berkeley.

KHAN Nichola,

2008, « Violence and Love : the mobilization of Karachi's Mohajir youth », *IIAS Newsletter*, 49 : 10.

KIM Choong Soon,

1974, « The Yon'jul-hon of Chain-String form of Marriage arrangement in Korea », *Journal of Marriage and Family*, 36 (3) : 575-579.

KIPNIS Andrew B.,

1997, *Produxing Guanxi, Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*, Duke University Press, Durham.

2002, « Practices of *guanxi* production and practices of *ganqing* avoidance », in GOLD Thomas, GUTHRIE Doug, WANK David (eds.), *Social Connections in China. Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*, Cambridge University Press, Cambridge : 21-34.

2006, « Sùzhì : A keyword approach », *The China Quaterly* : 295-313.

2007 « Neoliberalism Reified : Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the People's Republic of China », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (2) : 383-400.

2009, « Education and the governing of child-centered relatedness », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 204-222.

2011, *Governing Educational Desire. Culture, Politics and Schooling in China*, The University of Chicago Press, Chicago.

KLEINMAN Arthur, LIN Tsung-Yi (eds.),

1981, *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Society*, Springer Science+Business Media, Dordrecht.

KLEINMAN Arthur, KLEINMAN Joan,

1991, « Suffering and its Professional Transformation : Toward an Ethnography of Interpersonal Experience », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15 (3) : 275-301.

KLEINMAN Arthur, YAN Yunxiang, JING Jun, LEE Sing, ZHANG Everett, WU Fei, GUO Jinhua (eds.),

2011, *Deep China, The Moral Life of the Person, What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*, University of California Press, Berkeley.

KO Dorothy,

2005, *Cinderella's sisters, A revisionist history of footbinding*, University of California Press, Berkeley.

KONUMA Isabelle,

2011, « Redéfinir l'*ie* dans une logique juridique », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 135-145.

KROWOLSKI Nelly,

2000, « Mariage et statut de la femme vietnamienne à travers le code de la dynastie Lê », in CAUQUELIN Josiane (dir.), *L'énigme conjugale, Femmes et mariage en Asie*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand : 73-96.

LATOUR Bruno,

1997 [1991], *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte/Syros, Paris.

2006, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris.

LAU Shiu-ming Joseph 劉紹銘,

2006, « L'amour sans cœur est impossible » (愛是不能無心的), journal hongkonguais *"La pomme"* 蘋果日報, en ligne : http://hk.apple.nextmedia.com/news/art/20060614/6023276 [consulté en juillet 2013].

LAVELY William,

1991, « Marriage and Mobility under Rural Collectivism », in WATSON Rubie S., EBREY Patricia Buckley (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley : 286-312.

LEE Haiyan,

1997, « Love or Lust ? The Sentimental Self in Honglou meng », in *Chinese Literature : Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 19 : 85-111.

2007, *Revolution of the Heart, A Genealogy of Love in China, 1900-1950*, Stanford University Press, Stanford.

2008, « Guest Editor's Introduction », in LEE Haiyan (ed.), « Taking it to Heart : Emotion, Modernity, Asia », special issue of *Positions : East Asia Cultures Critique*, 16 (2) : 263-278.

LEE Leo Ou-fan,

1973, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, Harvard University Press, Cambridge.

LEE Sing,

2011, « Depression. Coming of Age in China », in KLEINMAN Arthur & all. (eds.), *Deep China, The Moral Life of the Person, What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*, University of California Press, Berkeley : 177-212.

LÉVI-STRAUSS Claude,

1967 [1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co/Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

1986, « Préface », in BURGUIÈRE André, KLAPISCH-ZUBER Christiane, SEGALEN Martine, ZONABEND Françoise (dirs), *Histoire de la famille, 1. Mondes lointains*, Armand Colin, Paris : 9-16.

2000, « Postface », *L'Homme*, 154-155 : 713-720.

LI Junfeng 李军锋,

2010, 《 *shìlùn Zhōngguó gǔdiǎn xiǎoshuō zhōng méiren de shànbiàn lìchéng* 试论中国古典小说中媒人的嬗变历程 [Esquisse du parcours des marieuses à travers les romans chinois anciens] 》 , in *Yúnyáng shīfàn gāoděng zhuānkēxuéxiào xuébào* 郧阳师范高等专科学校学报 [Revue de l'École Normale Supérieure de Yunyang]，2 : 5-7.

LI Yinhe 李银河,

2009, *Zhōngguó nǚxìng de gǎnqíng yǔ xìng* 中国女性的感情与性 [Sentiments et sexualité des femmes en Chine]，*Nèiměnggǔ dàxué chūbǎnshè* 内蒙古大学出版社 [Éditions Universitaires de Mongolie Intérieure], 护河浩特 Hohhot.

2011, « *yào xìng gāocháo búyào xìngsāorǎo* 要性高潮，不要性骚扰 [On veut l'orgasme, pas le harcèlement] », interview accordée au journaliste Bai Mo白墨, mise en ligne le 18 novembre 2011, disponible sur le site du journal China Newsweek 中国新闻周刊, URL : http ://viewpoint.inewsweek.cn/columns/columns_detail.php ?id=775 .

LI Yu 李煜, XU Anqi 徐安琪,

2007, 《A Study on the Concept of Ordinary People's Love : An Attempt to Quantify the Opening Problem 普通人的爱情观研究 —— 开放性问题的量化尝试》，*Family Studies* 中国家庭研究，2 : 404-418.

LIU Chang,

2011, « Les représentations chinoises d'un amour romantique "à la française" – selon une enquête de terrain », communication personnelle, colloque international *Au nom de l'amour... Des liens électifs aux obligations affectives*, Brest.

LIU Dalin 刘达临 (ed.),

1990, *Sexual Behavior in Modern China* 中国当代性文化, Shanghai Sanlian Bookshop 上海三联书店，Shanghai 上海.

LIU Jianmei,

2003, *Revolution Plus Love, Literary History, Women's Bodies, and Thematic Repetition in Twentieth Century Chinese Fiction*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

LIU Lydia H,

1995, *Translingual Practice, Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford University Press, Stanford.

LIU Xin,

2002, *The Otherness of Self, A Genealogy of the Self in Contemporary China*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

LIU Xinwu 刘心武,

1979a, *Àiqíng de wèizhi* 爱情的位置 [*La Place de l'amour*], Éditions Populaires des Beaux Arts 人民美术出版社, 北京 Pékin [La diffusion radiophonique de cette courte histoire illustrée date de 1978].

1979b, *Ràng wǒmen lái tǎolùn àiqíng* 让我们来讨论爱情 [*Laissez-nous parler d'amour*], 上海人民出版社 [Éditions Populaires de Shanghai], 上海 Shanghai.

LUEHRMANN Sonja,

2004, « Mediated Marriage : Internet Matchmaking in Provincial Russia », *Europe-Asia Studies*, 56 (6) : 857-875.

LUO Qi 罗琪, XU Xiaojun 徐晓军,

2009, « *Báilǐng xiāngqīn xiànxiàng zhōng de "ruò guānxi" jiǎshè jíqí shízhì* 白领相亲现象中的"弱关系"假设及其实质 [Hypothèses sur la nature des « relations faibles » au cœur du phénomène des réunions de *xiāngqīn* des cols blancs] », in *Huazhong Normal University Journal of Postgraduates* 华中师范大学研究生学报, 16 (1) : 15-18.

LUTZ Catherine A., ABU-LUGHOD Lila (eds.),

1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/Paris.

LUTZ Catherine,

1988, *Unnatural Emotions, Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*, The University of Chicago Press, Chicago.

1992 « Motivated Models », in D'ANDRADE Roy G, STRAUSS Claudia (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge University Press, Cambridge : 181-196.

1996, « Engendered Emotion : Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse », in HARRÉ Rom, PARROT W. Gerrod (eds.), *The Emotions, Social, Cultural and Biological Dimensions*, Sage Publications, London : 151-170.

MACFARLANE Alan,

1979, « The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800 by Lawrence Stone » (review essay), *History and Theory*, 18 (1) : 103-126.

1986, *Marriage and love in England 1300-1840*, Blackwell Publishers, Oxford.

1987, *The Culture of Capitalism*, Basil Blackwell, Oxford.

MAJUMDAR Rochona,

2009, *Marriage and modernity, Family Values in Colonial Bengal*, Duke University Press, Durham.

MANGIN Gilles,

1968, « S. Bushayija, Le mariage coutumier au Rwanda », *Revue internationale de droit comparé*, 20 (2) : 390-392.

MANTEGAZZA Paolo,

1886, *L'amour dans l'humanité. Essai d'une ethnologie de l'amour*, F. FETSCHERIN et CHUIT Éditeurs, Paris. (consulté en version numérique, Bibliothèque Numérique Gallica, BNF).

MARCUS George E., FISCHER Michael M.,

1986, *Anthropology as a Cultural Critique, An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago.

MARR David G,

1981, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, University of California Press, Berkeley.

MAUSS Marcel,

1923, « Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », réédité in MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris : 143-279.

1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” », réédité in MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris : 331-362.

MCGOUGH James,

1981, « Deviant Marriage Patterns in Chinese Society », in KLEINMAN Arthur, LIN Tsung-Yi (eds.), *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Society*, Springer Science+Business Media, Dordrecht : 171-201.

MCMAHON Keith,

-2010, *Polygamy and Sublime Passion, Sexuality in China on the Verge of Modernity*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

MICOLLIER Evelyne,

2004, « Social Significance of Commercial Sex Work : Implicitly Shaping a Sexual Culture ? », in MICOLLIER Evelyne (ed.), *Sexual Cultures in East Asia, The Social Construction of Sexuality and Sexual Risk in a Time of AIDS*, Routledge Curzon, London : 3-22.

2012, « Sexualités et intimités à l'épreuve du genre en Chine : quelques réagencements de normes et de valeurs », in ANGELOFF Tania, LIEBER Marylène (dirs), *Chinoises au XXIème siècle, Ruptures et continuités*, La Découverte, Paris : 177-194.

MIÈGE Pierre,

2009, « "Selon moi, la plupart des tongzhi sont de bons fils ! », Communauté, normes sociales et construction des identités chez de jeunes homosexuels de Hefei », *Perspectives Chinoises* : 49-60.

MOERAN Brian,

1990, « Beating About the Brush : An example of Ethnographic Writing from Japan », in FARDON Richard (ed.), *Localizing Strategies, Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press, Edinburgh : 339-357.

MONTEIL Lucas,

2011, « DSK, le sexe et le politique... vu de Chine (entretien avec PAN Suiming) », en ligne : http ://observatoire2.blogs.liberation.fr/diversite/2011/07/dsk-le-sexe-et-le-politique-vu-de-chine.html.

MOORE Henrietta L.,

2011, *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*, Polity Press, Cambridge.

MOORE Robert,

1998, « Love and Limerence with Chinese Characteristics », in DE MUNCK Victor (ed.), *Romantic Love and Sexual Behavior, Perspectives from the Social Sciences*, Praeger, London : 251-283.

MORGAN Lewis Henry,

1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, MacMillan and Company, London.

MORTON Leith,

1997, « The concept of romantic love in the Taiyō magazine 1895-1905 », *Japan Review*, 8 : 79-103.

NAEPELS Michel,

2011, *Ethnographie, pragmatique, histoire. Un parcours de recherche à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*, Publications de la Sorbonne, Paris.

NEEDHAM Rodney,

1962, *Structure and Sentiment, A Test Case in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

1974, *Remarks & Inventions : Skeptical Essays about Kinship*, Tavistock Publications, London.

NEEDHAM Rodney (dir.),

1977 [1971], *La parenté en question, Onze contributions à la théorie anthropologique*, Seuil, Paris.

NGUYEN Ngoc Huy,

1998, « The Confucian incursion into Vietnam », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 91-103.

NGUYỄN Văn Ký,

1995, *La société vietnamienne face à la modernité. Le Tonkin de la fin du XIXème siècle à la seconde guerre mondiale*, L'Harmattan, Paris.

O'BRIEN Kevin J., LI Lianjiang,

2006, *Rightful Resistance in China*, Cambridge University Press, Cambridge.

OCKO Jonhatan K.,

1991, « Women, Property, and Law in the People's Republic of China », in WATSON Rubie S., EBREY Patricia Buckley (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley : 313-346.

PACHE HUBER Véronique,

1998, « Marriage Fairs among Maheshwaris. A New Matrimonial Strategy », *Economic and Political Weekly* (April 25) : 970-975.

2002, *Noces et négoce, Dynamiques associatives d'une caste de commerçants hindous*, Éditions de l'Institut d'Ethnologie, Neuchâtel ; Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

2004, *Le mariage de l'amour et de la raison, Stratégies matrimoniales de la classe moyenne en Inde*, Lit Verlag, Münster.

PADILLA Mark B., HIRSCH Jennifer S., MUÑOZ-LABOY Miguel, SEMBER Robert E., PARKER Richard G. (eds.),

2007, Love and Globalization, Transformations of Intimacy in the Contemporary World, Vanderbilt University Press, Nashville.

PALMER David,

2005, *La fièvre du Qigong, Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

PAN Suiming 潘绥铭,

2006, *Sex Revolution in China, Its Origin, Expressions and Evolution* 中国性革命纵论, Gaoxiong Youwan Chubanshe 高雄万有出版社，高雄市 [台湾] Gaoxiong [Taiwan].

PAN Suiming 潘绥铭, PARISH William, WANG Aili 王爱丽, LAUMAN Edward,

2004, *Sexual Behavior and Relation in Contemporary China* 当代中国人得性行为与性关系, Social Sciences Documentation Publishing House 社会科学文献出版社, 北京 Pékin.

PARISH William L., WHYTE Martin King,

1978, *Village and Family in Contemporary China*, University of Chicago Press, Chicago.

1984, *Urban Life in Contemporary China,* University of Chicago Press, Chicago.

PARRY Jonathan P.,

1979, *Caste and Kinship in Pangra,* Routledge and Kegan Paul, London.

PÉTRIC Boris-Mathieu,

2002, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, PUF, Paris.

PETRYNA Adriana,

2002, *Life Exposed, Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton University Press, Princeton.

PETTIER Jean-Baptiste,

2007, *Construire sa vie. Parcours personnels et questions sexuelles au sein de groupe d'étudiants et de jeunes travailleurs à Pékin*, mémoire de master en anthropologie conduit sous la direction d'Elisabeth Allès à l'EHESS, jury Élisabeth Allès & Didier FASSIN.

2008, *Pouvoir politique local et encadrement des vies privées en République Populaire de Chine. L'exemple de la politique de l'enfant unique dans la province du Sichuan*, mémoire de master en sciences politiques conduit sous la direction de Jean-Philipe BÉJA à l'Institut d'Études Politiques de Paris, jury Jean-Philipe BÉJA & Michel BONNIN.

2010, « Politiques de l'amour et du sexe dans la Chine de la "révolution sexuelle" », *Genre, sexualité & société* [En ligne], n°3 | Printemps 2010, URL : http://gss.revues.org/index1381.html

PICQ Françoise,

1995, « "Le personnel est politique", Féminisme et for intérieur », in C.U.R.A.P.P (dirs.), *Le For intérieur*, PUF, Paris : 341-352.

PIEKE Frank,

2009, « Introduction : A Chinese Century in Anthropology », *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale*, 17 (1) : 1-8.

PHINNEY Harriet M.,

2008, « Objects of Affection : Vietnamese Discourses on Love and Emancipation », in LEE Haiyan (ed.), « Taking it to Heart : Emotion, Modernity, Asia », special issue of *Positions : East Asia Cultures Critique*, 16 (2) : 329-358.

PLATON,

1964, *Le Banquet*, suivi de *Phèdre*, Garnier/Flammarion, Paris.

POTTER Sulamith Heins,

1988, « The Cultural Construction of Emotion in Rural Chinese Social Life », *Ethos*, 16 (2) : 181-208.

POTTER Sulamith Heins, POTTER Jack M.,

1990, *China's Peasants, The anthropology of a revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

POVINELLI Elizabeth A.,

2006, *The Empire of Love, Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality,* Duke University Press, Durham.

PROST Antoine,

1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris.

REHBUN Linda-Anne,

1999, *The Heart is Unknown Country, Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*, Stanford University Press, Stanford.

ROFEL Lisa,

1999, *Other modernities, Gendered Yearnings in China After Socialism*, University of California Press, Berkeley.

2007, *Desiring China : Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture,* Duke University Press, Durham.

ROSALDO Renato,

1993 [1989], *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston.

ROSE Nikolas,

1998, *Inventing Our Selves, Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROULLEAU-BERGER Laurence, GUO Yuhua, LI Peilin, LIU Shiding (dirs.),

2008, *La nouvelle sociologie chinoise*, CNRS Éditions, Paris.

ROUX Sébastien,

2011, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, La découverte, Paris.

RYANG Sonia,

2006, *Love in Modern Japan, Its estrangement from self, sex, and society*, Routledge, London.

SAÏD Edward,

2003 [1978], *L'orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris.

SALGUES Camille,

2009, « La Chine entre cadre et contexte. Une recherche sur les enfants de *mingong*, plusieurs constructions du savoir », *Terrains & Travaux*, 16 : 175-193.

SANTOS Gonçalo D.,

2009, « The 'stove-family' and the process of kinship in rural South China », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge Contemporary China Series, Routledge, London : 112-136.

SAUCIER Marion,

2011, « Le débat sur le couple dans la *Revue de l'an 6 de l'ère Meiji* », in GALAN Christian, LOZERAND Emmanuel (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 346-360.

SCHARPING Thomas,

2003, *Birth Control in China, 1949-2000, Population policy and demographic development*, Routledge, London.

SCHEPER-HUGHES Nancy S, LOCK MARGARET M.,

1987, « The Mindful Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1 (1) : 6-41.

SCHMITT Carl,

1992 [1963], *La notion de politique*, suivi de *Théorie du Partisan*, Flammarion, Paris.

SCHMUTZ Georges M.,

1984, « Matériaux pour une sociologie de l'amour et du mariage dans la Chine d'aujourd'hui », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXIII (67) : 65-116.

SCHNEIDER David M.,

1984, *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SEIZELET Éric,

2001, « *Contra legem* ou *Para legem* ? La coutume de l'union matrimoniale de fait en droit civil japonais avant 1945 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 23 : 109-124.

2011, « Le code civil et l'État-famille au Japon », in GALAN & LOZERAND (dirs.), *La famille japonaise moderne (1868-1926), Discours et débats*, Éditions Philippe Picquier, Arles : 91-106.

SELDEN Mark,

1993, « Family Strategies and Structures in Rural North China », in DAVIS Deborah, HARELL Stevan (eds.), *Chinese Families in the Post-Mao Era*, University of California Press, Berkeley : 139-164.

SHI Lu,

1989, « Le choix du conjoint », *Cahiers du GRECC 1, Études Urbaines* : 73-105.

SHUKLA Sonal, KAPADIA Shagufa,

2007, « Transition in Marriage Partner Selection Process : Are Matrimonial Advertisements an Indication ? », *Psychology and Developing Societies*, 19 (1) : 37-54.

SIU Helen F,

1993, « Reconstituting Dowry and Brideprice in South China », in DAVIS Deborah, HARELL Stevan (eds.), *Chinese Families in the Post-Mao Era*, University of California Press, Berkeley : 165-188.

SLOTE Walter H.,

1998, « Psychocultural Dynamics within the Confucian Family », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 37-51.

SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.),

1998, *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York.

SMITH Arthur H.,

1894, *Chinese Characteristics,* Fleming H. Revell Company, Publishers of Evangelical Litterature, New York, Chicago, Toronto.

SKOLNICK Arlene,

1991, *Embattled Paradise, The American Family in an Age of Uncertainty*, Basic Books, New York.

SKYA Walter A.,

2009, *Japan's Holy War, The Ideology of Radical Shintō Ultranationalism*, Duke University Press, Durham.

STAFFORD Charles,

2000, « Chinese patriliny and the cycle of *yang* and *laiwang* », in CARSTEN Janet (ed.), *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge : 37-54.

2009, « Actually existing Chinese matriarchy », in BRANDTSTÄDTER Susanne, SANTOS Gonçalo D. (eds.), *Chinese Kinship. Contemporary anthropological perspectives*, Routledge, London : 137-153.

STAFFORD Charles (ed.),

2013, *Ordinary Ethics in China*, Bloomsbury, London.

STEINMÜLLER Hans,

2013, *Communities of Complicity, Everyday Ethics in Rural China*, Berghahn Books, New York.

STEINMÜLLER Hans, WU Fei,

2011, « School killings in China. Society or wilderness ? », *Anthropology Today*, 27 (1) : 10-13.

STERN Rachel E., O'BRIEN Kevin J.,

2011, « Politics at the Boundary : Mixed Signals and the Chinese State », *Modern China*, XX(X) : 1-25.

STOLER Ann Laura,

1995, *Race and the Education of Desire, Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham.

2007 [2004], « Affective States », in NUGENT David, VINCENT Joan (eds), *A companion to the anthropology of politics*, Blackwell Publishing, Malden : 4-20.

STONE Lawrence,

1977, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Weindenfeld and Nicolson, London.

STRATHERN Andrew J.,

2004 [1996], *Body Thoughts*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SUN Peidong 孙沛东,

2012, *Shéi lái qǔ wǒde nǚ'ér ? Shànghǎi xiāngqīn jiǎo yǔ « báifà xiāngqīn »* 谁来娶我的女儿？:上海相亲角与 « 白发相亲 » [*Qui veut épouser ma fille ? Les coins du xiāngqīn*

de Shanghai et le « marché matrimonial aux cheveux blancs »], China Social Sciences Press, Pékin.

SUZUKI Michiko,

2010, *Becoming Modern Women, Love and Female Identity in Prewar Japanese Literature and Culture*, Stanford University Press, Stanford.

TAYLOR Charles,

2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham.

TEKÇE Belgin,

2004, « Paths of Marriage in Istanbul, Arranging Choices and Choice in Arrangements », *Ethnography*, 5 (2) : 173-201.

THATCHER Melvin P.,

1991, « Marriage of the Ruling Elite in the Spring and Autumn Period », in WATSON Rubie S., EBREY Patricia Buckley (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley : 25-57.

THIBAULT Jean-François,

2007, « La politique comme pur acte de guerre : Clausewitz, Schmitt et Foucault », *Monde Commun*, 1, 1 : 114-129.

THIREAU Isabelle,

2013, « Introduction », in THIREAU Isabelle (dir.), *De proche en proche, Ethnographie des formes d'association en Chine contemporaine*, Peter Lang, Berne : 11-21.

THIREAU Isabelle, HUA Linshan,

2010, *Les ruses de la démocratie, Protester en Chine*, Seuil, Paris.

THIREAU Isabelle, WANG Hansheng (dirs.),

2001, *Disputes au village chinois, Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

THORNTON Arland, LIN Hui-Sheng (eds.),

1994, *Social Change and the Family in Taiwan*, The University of Chicago Press, Chicago.

TIN Louis-Georges,

2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Autrement, Paris.

TOURAILLE Priscille,

2008, *Hommes grands, femmes petites : une évolution coûteuse. Les régimes de genre comme force sélective de l'adaptation biologique*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

TRAUTMANN Thomas R.,

1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley.

TRUONG Huyen Chi,

2009, « A Home Divided : Work, Body, and Emotions in the Post-*Doi Moi* Family », in BARBIERI Magali, BÉLANGER Danièle (eds.), *Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam*, Stanford University Press, Stanford : 298-328.

TU Wei-Ming,

1998, « Confucius and Confucianism », in SLOTE Walter H, DE VOS George A. (eds.), *Confucianism and the Family*, State University of New York Press, New York : 3-36.

TUNSTALL Kate E.,

2009, « Sexe, mensonges et colonies : les discours de l'amour dans le Supplément au Voyage de Bougainville », *Littératures classiques*, 69 (2) : 15-34.

VANDERMEERSCH Léon,

1986, *Le nouveau monde sinisé*, PUF, Paris.

VAN GULIK Robert,

1971, *La vie sexuelle en Chine ancienne*, Gallimard, Paris.

VERNIER Bernard,

1991, *La genèse sociale des sentiments, Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

2009, *La prohibition de l'inceste. Critique de Françoise Héritier,* L'Harmattan, Paris.

2013, *Tu veux qu'on sorte ensemble ? La transformation des formes de flirt dans six villages musulmans de Grèce*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

WANG Geya 王歌雅,

2008, « *Zhōngguó hūnyīn lúnlǐ shànbiàn yánjiū* 中国婚姻伦理嬗变研究 [*Recherche sur l'évolution de l'éthique matrimoniale en Chine*] », China Social Sciences Press 中国社会科学出版社, 北京 Pékin.

WATSON JAMES L.,

1982, « Chinese kinship reconsidered : Anthropological Perspectives on Historical Research », *The China Quarterly*, 92 : 589-622.

WATSON Rubie S., EBREY Patricia Buckley (eds.),

1991, *Marriage and Inequality in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley.

WHITE Tyrene,

2006, *China's longest campaign, Birth planning in the People's Republic, 1949-2005*, Cornell University Press, Ithaca.

WHYTE Martin King,

1990a, « Changes in Mate Choice in Chengdu », in DAVIS & VOGEL (eds.), *Chinese Society on the Eve of Tiananmen*, Harvard University Press, Cambridge : 181-213.

1990b, *Dating, Mating, and Marriage*, Aldine de Gruyter, New York.

1992, « From Arranged Marriages to Love Matches in Urban China », in *USC Seminar Series N°5*, Honk Kong Institute of Asia Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong.

1993, « Wedding Behavior and Family Strategies in Chengdu », in DAVIS Deborah, HARELL Stevan (eds.), *Chinese Families in the Post-Mao Era*, University of California Press, Berkeley : 189-216.

2003, « Introduction », in WHYTE Martin King (ed.), *China's Revolutions and Intergenerational Relations*, University of Michigan Press, Ann Arbor : 3-30.

WIELANDER Gerda

2011, « Beyond Repression and Resistance — Christian Love and China's Harmonious Society », *The China Journal*, 65 : 119-139.

WILLIAMS Raymond,

1977, *Marxism and Litterature*, Oxford University Press, Oxford.

XINRAN,

2005 [2002], *Chinoises*, Éditions Philippe Picquier, Arles.

XU Anqi (ed.) 徐安琪（主),

1997, *The Chinese Love and Marriage at the Turn of the Century*, 世纪之交中国人的爱情和婚姻, China Social Sciences Press 中国社会科学出版社， 北京 Pékin.

XU Xiaohe,

1998, « The Social Origins in Freedom of Mate Choice under State Socialism : The Case of Urban China », in ZHANG Jie, LI Xiaobing (eds.), *Social Transition in China*, University Press of America, Maryland, Oxford : 35-60.

XU Xiaohe, WHYTE Martin King,

1990, « Love Matches and Arranged Marriages : A Chinese Replication », *Journal of Marriage and the Family*, 52 (3) : 709-722.

YAN Lianke,

2006 [2005], *Servir le peuple*, Éditions Philippe Picquier, Arles.

YAN Yunxiang,

1996, *The flow of gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford University Press, Stanford.

2003, *Private Life Under Socialism, Love, Intimacy and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford University Press, Stanford.

2009a, « The Good Samaritan's new trouble. A study of the changing moral landscape in contemporary China », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 17 (1) : 9-24.

2009b, *The Individualization of Chinese Society*, Berg, Oxford.

2010, « The Chinese path to individualization », *The British Journal of Sociology*, 61 (3) : 489-512.

2011, « The changing moral landscape », in KLEINMAN Arthur & all. (eds.), *Deep China, The Moral Life of the Person, What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*, University of California Press, Berkeley : 36-77.

2012a, "Anomie comes to China ? Mismatched values and immoral behaviors in contemporary Chinese Society.", communication orale délivrée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales le 3 mai 2012.

2012b, « Food Safety and Social Risk in Contemporary China ». *The Journal of Asian Studies,* 71 : 705-729.

YANG Ch'ing-K'un,

1984 [1959], *The Chinese Family in the Communist Revolution*, Greenwood Press Publishers, Westport.

YANG Mayfair Mei-hui,

1994, *Gifts Favors and Banquets, The Art of Social Relationships in China*, Cornell University Press, Ithaca and London.

YANG Yiyin,

2008, « Relation et identité. Approche du processus psycho-social de la formation du “nous” chez les Chinois », in ROULLEAU-BERGER Laurence, GUO Yuhua, LI Peilin, LIU Shiding (dirs.), *La nouvelle sociologie chinoise*, CNRS Éditions, Paris : 451-479.

YI Zhongtian 易中天,

1999, *Zhōngguó de nánrén hé nǚrén* 中国的男人和女人 [*Les hommes et les femmes de Chine*], 上海文艺出版社 [Éditions Littéraires de Shanghai], 上海Shanghai.

ZAVORETTI Roberta,

2013, « Be My Valentine : Bouquets, Marriage, and Middle Class Hegemony in Urban China », *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, n°150.

ZELIZER Viviana,

2005, *The Purchase of Intimacy*, Princeton University Press, Princeton.

ZHANG Everett Yuehong,

2005, « Rethinking sexual repression in maoist china : ideology, structure and the ownership of the body », *Body & Society*, 11 : 1-25.

2007, « The birth of nanke (men’s medicine) in China, The making of the subject of desire », *American ethnologist*, 34 (3) : 491-508.

2011, « China's Sexual Revolution », in KLEINMAN Arthur & all. (eds.), *Deep China, The Moral Life of the Person, What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*, University of California Press, Berkeley : 106-151.

ZHANG Everett Yuehong, KLEINMAN Arthur, TU Weiming (eds.),

2011, *Governance of Life in Chinese Moral Experience, The Quest for an Adequate Life,* Routledge, London.

ZHANG Jie 张洁,

1980, *Ài, shì bùnéng wàngjì de* 爱，是不能忘记的 [*L’amour est inoubliable*], Éditions Populaires du Guangdong 广东人民出版社, Canton. [Édition en langue anglaise : *Love must not be forgotten*, China Books, San Francisco, 1986].

ZHANG Jingsheng 张竞生,

1998, *Zhang Jingsheng wénjí* 张竞生文集 [*Œuvres de ZHANG Jingsheng*], 广州出版社 [Presses de Canton], 2 volumes, 广州 Canton.

ZHANG Li,

2010, *In Search of Paradise, Middle-Class Living in a Chinese Metropolis*, Cornell University Press, Ithaca.

ZHANG Yi 张翼,

2007, « *Zhōngguó jiēcéng nèi hūn zhì de yánxù* 中国阶层内婚制的延续 [La poursuite de la stratification sociale des mariages en Chine] », *Family Studies* 中国家庭研究, 2 : 56-69.

ZHANG Yinde,

2007, « La "sinité" : l'identité chinoise en question », in CHENG Anne (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris : 300-322.

ZHANG Ying 张英,

2010年6月17日 (17 juin 2010), « *xiāngqīn jiémù zhěngfēng* 相亲节目整风 [La rectification des émissions de *xiāngqīn*] », in *Nanfang Zhoumo* 南方周末 [Sud Week-end].

ZHENG Hangsheng 郑杭生, LI Yingsheng 李迎生,

2003, A history of Chinese sociology 中国社会学新编, China Renmin University Press 中国人民大学出版社, Beijing 北京.

ZHENG Tiantian,

2006, « Cool masculinity : male clients' sex consumption and business alliance in urban China's sex industry », *Journal of Contemporary China*, 15/46 : 161–82.

2008, « Commodifying Romance and Searching for Love : Rural Migrant Bar Hostesses' Moral Vision in Post-Mao Dalian », in *Modern China*, 34 : 442-476.

2009, *Red lights, The lives of sex workers in postsocialist China*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

ZHENG Yefu 郑也夫,

2001, *On Trust* 信任论, China Radio and Television Publishing House 中国广播电视出版社, 北京 Pékin .

2003, 《*Zǒuxiàng shāshú zhī lù* 走向杀熟之路 [*Vers la trahison des proches*]》, in ZHENG Yefu 郑也夫, PENG Siqing 彭泗清, *Trust in Chinese Society* 中国社会中的信任, China City Press 中国城市出版社, 北京 Pékin : 263-290.

ZIMMERMANN Francis,

1993, *Enquête sur la parenté*, PUF, Paris.

ZUFFEREY Nicolas,

2003, « La condition féminine traditionnelle en Chine, État de la recherche », *Études chinoises*, XXII : 185-229.

2007, « De Confucius au romancier JIN Yong », in CHENG Anne (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris : 75-102.

2009, « Quelques réflexions sur la représentation des émotions en Chine et en chinois », *Social Science Information*, 48 (3) : 501-521.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **3**

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS **7**

ABSTRACT AND KEY WORDS **7**

SOMMAIRE **9**

INDEX DES TABLES ET DES DOCUMENTS **11**

NOTES SUR LES USAGES LINGUISTIQUES **13**

Note sur la transcription du mandarin *13*
Note sur la citation des noms propres et sur l'anonymat *13*
Note sur la citation *14*
Note sur la traduction *14*

INTRODUCTION GÉNÉRALE **19**

Les marchés du célibat

I. L'INSTITUTION SOCIALE DU XIĀNGQĪN **22**

A) DÉFINITION ET TRADUCTION DU TERME XIĀNGQĪN ***24***

B) DES USAGES CODIFIÉS ***26***

C) LES DIMENSIONS CONTEMPORAINES D'UN PHÉNOMÈNE SOCIAL HISTORIQUE ***29***

Un phénomène transversal *29*
Les enjeux globaux du xiāngqīn *31*

II. ENTRE ÉCONOMIE ET SENTIMENTS : LES DIMENSIONS THÉORIQUES DE L'ÉTUDE DU XIĀNGQĪN **34**

A) LA GUERRE DES CÉLIBATAIRES : MARCHÉ ET CONCURRENCE DE L'ÉCONOMIE MATRIMONIALE ***35***

B) DE TOUT LEUR ÊTRE : PENSER LA PLACE DES SENTIMENTS ET DES AFFECTS ***38***

C) INDIGNATIONS : PENSER LA PLACE SOCIALE DE LA MORALITÉ ***40***

D) PROBLÉMATISER LE XIĀNGQĪN COMME MANIFESTATION D'UN LIEN SOCIAL ***42***

III. TERRAIN ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE **45**

A) PRÉSENTATION DU TERRAIN ***45***

B) DIMENSIONS ÉTHIQUES D'UNE RECHERCHE COMPLIQUÉE ***49***

Une recherche affectée *49*
Diversité et généralisation *52*

C) Composition de l'ouvrage *54*

1. JOUTES DE POUVOIR ET MOTS D'AMOUR **59**

Problématisations savantes et politiques des sentiments et de la conjugalité dans la Chine du XXème siècle

I. « La Chine connaît-elle l'amour ? » **61**

A) La Chine sans sentiment *62*

Un consensus historique *62*

Disputes sur l'amour en Chine *65*

B) Amour, alliance, et stratégies *68*

L'amour face à l'alliance *68*

L'amour stratège *73*

Vers une vision dynamique de la parenté chinoise *79*

L'amour, une variable utile pour penser le marché matrimonial *82*

II. Amour et modernité **84**

A) Amour, Lumières, et colonialisme *86*

B) Promouvoir l'amour comme signe de "modernité" en Asie orientale *92*

C) Parcours d'intellectuels et circulation de l'idée d'une Chine sans amour *98*

III. Amour et révolutions **105**

A) La volonté politique de réinventer les sentiments en Chine Républicaine *105*

Pour une "nouvelle culture" : sortir la Chine de traditions "inhumaines" *106*

Expression des sentiments et origine de la Révolution *108*

B) Mariage et divorce durant l'ère maoïste *110*

Le retour d'un anti-sentimentalisme ? *110*

Une législation du choix du conjoint *112*

La place de l'amour *115*

C) Faut-il un "cœur" pour écrire "amour" ? (恋、愛、爱) *118*

Les rectifications de l'amour *118*

Controverses autour de la simplification des caractères chinois *120*

Des conservateurs progressistes ? *124*

Des batailles de dictionnaires *126*

Conclusion : L'amour comme thème historique et idéologique **129**

2. MARIAGE ET COMPAGNIE **135**

Les marieuses modernes comme médiatrices des problématiques contemporaines

I. Le retour des méirén **138**

A) La fonction sociale historique de la marieuse en Chine ancienne *139*
Les marieuses privées *140*
Les marieuses fonctionnaires *143*
B) La construction historique d'un discours sur les méirén *144*
Du caractère historiquement indispensable des marieuses *150*
Une histoire au présent *153*
C) Cadre politique et légal de l'émergence des agences matrimoniales depuis les années 1980 ..... *154*
II. Entrée en scène des marieuses modernes **158**
A) Se vendre *159*
Convaincre de son prestige : le travail d'apparence des marieuses *162*
Convaincre et se faire payer : la crédibilité sociale négociée des marieuses *166*
B) L'inscription en agence matrimoniale *170*
La réception des clients *170*
De la catégorisation de soi à l'évaluation de l'autre *172*
De la mise en relation par l'agence à l'évaluation de l'autre *177*
C) L'arrangement intime : le mariage, enjeu social au cœur de contraintes opposées *179*
Les contradictions du choix matrimonial *179*
Des économies sentimentales *181*
D) Penser le présent au passé : raison traditionnelle et raison située *185*
Une jeunesse incompréhensible *191*
Une marieuse face au trouble *193*
Conclusion : Une institution régulatrice **197**

3. LES RÉUNIONS PARENTALES DE XIĀNGQĪN **201**
Angoisses sociales, espoirs personnels, et concurrence des célibats
I. Histoire et fonctionnement du xiāngqīn parental **204**
A) Des réunions récentes *204*
Organisation *206*
Lieux *207*
Horaires et fréquentation sociale des rassemblements *210*
B) Participer aux réunions de xiāngqīn *211*
La négociation des critères de choix du conjoint *213*
Jugements d'apparence et sélection sociale du conjoint *216*
Les critères de sélection principaux *218*
II. L'enjeu du genre : recherches personnelles et

HÉTÉRONORMATIVITÉ DES RÉUNIONS.....223

A) LES PROPRIÉTÉS SOCIALES DE LA COMPATIBILITÉ INDIVIDUELLE 223

Accorder sérieusement les personnalités.....223
« L'équipement » intériorisé 226

B) DES INQUIÉTUDES SEXUÉES 229

Un cadre hétéronormatif.....230
Des exigences genrées — La reproduction biologique comme injonction 232
Des époux et épouses inenvisageables.....235

C) DU FANTASME DE RÉUSSITE À LA LUTTE SOCIALE. 237

Des concurrentes déloyales 237
L'homogamie matrimoniale comme territoire de lutte 239

D) PROPOSITION ALTERNATIVE : LE SUJET ET LA GÉOGRAPHIE SOCIALE DU GENRE 245

III. LE MARIAGE COMME GUERRE DE POSITIONS 247

A) CONCURRENCE DES CÉLIBATS ET LUTTE ÉCONOMIQUE POUR LA RÉUSSITE 247

B) DÉFIANCES : DES INTERACTIONS SOUPÇONNEUSES 253

L'angoisse des corps ventriloques 258
Ironie et critique au cœur des réunions 260

CONCLUSION : LA DIPLOMATIQUE DU XIĀNGQĪN 262

4. LE SORT PERSONNEL.....269

Quête sentimentale et ambivalences affectives

I. LA RECHERCHE DE CONJOINT SOUS L'ANGLE PERSONNEL.....273

A) IRONIE ET CONFORMISME : LA PLACE DES CÉLIBATAIRES DANS LES RÉUNIONS PARENTALES. 274

B) IMPOSSIBLES RENCONTRES.....280

S'affirmer traditionnel-le : ambiguité moderne d'une posture conservatrice.....282
Intransigeances.....286

II. AMBIVALENCES AFFECTIVES 288

A) DE L'EXIGENCE SENTIMENTALE... 291

« À partir de maintenant, on est ensemble, d'accord ? » 291
Un nouveau conservatisme sentimental.....295

B) ...AU REJET DES SENTIMENTS.....297

Un conservatisme patriarcal.....300
À l'abri des sentiments.....301
Entre critères fermes et sentiments personnels.....304

C) LE MARIAGE COMME CARRIÈRE 307

III. L'ÉCHELLE INDIVIDUELLE DE LA LUTTE 312

A) APPARENCES 312

Un critère d'évidence 312
La beauté sélective.....315

B) NORMES DE VIE ET SENS DE LA VIE : LE XIĀNGQĪN DES OBLIGÉS.....320

Dénier la contrainte.....322
Des vies affectives personnelles optimisées.....324

CONCLUSION : AU DELÀ DE LA NORME.....327

5. DU MARIAGE ARRANGÉ AU MARIAGE LIBRE ? 333

Repenser la construction d'un discours sur le lien social

I. QUESTIONNER L'INTERMÉDIATION MATRIMONIALE 336

A) PROBLÈMES DE VOCABULAIRE 336

"Donner" ou "prendre" épouse 336
Une euphémisation du vocabulaire 338
Arrangement familial et consensus intergénérationnels.....340

B) QUESTIONNER L'INTERMÉDIATION ET L'AMOUR.....344

Catégoriser le mariage à partir de ses décideurs.....344
Limites à l'usage de catégories au cœur d'enjeux idéologiques 355
Des mots assermentés : le mariage entre anthropologie, marxisme, et parenté 359
Sortir du nominalisme et des catégorisations.....362

C) DE LA DÉCISION AU SENTIMENT.....365

Mode de mariage et satisfaction personnelle 365
La romance réinventée.....369

II. UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DES RELATIONS PERSONNELLES.....371

A) PENSER PAR RELATION 371

Culture et politique 371
Éthique et grandeurs.....375
Mots-valises : digression autour du "confucianisme" et de la "piété filiale".....378
Les pluriels du confucianisme.....382

B) DE LA CULTURE DES GUĀNXÌ À L'IDENTIFICATION RELATIONNELLE DES AUTRES.....390

Prémisses théoriques 390
Le réseau social comme garantie de sérieux et base de confiance 394
Le marché aux sentiments.....395
Du guānxì à la relation sociale.....398
Un cas concret – Ce que guānxì veut dire 401

C) APRÈS LES GUĀNXÌ.....406

Instrumentalité et sentimentalité.....406

Dépasser les guānxì 410
CONCLUSION : PENSER LA FAMILIARITÉ 412

6. LA MORALE POLITIQUE DES SENTIMENTS PERSONNELS..... 419

Réflexivité critique et méjugement moral : une proposition d'anatomie

I. LE BASCULEMENT SENTIMENTAL 423

A) ANATOMIE SOCIALE DU MÉJUGEMENT MORAL 423
Franchir les frontières morales 424
Raisons sensibles 425
B) MATÉRIALISME, RAPPORT DE GENRE, ET IMMORALITÉ 427
Les politiques de la moralité publique 435
Les moralités utiles 443

II. DE L'INDIVIDUALISATION À LA SUBJECTIVATION 450

La question du sujet 450
La Chine comme poignée de sable 457
A) L'AUTONOMIE CONTRADICTOIRE DES ENFANTS « TIMIDES » 459
L'égoïsme comme occidentalisme 459
Timides, paraît-il 463
Solidarité familiale et fierté culturelle 469
B) CONTRER L'INDISTINCTION 472
Penser la sensibilité personnelle comme capital moral 472
Moquer la mesquinerie — Une ironie socialement située 480
Quand il ne faut plus parler d'argent mais d'amour... 484
Remodeler le sujet chinois 487

III. LES POLITIQUES DE L'AMOUR 490

A) LES PLURIELS SINGULIERS : DES SENTIMENTS ET DES ANGOISSES FAMILIALES 494
L'achèvement de l'éducation 498
Une vie envahie d'angoisses 500
L'autre face de l'angoisse : sélection et gentrification 503
Évaluer la "qualité" des Hommes 505
B) DES POLITIQUES DU CONSENSUS 507
Quand le très personnel est trop politique 508
L'agora paradoxale des réunions parentales 511
C) REPENSER LES SENTIMENTS EN SCIENCES SOCIALES 516
Spontanées, orientées ou produites ? Le flou des émotions 517
Du politique dans le sensible 521
Penser l'échelle affective 525

CONCLUSION : POLITIQUE ET SENTIMENTS 527

CONCLUSION GÉNÉRALE.....531

Une histoire « de billets, de bagnoles et d'appartements » ?

L'exploration d'un phénomène social.....534
Une institution sociale régulatrice dans un marché en transformation 542
De la familiarité aux politiques sentimentales 545
La question de l'amour.....549
L'institution sociale comme guide plus que comme règle 551

ANNEXE.....555

BIBLIOGRAPHIE 565

Notice sur la bibliographie :.....565

TABLE DES MATIÈRES.....611