



L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine : une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan

Renyou Hou

► To cite this version:

Renyou Hou. L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine : une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan. Anthropologie sociale et ethnologie. Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), 2018. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-02495477⟩

HAL Id: tel-02495477

<https://theses.hal.science/tel-02495477v1>

Submitted on 2 Mar 2020

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

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



HAL Authorization

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

Langues, littératures et sociétés du monde

ASIEs (EA 4512)

THÈSE

présentée par

Renyou HOU

soutenue le 11 Décembre 2018

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

en Sociologie, ethnologie, anthropologie

L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine

Une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un
village du Henan

Thèse dirigée par :

Mme Catherine CAPDEVILLE-ZENG

Professeure des universités, INALCO

RAPPORTEURS :

Mme Béatrice DAVID

Maîtresse de conférences, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

M. Bernard FORMOSO

Professeur des universités, Université Paul-Valéry-Montpellier

MEMBRES DU JURY :

M. Jean-Michel BUTEL

Maître de conférences, INALCO

Mme Catherine CAPDEVILLE-ZENG

Professeure des universités, INALCO

Mme Béatrice DAVID

Maîtresse de conférences, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

M. Bernard FORMOSO

Professeur des universités, Université Paul-Valéry-Montpellier

Mme Adeline HERROU

Chargée de recherche (HDR), CNRS/Université Paris Nanterre

M. André ITÉANU

Directeur de recherche, CNRS/EPHE

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d’abord à remercier chaleureusement Mme Catherine CAPDEVILLE-ZENG, ma directrice de thèse, qui m’a soutenu tout au long de ces cinq années, et a guidé mes premiers pas dans le monde de l’enseignement et de la recherche. Mon travail de thèse fut accompagné tout le long de ses encouragements, ses remarques judicieuses et sa disponibilité à toute épreuve. Je lui suis infiniment reconnaissant. Je tiens également à la remercier de m’avoir confié une charge d’enseignement sur l’anthropologie de l’Asie Orientale à l’INALCO en 2016, qui non seulement constituait ma toute première expérience dans l’enseignement, mais a aussi fortement contribué à nourrir mes réflexions et à établir le cadre théorique de ce travail.

Ma gratitude s’adresse également aux membres du jury, M. Jean-Michel BUTEL, Mme Béatrice DAVID, M. Bernard FORMOSO, Mme Adeline HERROU et M. André ITÉANU, qui ont bien voulu prendre part au jury de cette thèse et se consacrer à son évaluation.

Ce travail n’aurait pu être mené à bien sans le soutien de nombreuses institutions. Je remercie l’équipe d’accueil ASIEs, l’École Doctorale de l’INALCO, l’Université Sorbonne Paris Cité, la région Île-de-France et le *China Scholarship Council* pour leurs aides financières. Je tiens également à remercier l’Institut de Recherches Asiatiques (IrAsia) pour son accueil en 2017 lors de mon service en qualité d’Attaché Temporaire d’Enseignement et de Recherche à Aix-Marseille Université. Toute ma reconnaissance va aux chercheurs de l’IrAsia et aux enseignants du département d’études asiatiques pour la transmission de leurs savoirs mais aussi pour leur accueil comme collègue à part entière. Plus particulièrement, un grand merci à Fiorella ALLIO, Michel DOLINSKI,

Christine GRAZIANI, Pierre KASER, Louise PICHARD-BERTAUX, pour leurs soutiens et leurs aides durant cette étape. Je dois bien sûr remercier Sarah COULOUMA pour son aide et son amitié qui m'ont été infiniment précieuses lors de mon séjour à Marseille et qui le sont encore aujourd'hui. Ce fut un réel plaisir de partager ensemble nos joies, nos peines mais aussi nos réflexions. Je remercie également Constance GUERS et Claudine BASTERGUE pour les moments passés lors des chaleureux repas du vendredi soir à Marseille.

L'écriture d'une thèse en anthropologie est loin d'être un travail solitaire. J'ai eu la chance d'être entouré de personnes qui m'ont encouragé à poursuivre et qui m'ont fourni matière à réfléchir et à dialoguer. Je remercie à nouveau ici, Catherine CAPDEVILLE-ZENG de m'avoir permis de présenter à de nombreuses reprises les étapes intermédiaires de la thèse dans ses séminaires et aussi dans le cadre de l'équipe de recherche CAM (Cour, Amour, Mariage), qui fut un espace d'échanges stimulants autour d'une thématique commune recouvrant des aires culturelles différentes. Mes remerciements vont également aux membres de l'*Atelier Chine* du LESC/Paris Nanterre, avec qui les discussions furent passionnantes et enrichissantes. Je tiens à remercier particulièrement Gladys CHICHARRO et Adeline HERROU pour leur bienveillance et gentillesse de m'avoir inclus dans ce groupe de travail formidable, de m'avoir permis de présenter mes chapitres en cours. Leurs relectures précieuses et leurs commentaires constructifs m'ont fait grandement progresser dans la construction de mes idées.

Plusieurs séminaires de recherches que j'ai suivis durant la thèse ont été une source de stimulation intellectuelle et m'ont permis de dissiper mes doutes et mes confusions. Je pense particulièrement aux séminaires de Gilles GUIHEUX (Sociologie de la Chine contemporaine, Paris 7) et de André ITÉANU (Religion de l'Océanie, EPHE). Qu'ils en soient ici remerciés.

Tout au long de ce processus, j'ai pu présenter mon travail à différents moments de son élaboration et bénéficier des remarques constructives et des conseils judicieux de la part de nombreuses personnes lors d'événements scientifiques (séminaires, journées d'études, colloques, congrès). Je remercie ainsi les organisateurs pour leur invitation et les personnes qui ont discuté mes présentations : Fiorella ALLIO, Luc BENAICHE, Anne-

Sophie BENTZ, Caroline BODOLEC, Jean-Michel BUTEL, Gladys CHICHARRO, Sarah COULOUMA, Béatrice DAVID, Véronique DUPOND, Bernard FORMOSO, Caroline GRILLOT, Gilles GUIHEUX, Aline HENNINGER, Adeline HERROU, André ITÉANU, KIM Kyung-mi, Aurélie NÉVOT, Delphine ORTIS, Jean-Baptiste PETTIER, PUN Ngai, Julie REMOIVILLE, Charles SOULIÉ, Bernard THOMANN, Claire VIDAL.

J'ai eu la chance d'avoir pu accomplir ces années de thèse avec le soutien constant et les encouragements de mes pairs doctorants et jeunes chercheurs. Je pense en particulier à l'atelier de recherche - « Mener une recherche sur la Chine : ficelles et cuisine du jeune chercheur 如何做中国研究 : 年轻学者的入门技巧 » -, que j'ai organisé conjointement avec Emmanuel CARON, Gwendoline DEBÉTHUNE et Justine ROCHOT de 2016 à 2018 à l'EHESS. Cet espace d'échanges, organisé par et destiné aux jeunes chercheurs, était comme une terre de refuge où nous partageons non seulement nos expériences d'apprenti dans le milieu académique, mais aussi les moments heureux et éprouvants que nous avons traversés les uns les autres. La solidarité et l'entraide dont faisaient preuve les membres de l'atelier m'ont fait avancer paisiblement durant mes deux dernières années de la thèse. Les bons moments passés ensemble autour d'un verre lors du deuxième vendredi du mois ont constitué l'un des meilleurs souvenirs de mon doctorat.

J'adresse bien sûr une pensée sincère et chaleureuse à tous mes amis et mes collègues doctorants, avec qui j'ai partagé de nombreuses heures en bibliothèque, en atelier de doctorants ou lors de repas : DU Juan, FAN Jingming, Lucille GALLARDO, Catherine HO, HONG Tao, Melissa JOUBERT, KO Peiyi, LI Zihan, LI Pei-ci, LEI Yang, Martin MINOST, NAN Nan, Janna ROVIRA, David SERFASS, SONG Ningsi, Valérie VANDENABEELE, WANG Su, ZHOU Mingchao. C'est également l'occasion de témoigner ma gratitude à Anthony FOUET, Constance GUERS et Zoé YADAN, avec qui j'ai eu la chance de tisser une forte amitié depuis 2011 lors de ma formation de master à Paris 5. Leurs présences et leurs soutiens inconditionnels me furent bien plus que précieux durant ce long chemin de doctorat.

La rédaction d'une thèse, et en particulier en langue française, est un véritable défi. J'exprime ainsi ma plus grande gratitude à toutes les personnes qui ont relu et corrigé ce travail. Catherine CAPDEVILLE-ZENG, ma directrice de thèse, s'est montrée d'une

grande disponibilité face à mes sollicitations de relecture, que ce soit pour les chapitres et le manuscrit de la thèse, ou les nombreux textes d'appui des communications auxquelles j'ai participé durant ces cinq années. Je ne saurais jamais la remercier assez. Plusieurs amis et collègues se sont montrés d'une grande générosité à mon égard en acceptant de consacrer du temps à la relecture de la thèse, que ce soit dans sa version finale ou brouillonne. Je remercie Fiorella ALLIO, Murielle COLLIGNON, Sarah COULOUMA, Aurélia DESPLEIN, Anthony FOUET, Gilles GUIHEUX, Adeline HERROU, Charlotte MARCHINA.

Un grand remerciement aux villageois de Zhang de me considérer encore et toujours comme l'un des leurs malgré mes nombreuses années d'absence. Leurs confiances et leurs sincérités m'ont accompagné tout au long de mes enquêtes de terrain, qu'ils en soient tous remerciés !

Enfin, je veux remercier de tout mon cœur Anthony FOUET, pour son inépuisable soutien et pour avoir partagé aussi bien les hauts que les bas de cette aventure de thèse. Les mots ne sont pas assez nombreux pour dire mon affection et ma gratitude, et si je devais dédier ce travail à une seule personne, ce serait certainement à lui.

AVERTISSEMENT

Note sur la transcription du mandarin

Les termes chinois sont transcrits en *pinyin* non accentué. Les caractères sont systématiquement donnés lors de leur première occurrence, mais peuvent être donnés pour les occurrences ultérieures en fonction du contexte et des besoins. Les transcriptions phonétiques apparaissent en italique, sauf lorsqu'il s'agit de noms propres. Un glossaire rassemblant l'ensemble des caractères chinois, transcrits en *pinyin* et traduits en langue française, se situe en fin de manuscrit.

Les noms géographiques ne sont pas indiqués en caractères chinois. J'utilise le *pinyin* sauf pour les noms de lieux traditionnellement francisés (Pékin et non Beijing, Nankin et non Nanjing, Canton et non Guangzhou).

Conformément à l'usage académique, le patronyme chinois (en PETITE CAPITALE) précède le prénom.

Note sur la citation

Les guillemets français (« ... ») sont employés pour les mots traduits (du chinois ou d'autres langues vers le français), ainsi que pour les mots et expressions communes provenant d'auteurs et d'informateurs cités dans le texte ; les guillemets en apostrophe ('...') sont utilisés pour remplacer les guillemets français lorsque la source citée emploie des mots traduits et des expressions communes provenant également d'autres auteurs ou informateurs. Dans les citations et les verbatims, les coupures du texte original sont indiquées au moyen de crochets ([...]).

Note sur la traduction

L'intégralité des citations de la thèse est présentée en français. Sauf mention contraire, les traductions du chinois ou de l'anglais vers le français ont été effectuées par moi-même, tout comme les traductions des extraits d'entretiens et du carnet de terrain.

Note sur la date

Les dates du calendrier chinois traditionnel sont écrites de la manière suivante : x^e jour du x^e mois lunaire de l'année xxxx (par exemple 20^{er} jour du 1^{er} mois lunaire de l'année 2010).

Les dates du calendrier grégorien sont écrites, soit au format xx/xx/xxxx (par exemple 20/01/2010) ou au format xx mois xxxx (par exemple 20 janvier 2010).

SOMMAIRE

Remerciements	3
Avertissement	7
Sommaire.....	9
Table des figures.....	11
Table des tableaux	13
Introduction générale.....	15
Chapitre I Le choix du conjoint	45
Chapitre II La photographie des robes nuptiales	85
Chapitre III Les temporalités de mariage.....	141
Chapitre IV Les échanges matrimoniaux.....	193
Chapitre V La cérémonie de mariage	259
Chapitre VI Le banquet de noces	335
Conclusion générale	393
Bibliographie	411
Glossaire	439
Table des matières	453

TABLE DES FIGURES

Figure 1 - Lieu d'enquête, village de Zhang	32
Figure 2 - La devanture de <i>Aijiujiu</i>	34
Figure 3 - La standardisation de la pratique photographique à <i>Aijiujiu</i>	100
Figure 4 - La standardisation de la pratique photographique à <i>Aijiujiu</i> (suite)	101
Figure 5 - La standardisation de la pratique photographique à <i>Aijiujiu</i> (suite 2)	102
Figure 6 - Albums photos des robes nuptiales de la patronne JIANG.....	109
Figure 7 - Services inclus pour le forfait de 2399 <i>yuan</i> proposé par <i>Aijiujiu</i>	112
Figure 8 - Les cinq styles de tenues.....	118
Figure 9 - Les cinq styles de tenues (suite).....	119
Figure 10 - Les six tenues de Mazhi-Yonghong.....	122
Figure 11 - Les six tenues de Mazhi-Yonghong (suite)	123
Figure 12 - La présence de la même couleur sur les vêtements de chaque sexe	127
Figure 13 - Graphique du mouvement <i>yin/yang</i> et le calendrier	151
Figure 14 - L'échange intergénérationnel et l'échange intra-lignager entre père et fils	216
Figure 15 - <i>Caili</i> et <i>Jiazhang</i> : deux niveaux d'échange	257
Figure 16 - La répartition territoriale des acteurs concernés dans le choix du conjoint de Mingwei.....	264
Figure 17 - Couture des couettes	270
Figure 18 - « Faire le lit » <i>puchang</i> la veille des noces	272
Figure 19 - Brûler les deux fagots de pailles dressés.....	280
Figure 20 - Les graines, les fruits secs et les fruits séchés lors de <i>sazhang</i>	281
Figure 21 - « Déchirer les coins de la couette » <i>sibei jiao</i>	282
Figure 22 - Le pot de chambre et les objets mis à l'intérieur	283

Figure 23 - Se prosterner devant les aînés lors de la cérémonie des noces	287
Figure 24 - La « moquerie dans la chambre nuptiale » <i>naodongfang</i> (1)	293
Figure 25 - La « moquerie dans la chambre nuptiale » <i>naodongfang</i> (2)	294
Figure 26 - Le parcours de la vie d'une femme et sa transformation <i>Nature/Culture</i> . 316	
Figure 27 - La fabrication de <i>guozi</i>	353
Figure 28 - La fabrication de <i>guozi</i> (suite)	354
Figure 29 - Le « banquet mobile » <i>liudong baozhuo</i>	359
Figure 30 - Listes de dons du mariage.....	376
Figure 31 – La conjonction des multiples aspects impactant les pratiques matrimoniales en Chine suivant les époques.....	403
Figure 32 – La viande de porc posée sur la table des offrandes lors des funérailles...	406
Figure 33 – « Pleurs devant la salle funéraire » <i>kusang</i>	407
Figure 34 - Le spectacle musical lors du jour de l'enterrement	407

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1 - Les deux situations du choix du conjoint au village de Zhang en fonction de l'implication parentale.....	50
Tableau 2 - Le processus de production des photos.....	115
Tableau 3 - Nombre de photos selon les types de tenues.....	120
Tableau 4 - L'emplacement de sexes dans les photos de couple.....	131
Tableau 5 - Le nombre de photos selon les sujets photographiés.....	133
Tableau 6 - La correspondance entre les saisons et le dualisme de <i>yin/yang</i>	150
Tableau 7 - Les saisons, les « périodes solaires de 15 jours » et le mouvement <i>yin/yang</i>	151
Tableau 8 - Lieux de travail des villageois masculins nés entre 1980 et 1990 en 2014.....	162
Tableau 9 - Les dates de noces organisées par <i>Aijiujiu</i> (entre 1 ^{er} jour du 10 ^{ème} mois lunaire et 10 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois lunaire en 2014).....	179
Tableau 10 - Les activités figurantes dans les listes « favorables » pour trois dates en 2014 : 6 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois, 19 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois, 10 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois....	182
Tableau 11 - Les mariages des villageois masculins réalisés entre 2010 et 2015.....	198
Tableau 12 - La liste des dépenses du côté de Mazhi.....	207
Tableau 13 - L'enjeu de la « face » dans la détermination de la somme du <i>caili</i> (1) : <i>Le standard de la somme du caili du village de Zhang < le standard du village de la fiancée</i>	226
Tableau 14 - L'enjeu de la « face » dans la détermination de la somme du <i>caili</i> (2) : <i>Le standard de la somme du caili du village de Zhang > le standard du village de la fiancée</i>	229
Tableau 15 - La liste du mobilier dans la <i>jiazhuang</i> de Yonghong.....	233

Tableau 16 - Les termes utilisés pour désigner les dons matrimoniaux en fonction de dentinaires.....	255
Tableau 17 - Le changement des statuts après le mariage selon le sexe	300
Tableau 18 - Les séquences rituelles entre l'arrivée du cortège à la maison du mari et l'installation de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale.....	302
Tableau 19 - Significations de la porte de la maison et de la porte de la chambre nuptiale	306
Tableau 20 - Le mariage et les changements du statut : femme et homme.....	307
Tableau 21 - Les séquences rituelles en lien avec la fécondation et l'accouchement.	307
Tableau 22 - La distinction entre cuisine familiale et banquet cérémoniel : « intérieur » <i>nei</i> et « extérieur » <i>wai</i>	382

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Au début du mois de juillet 2013, je me suis rendu dans mon village natal, Zhang, non pas pour une visite familiale comme à l'accoutumée, mais dans l'espoir de mettre en place une enquête ethnographique exploratoire pour mes recherches doctorales à venir. Pendant ce premier séjour de recherches de plus de deux mois, j'ai eu l'occasion de me mettre en contact et de bavarder avec plusieurs villageois. Lors des discussions avec les habitants, je me suis retrouvé confronté à une réalité dont j'avais peu conscience et qui semblait les préoccuper fortement : les villageois n'avaient cessé de m'interroger sur, ce qu'ils appellent, mon « problème personnel » *geren wenti* 个人问题, une expression souvent utilisée en milieu rural pour dépeindre l'obligation de trouver un conjoint. Ayant 24 ans à ce moment précis, mon statut conjugal intriguait énormément les villageois, puisque d'après eux, à mon âge, « il faut penser sérieusement à ce problème personnel » *yao renzhen kaolü hunyin wenti* 要认真考虑个人问题, car au village de Zhang la majorité des jeunes de ma génération étaient soit déjà mariés, soit engagés dans des fiançailles en vue d'un mariage.

Que ce soit avec finesse ou de manière frontale, les villageois que je rencontrais cherchaient à connaître ma vie personnelle et intime. Ils faisaient appel à des formulations différentes, parfois très directes « alors, tu as une petite copine hein ? », d'autres fois détournées « est-ce que tu as déjà commencé à réfléchir un peu à ton problème personnel ? », ou bien encore, d'un ton provocant sous couvert de plaisanterie « la prochaine fois que tu rentres, n'oublies pas d'amener ta copine ! ». À ces interrogations répétées, parfois lourdes, je leur répondais poliment par la négative. Mes interlocuteurs désespérés par mon statut de célibataire prirent la posture de conseiller : « il ne faut pas

se focaliser seulement sur les études, il faut trouver un équilibre entre la vie personnelle et le travail ! Essaie de nous amener une fille la prochaine fois ! ».

Quand un jeune villageois atteint l'âge nubile¹, le mariage devient un impératif à mettre à l'ordre du jour. L'entrée dans l'institution matrimoniale pour la plupart des villageois n'est absolument pas une question de choix, mais plutôt une étape nécessaire de la vie, car l'union par le mariage est « considérée comme le destin naturel et obligé des êtres humains en vue d'assurer la descendance du groupe familial » (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2011). Par ailleurs, cette obligation du mariage se révèle notamment dans les conversations, car les villageois ne me demandent pas si je désire me marier mais plutôt quand aura lieu mon mariage. Autrement dit, le discours sous-jacent des habitants correspond à : « nous savons que tu vas te marier, mais nous ne savons pas quand tu vas le faire ».

Le mariage est une institution qui n'est guère remise en cause dans la mentalité des villageois. Un célibataire âgé de plus de 30 ans est considéré comme anormal, et aura tendance à souffrir du regard accusateur des autres membres de sa communauté villageoise. Lors de mon premier séjour (et ceux qui suivirent), j'ai très fréquemment entendu des villageois commenter l'entrée tardive ou inexistante dans le mariage d'autres personnes du village. Selon eux, ce fait est le résultat de divers problèmes : le faible capital économique de l'individu, et plus largement celui de la famille ; des problèmes physiologiques (handicap physique, troubles mentaux, infertilité, etc.) ; voire un mauvais caractère ou des comportements considérés comme irresponsables (dettes, casier judiciaire, etc.). En revanche, une personne veuve ne subit pas la pression de perdre la face échappant aux médisances des autres villageois. Ainsi, un individu n'est considéré comme normal qu'à condition qu'il se soit engagé au moins une fois dans l'institution du mariage. Pour un villageois, « mari(e) de » ou « père/mère de » sont des statuts à la fois

¹ La nubilité est l'état d'une personne en âge de se marier. En Chine, l'âge légal pour se marier est fixé à 22 ans pour les hommes et 20 ans pour les femmes. Cependant, dans la pratique, il n'est pas rare de voir des villageois qui n'ont pas encore atteint à l'âge légal entrer dans la vie conjugale. Dans le cas présent, les villageois parviennent toujours à obtenir des moyens pour contourner la loi, comme par exemple, enregistrer le mariage auprès du « Bureau des affaires civiles » *minzhengju* 民政局 plus tardivement que la cérémonie de noces, au moment où les deux conjoints ont atteint l'âge légal du mariage.

individuels et sociaux, sans lesquelles la légitimité de l'être humain dans ses relations sociales serait compromise.

Ainsi, je me suis rendu rapidement compte que le « problème personnel » que les villageois emploient pour désigner le mariage n'est d'aucune manière une affaire personnelle, puisqu'un individu ne peut décider de son plein gré de son projet marital, que ce soit lors de la prise de décision de s'engager dans l'institution matrimoniale, lors du choix de la période du mariage, voire de la date, ou bien encore, et plus implicitement, lors de la décision d'avoir un enfant, qui est perçue comme « naturelle » après l'union maritale de deux personnes. Outre la tension entre la dimension personnelle et la dimension sociale du mariage, d'autres phénomènes paraissant « paradoxaux » de prime abord surgissent également tout au long de mon enquête de terrain : les jeunes villageois sont autonomes dans le choix du conjoint, mais dépendent fortement de leurs parents sur le plan financier ; le mariage d'amour est souvent recherché et apprécié par la jeunesse villageoise, mais ne correspond que rarement à la réalité au regard des pratiques.

Les données recueillies au village de Zhang concernant les pratiques matrimoniales contemporaines semblent ne pas épouser pleinement la thèse de l'individualisation de la société chinoise proposée par l'anthropologue sino-américain YAN Yunxiang. Dès son apparition en 2010, la théorie de YAN Yunxiang est devenue l'outil théorique majeur pour expliquer les grands traits de la transformation sociale en Chine contemporaine. D'après cet auteur, la Chine aurait connu une double transformation sociale au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, dont l'une est dans le domaine subjectif, l'autre dans le domaine objectif. Le domaine subjectif, nommé comme « la montée de l'individu » (*the rise of the individual*) signifie « la réforme de soi et la recherche de l'identité individuelle. (...) L'importante croissance de l'émotion et du désir dans la vie privée est l'un des changements les plus importants qui ont eu lieu dans le processus de l'individualisation » (YAN Yunxiang 2010a, p. 504). Le domaine objectif, nommé comme « l'individualisation de la société chinoise », signifie les changements structurels conduits par des réformes institutionnelles, politiques et économiques (*Ibid.*, p. 497).

Il s'agit ainsi de deux niveaux de transformation, dont l'un est au niveau microsocial, privé et individuel, et l'autre au niveau macrosocial, public et structurel. En exprimant que « la montée de l'individu modifie significativement la structure des relations sociales, ce qui entraîne l'individualisation de la société chinoise » (2010b, p. 2), YAN Yunxiang semble soutenir qu'il existe une coordination systématique entre ces deux niveaux, qui iraient dans le même sens, sans pour autant questionner la possibilité d'une discordance ni d'une hiérarchie entre ces deux niveaux. Nous pouvons raisonnablement penser que la transformation dans le niveau microsocial, privé, et individuel ne conduit pas nécessairement à une transformation dans le niveau macrosocial, public et structurel, d'autant plus que le premier niveau est subordonné au second niveau.

Ainsi, pour examiner l'existence d'une transformation structurelle de la société, cela nécessite une véritable démonstration par l'identification minutieuse des changements appuyés sur des données empiriques et par l'analyse des niveaux structurels dans lesquels interviennent ces changements. La présente thèse s'inscrit dans cette démarche et vise à apporter des éléments de compréhension à la problématique suivante : les changements observés dans les pratiques matrimoniales signifient-ils une véritable transformation structurelle de l'institution du mariage, ou bien une modification et/ou une réadaptation au niveau secondaire qui ne remet pas en cause la valeur prééminente du mariage ?

Pour constater les changements et réaliser une étude comparative entre le passé et le présent, il est indispensable de commencer par une présentation des caractéristiques primordiales de l'institution matrimoniale dans la Chine pré-communiste (soit avant 1949), ainsi que les grands traits de l'évolution matrimoniale depuis 1949, et ce, afin d'analyser les continuités et les ruptures entre le passé et le présent. Ensuite, je montrerai l'approche adoptée dans cette thèse pour étudier le mariage rural chinois contemporain, tout en expliquant plus précisément en quoi la thèse de l'individualisation de la société chinoise est limitée et peu pertinente pour comprendre la réalité sociale. La partie suivante sera consacrée à la méthodologie et à l'enquête de terrain. Enfin, je terminerai par la présentation de l'organisation des chapitres de la présente thèse.

1. LES ÉVOLUTIONS MATRIMONIALES EN CHINE

1.1. L'institution du mariage dans la Chine pré-communiste

Les coutumes matrimoniales en Chine avant l'arrivée au pouvoir du Parti Communiste Chinois (1949) furent caractérisées par l'exogamie, la patri-virilocalité et la patrilinéarité². Le mariage a été perçu comme le recrutement d'un nouveau membre pour la famille du marié par le transfert de la nouvelle mariée à la famille de l'époux, et comme un moyen de perpétuer le lignage en transmettant le nom de famille patrilinéaire d'une génération à l'autre.

La valeur prééminente de l'institution du mariage peut se résumer parfaitement par un proverbe chinois : « transmettre le nom des ancêtres et assurer la continuité des descendants masculins » *chuanzongjiedai* 传宗接代. Comme le confirme l'anthropologue chinois de renom, FEI Xiaotong 费孝通 décrit le mariage des années 1930 dans l'Est de la Chine :

« Le but principal du mariage, dans le village, est d'assurer la continuité du descendant. (...) L'importance de la postérité est conçue en termes religieux et éthiques, le terme local pour la continuité de la descendance est 'la continuité de l'encens et du feu' *xuxianghuo* 续香火, ce qui signifie une continuité du culte des ancêtres. (...) Le désir d'avoir des enfants est soutenu par un double motif : il assure, en premier lieu, la continuité de la lignée des descendants ; en second lieu, il est une expression concrète de la piété filiale par le futur père envers ses ancêtres. » (FEI Xiaotong 1939, p. 30-31)

Aux yeux des Chinois, « naissance, vieillissement, maladie, mort » *shenglaobingsi* 生老病死 sont considérés comme les lois naturelles auxquelles l'humain ne parviendra jamais à résister ni à se soustraire. Puisque l'union de deux sexes opposés

² Notons que ces trois principales caractéristiques correspondaient avant tout aux normes matrimoniales et aux pratiques valorisées des Chinois han 汉, d'autres types de mariages pouvaient également être constatés, comme par exemple le mariage uxori-local connu sous le nom de « mariage en gendre » *shangmen* 上门. À ce sujet, voir notamment Françoise LAUWAERT (1994b) ainsi que Arthur WOLF et HUANG Chieh-shan (1980).

se doit de conduire à une naissance, le mariage, progressivement institutionnalisé et normalisé dans la civilisation chinoise, est devenu l'unique voie de fécondité légitime, et s'est érigé en une étape essentielle et indispensable dans le parcours de vie. Considérés comme deux séquences inséparables par les normes sociales, le mariage et la naissance d'un héritier masculin doivent être accomplis pour qu'un individu, homme comme femme, soit pleinement reconnu par la famille et la société. C'est en soulignant l'importance primordiale de la procréation dans la vie familiale que FEI Xiaotong définit la famille chinoise comme un « groupe de procréation formée par les parents et leurs enfants » (2012 [1947], p. 41).

L'idée de perpétuer le lignage patrilinéaire en tant que valeur familiale et collective englobait non seulement la poursuite du bonheur personnel mais aussi tout type de relations familiales : parents/enfants, mari/femme, frère/sœur, etc. Le rapport de subordination entre l'individu et sa famille (et plus largement sa lignée) est pertinemment résumé par Hugh BAKER comme suit :

« Ce n'était pas la famille qui existait pour soutenir l'individu, mais l'individu qui existait pour continuer la famille. L'individu vivant est la personnification de ses ancêtres et de tous ses descendants qui ne sont pas encore nés. (...) Si l'homme meurt sans héritier, tout le continuum des ancêtres et des descendants à naître meurt avec lui. Bref, l'individu qui vit actuellement est la manifestation de tout son continuum de descendance. Son existence en tant qu'individu est nécessaire mais insignifiant à côté de son existence en tant que représentant du tout. » (Hugh BAKER 1979, p. 26-27)

Dans un tel système patrilinéaire, le lien père-fils est ainsi primordial par rapport au lien conjugal. L'accent mis sur la continuité du lien père-fils « signifie que le comportement et les idées des nouveaux membres de la famille doivent être prévisibles afin de ne pas rompre ce lien. L'amour romantique est, en théorie du moins, imprévisible. (...) C'est pourquoi les gestes d'intimité en public, même entre époux et épouse, sont socialement désapprouvés » (Francis L. K. HSU 1949, p. 238). En ce sens, le mariage constituait une affaire familiale, qui ne concernait en premier lieu que les chefs de famille, puis en second lieu, les mariés. La volonté individuelle des mariés n'était pas une variable

décisive dans le projet marital, comme le décrit FEI Xiaotong à propos du choix du conjoint dans les années 1930 :

« Les garçons et les filles donnent carte blanche à leurs parents pour organiser leurs affaires de mariage et ces derniers obéiront en conséquence. Il est considéré comme impropre et honteux de parler de son propre mariage. Par conséquent, il n'y a pas de choses telles que de se faire la cour. Les parties de cette transaction ne se connaissent pas l'un l'autre, et ils devraient éviter de se voir après les fiançailles. » (FEI Xiaotong 1939, p. 40)

La prise d'initiative des parents concernant l'organisation du mariage se conformait à la norme confucéenne de « piété filiale » *xiaodao* 孝道 soutenue institutionnellement par la loi impériale, l'opinion publique et les organisations du lignage. Par ailleurs, l'absence de position de la part des jeunes mariés résultait également de l'ensemble des coutumes matrimoniales qui favorisait l'exécution de l'autorité parentale et apaisait les éventuels désaccords et conflits, comme l'explique Martin WHYTE :

« Il y avait une multitude de coutumes conçues pour maintenir le contrôle parental. Dans la plupart des zones rurales, des règles strictes d'exogamie ont été appliquées, ce qui rendait difficile pour les jeunes d'entrer en contact avec quelqu'un d'« éligible ». Les jeunes femmes issues de familles aisées ont été surveillées et isolées à l'excès, ce qui rendait d'autant plus les contacts avec des conjoints potentiels très difficiles ; des interdictions strictes ont été appliquées rigoureusement sur tout appariement ou toute manifestation publique d'affection, ce qui empêchait les jeunes de flirter et de révéler ouvertement leur sentiment ; et la plupart des femmes se voyaient mariées avant d'être trop matures et entêtées (...) ; enfin, l'imposition de lectures interminables sur la piété filiale a été mise en place pour persuader les jeunes d'accepter le fait que 'maman' et 'papa' savaient mieux qu'eux les expériences de la vie. Une fois que les parents avaient identifié des personnes appropriées, ils ont procédé à la négociation des activités matrimoniales, telle que le moment et la nature du mariage, le prix de la fiancée et la dot [*jiazhuang*] à échanger, encore une fois, sans apport substantiel de la part des futurs mariés ; en général, les coutumes étaient alors respectées, ce qui minimisait les risques que les jeunes bouleversent le contrôle parental sur les décisions de mariage. » (Martin WHYTE 1992, p. 37)

Les normes confucéennes, le régime politique et les coutumes matrimoniales permettaient de maintenir l'ordre hiérarchique, entre les différents types de relations familiales et entre les individus engagés dans une relation donnée. Le lien vertical entre père et fils était fondamental tandis que le lien horizontal entre époux et épouse était, quant à lui, secondaire. À l'intérieur d'une relation la hiérarchie était également clairement définie : le père avait autorité sur le fils ; le mari avait autorité sur l'épouse. Cependant, il est important de noter que la hiérarchie entre deux membres d'une famille n'est pas absolue. Prenons l'exemple du lien père-fils où l'autorité parentale était loin d'être un modèle unilatéral de soumission : « Les obligations entre le père et le fils sont mutuelles. (...) Le fils n'est pas libre d'agir ; tout comme c'est le cas du père. En outre, le fils dépend du père et le père dépend également du fils. Le modèle d'identification père-fils les rend dépendants l'un de l'autre non seulement matériellement, mais aussi socialement et après la mort » (Francis L.K. HSU 1949, p. 258).

Une fois mort, le père dépend de son fils pour maintenir son existence, que ce soit dans le monde des vivants ou dans le monde de l'au-delà. Dans le monde des vivants, son existence se perpétue et se manifeste à travers le corps de ses descendants masculins ; dans le monde de l'au-delà, son bien-être dépend également de ses descendants masculins, par les prestations d'offrandes lors des différentes occasions rituelles. Encore une fois, l'organisation de la vie familiale ainsi que le système hiérarchique des multiples relations familiales sont subordonnées à la valeur prééminente de la perpétuation du lignage patrilinéaire, qui ne se concrétise que par le mariage et la procréation.

1.2. Les changements dans le domaine matrimonial depuis 1949

Les études ethnographiques sur la vie paysanne dans les années 1930 et 1940³ montrent que les pratiques matrimoniales se conformaient encore aux coutumes décrites ci-dessus jusque dans la première moitié du XX^e siècle. Un véritable changement en cette matière est constaté une fois l'arrivée au pouvoir du Parti Communiste Chinois en 1949.

Dans l'époque maoïste (1949-1976), de multiples initiatives politiques visant à réprimer les pratiques rituelles traditionnelles et les événements festifs ont engendré de fortes modifications dans les pratiques matrimoniales, et particulièrement, lors de l'intervention directe de l'État-parti dans la vie privée au détriment de l'organisation locale, communautaire et lignagère (Deborah DAVIS et Stevan HARRELL 1993, p. 10). L'intervention de l'État-parti dans la vie privée s'est manifestée principalement dans quatre domaines distincts. Premièrement, la loi du mariage promulguée en 1950 a formellement interdit le mariage polygame et la prostitution ; les stratégies matrimoniales et « les relations sexuelles entre hommes et femmes ont été soumises à la censure légale et publique » (Deborah DAVIS 2014, p. 552). Deuxièmement, l'État promouvait la « liberté » du choix du conjoint au détriment de l'autorité parentale, afin d'affaiblir l'attachement entre l'individu et le groupe de parenté. Troisièmement, les prestations matrimoniales furent fortement réprimées par l'État, en condamnant les dons offerts de la famille du fiancé à la famille de la fiancée en les qualifiant « d'actes d'achats et de ventes dans le mariage », et les dons offerts de la famille de la fiancée à la famille du fiancé perçus comme des « extravagances féodales » (YAN Yunxiang 2005, p. 651). L'objectif implicite de ces politiques était encore une fois la réduction de l'importance du lien de parenté, consanguin comme affín, dans l'organisation de la vie quotidienne (*Ibid.*). Quatrièmement, l'État imposait une simplification et une dédramatisation du déroulement de la cérémonie des nocés (Isabelle THIREAU 1986, p. 275).

³ Voir notamment les études de FEI Xiaotong (1939) sur la vie paysanne à la province du Jiangsu, de Martin C. YANG (1945) sur un village de la province du Shandong et enfin de LIN Yaohua (1947) sur une chronologie d'une famille villageoise à la province du Fujian.

La démarche principale de ces politiques promulguées à l'époque maoïste était de créer un nouveau sujet socialiste qui privilégie la loyauté envers l'État-Parti au détriment de la loyauté envers le lignage patrilinéaire. YAN Yunxiang argumente que pour la première fois dans l'histoire de la Chine, « les individus ont été mobilisés pour se détacher des catégories sociales précédemment englobées par la famille étendue, l'organisation de la parenté et la communauté locale, et ils ont rejoint les collectifs ruraux ou les unités de travail urbaines en tant que membres de la nouvelle société socialiste » (*Ibid.*, p. 492).

Enfin vint l'époque post-maoïste (1976 – aujourd'hui), accompagnée de ses réformes politiques et économiques. Le mariage se trouve une nouvelle fois reconfiguré, marquant l'assouplissement significatif du contrôle étatique sur la sphère privée et l'augmentation continue de l'autonomie de la jeune génération dans les activités matrimoniales. Deborah DAVIS définit les transformations matrimoniales dans l'époque post-maoïste comme étant une « privatisation de l'institution de mariage » (2014, p. 554), tandis que YAN Yunxiang (2010a) y voit le signe de la « montée de l'individu » et de l'« individualisation de la société chinoise ».

2. POUR UNE ANTHROPOLOGIE DES PRATIQUES

MATRIMONIALES

2.1. YAN Yunxiang, la thèse de l'individualisation et ses limites

D'après YAN Yunxiang, la thèse de l'individualisation, théorisée par le sociologue Ulrich BECK à partir des expériences occidentales, pourrait être appliquée au cas chinois et permettrait d'expliquer les transformations sociales de la Chine depuis 1949. Le modèle général de l'individualisation au sens de Ulrich BECK consiste en un processus composé de trois étapes : détachement (ou émancipation), perte de stabilité, réintégration.

« Détachement [*disembedding*], *arrachement* aux formes sociales et aux liens sociaux historiques – à savoir les rapports de domination et de distribution traditionnels ('dimension de l'émancipation') ; *perte de la sécurité traditionnelle* dans le domaine du savoir pratique, de la croyance

et des normes directrices ('dimension du désenchantement') ; et – et là, la signification de la notion est purement et simplement renversée – une *nouvelle forme de lien social* ('dimension du contrôle ou de la réintégration'). » (Ulrick BECK 1992, p. 128, l'italique dans l'original. cité par YAN Yunxiang 2010a, p. 490)

En suivant le modèle tripartite exposé ci-dessus, YAN Yunxiang estime que la Chine est entrée progressivement dans un processus d'individualisation depuis 1949, et ce, en deux étapes.

« Premièrement, une individualisation partielle a eu lieu de 1949 à 1977, lorsque les transformations sociales entraînées par l'État ont permis de détacher [*disembedment*] l'individu de sa famille, de son groupe de parenté et de sa communauté locale d'une part, et de réintégrer l'individu comme sujet socialiste dans le système de redistribution contrôlé par l'État d'autre part. La deuxième étape a débuté en 1978 lorsque les dirigeants chinois ont décidé de lancer les réformes économiques orientées vers le marché et d'inverser le précédent 'mode collectiviste d'individualisation'. » (2010a, p. 509)

Cependant, la thèse de l'individualisation en tant qu'outil théorique lors de son application sur la société chinoise présente quelques inconvénients. À ce sujet, le sociologue australien Jack BARBALET dans un article récent (2016) a formulé des critiques fortes mais non sans raison qui remettent particulièrement en cause l'usage de ce concept de par son caractère limitatif pour lire la société chinoise actuelle.

Premièrement, le modèle tripartite de l'individualisation - détachement, perte de stabilité, réintégration – sont des métaphores floues et peu ancrées empiriquement. Il est difficile de percevoir le processus d'individualisation comme le fait qu'une personne se détache d'une catégorie sociale pour en réintégrer une autre, étant donné que l'individu « est toujours réfracté à travers des modèles de relations, y compris les attentes et les obligations envers les autres » (*Ibid.*, p. 10). L'auteur explique plus loin :

« L'idée d'une atténuation du social pour que l'individu se distingue du collectif est moins utile pour comprendre la marchandisation et les forces historiques similaires de la modernité qu'une conceptualisation des relations changeantes entre individus dans des contextes distincts dans lesquels il y a une variation de l'intensité et des formes d'attachement entre eux. » (*Ibid.*, p. 11)

L'usage du concept d'individualisation risque d'opposer l'individu à la société et d'omettre mécaniquement l'appartenance de l'individu aux collectifs, chose pourtant indéniable pour un être social vivant dans le monde. Ainsi, il vaut mieux étudier les rapports sociaux dans lesquels s'engagent les individus et les modalités concrètes de ces rapports pour saisir les changements sociaux.

Deuxièmement, les arguments proposés par YAN Yunxiang pour démontrer l'individualisation de la société chinoise sont discutables. En effet, le détachement de l'individu de ses anciennes catégories sociales (famille, lignage, communauté) ne correspond pas à la réalité, que ce soit dans l'époque maoïste ou dans l'époque post-maoïste.

Durant l'époque maoïste, les diverses campagnes politiques menées par l'État-Parti ont connu un succès mitigé auprès des Chinois et le milieu rural fut moins impacté par ces politiques que le milieu urbain. Isabelle THIREAU dans ses études portant sur l'évolution des coutumes matrimoniales a décrit la résistance des paysans vis-à-vis des politiques de l'État. Entre 1949 et 1965, « les fiançailles, l'utilisation des 'huit caractères de naissance' *bazi* 八字⁴ des deux conjoints afin de prédire l'avenir de l'union, le culte des ancêtres et l'animation de la chambre nuptiale, qui représentent les principaux moments de la cérémonie traditionnelle, sont respectés » (1984, p. 67). Quant à la période de Révolution culturelle (1966-1976), si le Parti Communiste Chinois a mis en place des procédés politiques plus coercitifs que les années antérieures, les coutumes matrimoniales traditionnelles ne disparurent pas pour autant. Elles « connaissaient un processus de substitution »⁵ pour maintenir les rites les plus importants aux yeux des villages car sans ces derniers « le système de valeurs et les croyances symbolisées par les différentes phases de la cérémonie risqueraient de disparaître » (Isabelle THIREAU 1986, p. 284). Non

⁴ Les « huit caractères de naissance » *bazi* sont les signes cycliques, célestes et terrestres, qui correspondent à l'heure, au jour, au mois et à l'année de naissance. L'emploi des « huit caractères de naissance » pour calculer le destin est une pratique divinatoire courante en Chine, à ce sujet, voir Brigitte BERTHIER (1987, p. 88).

⁵ Le processus de substitution signifie que « de nombreux supports matériels, qui jouaient par exemple un rôle important au cours de la cérémonie, ont été remplacés par d'autres objets sous l'action du pouvoir politique, sans que le sens du geste accompli ait été modifié. L'exemple le plus frappant est sans doute celui de l'hommage rendu aux ancêtres. Les paysans se prosternaient devant le portrait de Mao, dans une apparente conformité aux modes de mariage préconisés, mais prononçaient les formules rituelles destinées aux générations disparues. Ils étaient obligés d'adopter un comportement simulateur pour que la cérémonie conserve un sens à leurs yeux » (Isabelle THIREAU 1986, p. 292).

seulement les rites les plus importants sont maintenus, mais la famille en tant qu'unité de production, de reproduction et de transmission représentait toujours la réalité en milieu rural. Dans sa monographie portant sur les politiques du mariage en Chine maoïste, Elisabeth CROLL a démontré que l'interdépendance économique entre les générations dans l'époque maoïste était un phénomène majeur en milieu rural, et que la jeunesse villageoise ne pouvait se soustraire à l'autorité parentale même avec le soutien des associations politiques (1981, p. 184-185).

Quant à la période post-maoïste, l'attachement entre l'individu et sa famille demeure important et il est loin d'être dissolu. D'après YAN Yunxiang, les réformes politiques et économiques lancées par l'État dans les années 1980 ont modifié la mobilité des Chinois, notamment au regard de la migration des travailleurs du milieu rural vers le milieu urbain :

« [La migration rurale/urbaine] permet aux villageois (en particulier les jeunes) de se déplacer physiquement loin de l'environnement de la maison et de s'éloigner de l'influence directe de la famille, de la parenté et de la puissance communautaire. (...) En d'autres termes, la mobilité conduit au *disembedding*, permettant à l'individu de sortir de l'ombre de diverses sortes de collectifs. » (2010a, p. 497-498)

Cependant, la mobilité physique de la main-d'œuvre ne signifie pas que les paysans migrants se détachent socialement et sentimentalement de la famille et des relations familiales. D'un côté, « la migration de la main-d'œuvre est généralement entreprise comme une stratégie familiale conçue pour satisfaire les besoins et les objectifs de la famille, et les travailleurs migrants font généralement un sacrifice important pour leur famille en tant qu'unité sociale » (Jack BARBALET 2016, p. 17), de l'autre côté, la migration est plutôt temporaire que permanente, l'attachement à la famille d'origine et au village natal est rarement rompu puisque la majorité des villageois travaillant en milieu rural retourne tôt ou tard au village pour passer leurs vieux jours.

2.2. Questionnements de recherche

Même si la théorie de l'individualisation soutenue par YAN Yunxiang est peu pertinente pour étudier les changements sociaux dans le cas chinois, nous ne dénisons en aucun cas la qualité de ses études ni de ses contributions dans le champ d'étude sur le mariage en Chine contemporaine. Dans sa monographie intitulée *Private life under socialism* (2003), il a réalisé une étude pionnière sur la vie familiale chinoise par son approche de la vie privée en explorant des pistes qui ont souvent été négligées telles que l'émotion, le désir et l'intimité, contrairement aux études antérieures sur la famille chinoise dont l'approche dominante privilégiait le domaine public de la vie familiale, c'est-à-dire sur les plans économiques, politiques et juridiques.

Il a analysé la « montée de l'individu » dans le domaine privé, qui s'est manifestée par les trois caractéristiques suivantes : 1) la révolution romantique qui se représente par la liberté du choix du conjoint, l'expression de l'amour et la pratique de la vie sexuelle pré-nuptiale ; 2) le triomphe de la conjugalité qui s'identifie par la poursuite de l'intimité conjugale et l'importance grandissante du lien conjugal au détriment du lien intergénérationnel dans la vie familiale ; 3) la crise de la piété filiale qui se perçoit par le déclin de l'autorité parentale et le phénomène de plus en plus courant du refus de la prise en charge des soins des parents âgés.

Les observations de YAN Yunxiang concernant les changements familiaux sont justes, mais les analyses et les résultats méritent d'être nuancés et revus. L'auteur a particulièrement insisté sur les expériences individuelles et s'est fortement focalisé sur son approche de la vie privée, tandis que les dimensions familiale, sociale, symbolique du mariage furent négligées dans ses analyses. Par ailleurs, il s'est concentré davantage sur les expériences des « jeunes hommes » de différentes époques pendant les années 1949 – 1999 dans le développement de sa théorie, tandis que les expériences des personnes âgées et des femmes furent moins représentées dans ses analyses. Par exemple, il a révélé deux faits majeurs concernant la modernité de la famille contemporaine qui « reposent sur l'importance croissante des désirs, des émotions et des *agencies* de l'individu dans la vie familiale d'une part, et sur la place centrale de l'individu dans les relations familiales d'autre part » (2009, p. xxiii-xxiv). En revanche, si nous remplaçons

dans cette phrase « l'individu » par « la femme » ou « les personnes âgées/les parents âgés », le constat paraîtrait d'emblée moins convaincant et davantage discutable. Outre la prise en considération des expériences individuelles, il serait plus pertinent d'étudier les implications des différents membres (suivant leur sexe, leur âge et leur statut familial, par exemple) de la vie privée ainsi que les interactions entre les uns et les autres dans des contextes différents afin de saisir une figure complète, plus fine et globale de la famille chinoise contemporaine.

En effet, au regard de mes données, certains phénomènes constatés au village de Zhang ne corroborent pas la thèse de l'individualisation, et vont même à l'encontre des résultats de YAN Yunxiang. Ce sont justement de ces questions dont il s'agira dans la présente thèse.

Premièrement, si l'amour romantique est socialement accepté dans le processus du choix du conjoint, la majorité des jeunes villageois de mon terrain sont entrés dans l'institution du mariage sans avoir vécu une histoire d'amour. Alors, s'agit-il d'une « révolution romantique » ? Comment expliquer ce décalage entre l'idéal et le réel ?

Deuxièmement, les jeunes villageois sont relativement libres et autonomes dans le choix de leur futur conjoint, mais ils sont souvent dépendants des parents sur le plan financier pour l'organisation du mariage. YAN Yunxiang a également remarqué ce phénomène lors de son terrain d'enquête qu'il a analysé en termes d'« exploitation intergénérationnelle » et d'« individualisme incivil » (2003, p. 217). Néanmoins, le mot « incivil » est avant tout « jugeant » et n'apporte pas d'explication sur les déséquilibres dans les échanges intergénérationnels. À ce sujet, Mette Halskov HANSEN et PANG Cuiming (2010) soulignent également que le terme d'« individualisme incivil » est inapproprié pour décrire la jeunesse chinoise, en montrant que pour un grand nombre de jeunes Chinois, l'intérêt individuel ne dépasse pas l'intérêt familial, parce que ce dernier peut également être un soutien pour son projet individuel. Autrement dit, l'intérêt individuel et la volonté individuelle ne sont pas diamétralement opposés à l'intérêt parental. Cependant, ces chercheurs n'ont pas mis en exergue les caractéristiques des échanges intergénérationnels souvent qualifiés par un « déséquilibre » entre le « don » des parents envers les enfants et le « contre-don » des enfants envers les parents, ni fourni

des éléments d'explications conséquents à propos du lien intergénérationnel contemporain. De plus, nous ne comprenons pas pourquoi les faibles retours des enfants envers leurs parents n'empêchent en aucun cas que ces derniers continuent à se sacrifier pour ces premiers.

Troisièmement, si le triomphe du lien conjugal explique le déclin de l'autorité parentale, il ne nous permet pas de comprendre le phénomène de « petits empereurs » *xiaohuangdi* 小皇帝 (Gladys CHICHARRO 2010) qualifiant la place importante de l'enfant dans la famille. Les parents portent une forte attention dans le développement et l'éducation de l'enfant et sont prêts à se sacrifier pour l'avenir de leur enfant. On se demande ainsi si le lien vertical, des parents à l'enfant, demeure primordial dans les relations familiales et privilégie la génération suivante plutôt que la précédente ?

Quatrièmement, YAN Yunxiang ne prête que peu d'attention aux changements des rites matrimoniaux et à la dimension symbolique du mariage, tandis que les rites expriment manifestement et publiquement les valeurs de l'institution matrimoniale ainsi que les rapports sociaux de sexe et les relations hiérarchiques entre les groupes d'affinité.

En résumé, la thèse de l'individualisation en tant qu'outil théorique ne permet de comprendre que partiellement les transformations sociales constatées dans la société chinoise contemporaine. En ce qui concerne l'institution du mariage, il serait également simpliste de résumer les changements observés au processus d'individualisation, car certaines pratiques matrimoniales anciennes sont maintenues depuis des siècles malgré les évolutions historiques, certaines sont modifiées et réajustées, ou encore d'autres sont toutes récentes et originales. L'étude des continuités et des changements des pratiques matrimoniales permettra de constater les caractéristiques contemporaines des liens familiaux (intergénérationnels, conjugaux, et interfamiliaux entre les groupes de parenté par alliance), et c'est en tenant compte de toutes ces mutations que s'établira une vision globale de la transformation de l'institution du mariage en Chine.

3. MÉTHODOLOGIE ET ENQUÊTE DE TERRAIN

Cette recherche est produite essentiellement à partir d'une enquête ethnographique qui repose sur une inscription personnelle de relativement longue durée à l'intérieur de l'ensemble social étudié. Le principe de l'enquête ethnographique correspond, de manière schématique, à la combinaison de quatre grandes formes de production de données : l'observation participante, l'entretien, les procédés de recension et la collecte de sources écrites (Jean Pierre OLIVIER de SARDAN 1995, p. 73).

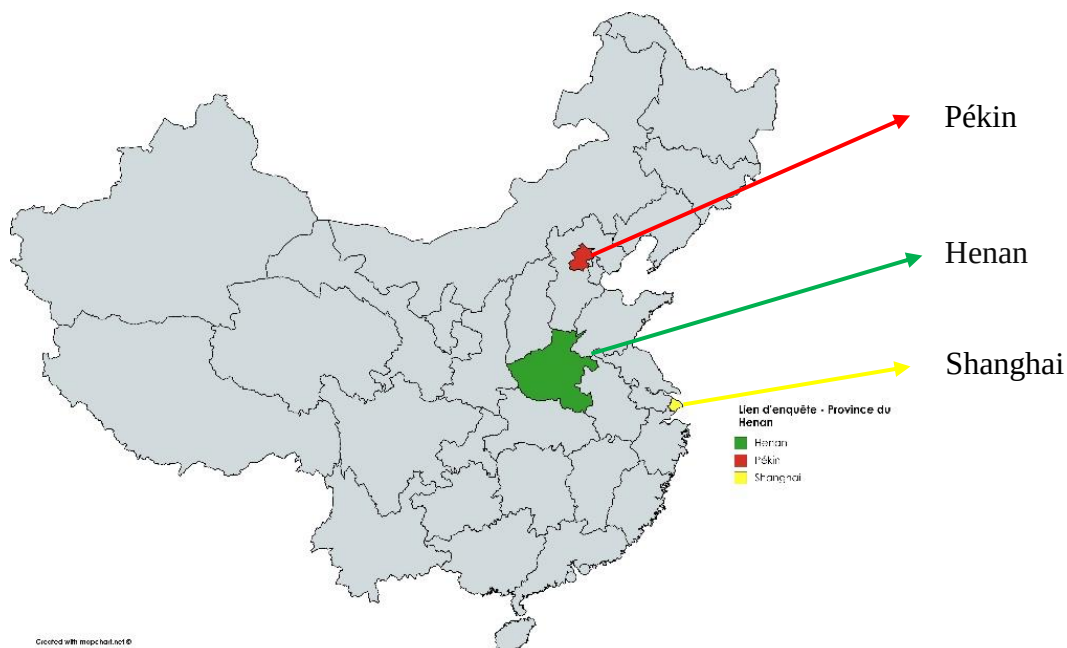
L'enquête de terrain s'est déroulée en six séjours⁶ entre 2013 et 2016, dont la durée totale est de 10 mois et demi. La majeure partie de mon enquête fut effectuée à l'intérieur du village de Zhang⁷, excepté un mois en 2015, où j'ai intégré une entreprise locale de photographie de robes nuptiales située au bourg pour recueillir des données sur le déroulement de cette activité visuelle et les points de vue des jeunes couples fiancés sur leurs pratiques et des salariés de l'entreprise sur leur profession. Une très grande partie de l'enquête de terrain (9 mois) a été effectuée pendant les deux premières années de thèse (2013-2015) puis les courts séjours effectués en 2016 ont servi à compléter et à affiner les données collectées au début de la thèse.

Le village de Zhang se situe dans le sud-ouest du district de Zhenping (province du Henan) et compte plus de 1 700 habitants (figure 1). La superficie totale du village est de 6,2 kilomètres carrés, avec 72 hectares de terres cultivées qui encerclent le village. Les cultures agricoles du village les plus importantes sont les productions de poireaux et de gingembres qui sont principalement assurés par les villageois âgés de plus de quarante ans. Les jeunes ont abandonné progressivement le métier d'agriculteur et travaillent plutôt dans le milieu urbain sous le statut de travailleurs migrants temporaires. Les dynamiques de la vie communautaire et les configurations de l'espace villageois varient en fonction du moment de l'année. Le village est le plus animé aux alentours du nouvel an chinois en

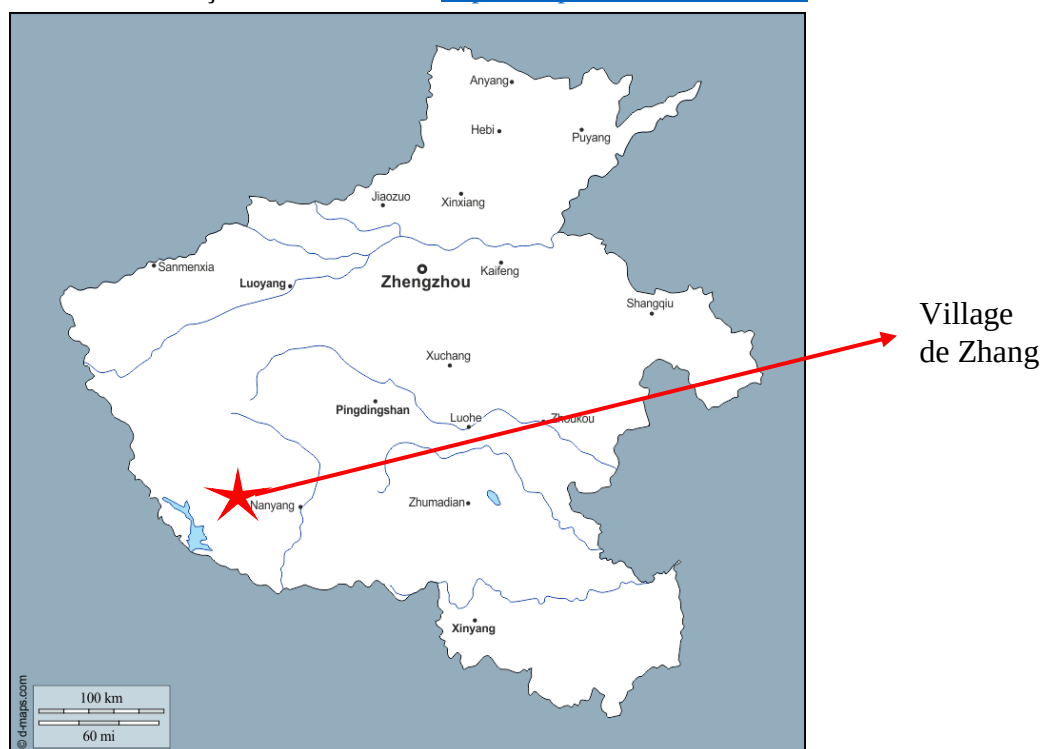
⁶ Un séjour de 3 mois et demi en 2013 (de juin à septembre) ; un séjour de 2 mois en 2014 (de janvier à mars) ; un séjour de 3 mois et demi en 2015 (de janvier à avril) ; trois séjours en 2016 de 1 mois (de janvier à février), de 15 jours (de mai à juin) et de 10 jours (novembre).

⁷ Le nom du village provient du fait que plus de 90% des habitants sont issus du lignage portant le nom de famille « Zhang ». À savoir que la population étudiée est réelle, mais le nom de ce village est fictif afin de respecter l'anonymat.

comparaison avec les autres périodes de l'année car la majorité des villageois travaillent en ville et ne retournent au village que lors de la période des fêtes pour retrouver leurs familles.



La carte est conçue avec le site de : <https://mapchart.net/china.html>



La carte est conçue avec le site de : <https://mapchart.net/china.html>

Figure 1 - Lieu d'enquête, village de Zhang

3.1. Le déroulement de l'enquête

Au mois de juin de l'année 2013, je me suis rendu pour la première fois dans le cadre de ma thèse au village de Zhang pour faire une enquête exploratoire. Dès mon arrivée, j'ai réalisé rapidement que ce n'était pas le moment idéal de l'année pour réaliser une enquête sur les pratiques matrimoniales : la majorité des jeunes villageois n'étaient pas présents au village à cette époque de l'année et le nombre de noces célébrées était faible. Ainsi, je n'ai pas pu faire beaucoup d'observations participantes, et j'ai dû me contenter de discussions informelles et de mettre en place des entretiens avec les habitants âgés de plus de cinquante ans avec qui j'ai pu recueillir les premières informations sur les coutumes matrimoniales de la région. J'appris notamment que la saison favorable aux noces était celle de l'hiver, aux alentours du nouvel an chinois.

Ainsi, le deuxième séjour de terrain a été réalisé lors de la saison hivernale, entre janvier et mars 2014 (soit entre 12^{ème} mois lunaire de l'année 2013 et 2^{ème} mois lunaire de l'année 2014) afin de rencontrer le maximum de jeunes villageois et d'observer le plus grand nombre d'activités matrimoniales : des préparatifs aux événements en eux-mêmes dont le processus entier se déroule à partir du choix du conjoint jusqu'aux jours suivant la cérémonie des noces. C'est également durant ce séjour que j'ai appris l'existence d'une nouvelle pratique matrimoniale, que j'ignorais totalement, considérée comme incontournable par les jeunes villageois : la « photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying* 婚纱摄影. Parce qu'elle ne figurait pas parmi les rites traditionnels habituels que je connaissais, cette nouvelle pratique m'intrigua particulièrement et me conduisit à faire quelques recherches. La photographie des robes nuptiales était systématiquement réalisée par une entreprise spécialisée. Ainsi pour mon second séjour de recherches, j'ai décidé d'intégrer une entreprise locale afin d'observer l'ensemble du processus de production des photos.

Pour mon troisième séjour de terrain mené entre janvier et avril 2015 (soit entre 11^{ème} mois lunaire de l'année 2014 et 2^{ème} mois lunaire de l'année 2015), j'ai conduit une enquête d'une durée d'un mois dans une entreprise du bourg spécialisée dans la vente de services et de produits destinée à la préparation et au déroulement d'un mariage. Cette entreprise porte le nom de « Amour Éternel – centre haut de gamme des photographies

des robes nuptiales » *Aijiujiu hunsha sheying zunrongguan* 爱久久婚纱摄影尊荣馆⁸ (figure 2).



Le premier étage est la boutique pour accueillir les clients, et le deuxième étage est un atelier pour réaliser les séances photos. La devanture du magasin est voyante, composée d'un mélange de couleurs or et rouge. Les teintes sont vives, voire criardes. L'or représente le luxe et le rouge représente le mariage et la joie. Il y a un panneau lumineux au-dessus de la porte d'entrée, et l'enseigne est imposante. Sur chaque côté de la porte d'entrée, on peut voir des ballons qui symbolisent la fête. (Photo réalisée le 21/01/2015, par HOU Renyou)

Figure 2 - La devanture de *Aijiujiu*

Aijiujiu est une petite entreprise familiale à la structure simple : l'entreprise est gérée par le patron et la patronne qui sont mariés employant temporairement pendant les périodes importantes de travail deux jeunes filles issues de leur cercle de connaissance proche. Lors de mon enquête, je me suis présenté au moment idéal pour cette entreprise : un mois avant le nouvel an chinois, la période la plus lucrative et la plus intense de l'année. Ils m'ont donc donné rapidement du travail, d'autant plus que je leur ai offert mon aide bénévolement. Par ce biais, j'ai pu assister à plus d'une dizaine de cérémonies et pratiques rituelles dans leur globalité. Le rôle que j'ai joué sur ce terrain m'a permis d'être à la fois employé et observateur, suivant la charge de travail qui m'était confiée. J'ai pu avoir accès aux productions de l'entreprise, telles que les albums photos réalisés, et participer à toutes les activités de l'entreprise, comme l'accueil des clients, la photographie des jeunes couples et l'enregistrement vidéo de la cérémonie de mariage.

⁸ Avec l'autorisation du patron, le nom de l'entreprise n'est pas anonyme. Dans la présente thèse, par commodité de lecture, j'emploierai uniquement *Aijiujiu* pour qualifier cette entreprise.

En outre, cela m'a donné à voir les interactions entre les différents acteurs : les employés et les clients, les deux fiancés, les parents et les jeunes couples, etc. Dans l'ensemble, j'ai pu obtenir avec l'accord des différents acteurs (employeur et fiancés) 7 vidéos de mariages et 26 albums photos entièrement produits par cette entreprise⁹.

3.2. Une ethnographie chez soi : présentations de soi et représentations des autres

Le choix de ce village comme lieu d'enquête n'est pas le fruit de longues hésitations, bien au contraire, dès que j'ai décidé d'entamer une thèse sur les rites matrimoniaux, j'ai pensé immédiatement à mon village natal. Dans mon projet de thèse rédigé en avril 2013, pour justifier mon choix, j'avais écrit :

« D'une part, la familiarité que j'ai avec les villageois et la maîtrise de la langue locale me permettent de m'inscrire aisément et durablement au village de Zhang sans à avoir à négocier longuement l'accès au terrain. Puisque j'ai vécu pendant toute mon enfance dans ce village, je connais la plupart des habitants, leurs rôles et leurs histoires. D'autre part, de mon adolescence jusqu'aujourd'hui, une forte distance s'est établie, parce que mes choix d'études m'ont conduit à m'installer de plus en plus loin de ce village, d'abord dans une ville du nord de la Chine, puis en France. Cette distance me permet de garder une vision critique et objective de mes expériences personnelles et des événements qui se sont passés et qui se passent maintenant dans le village. Ces deux aspects, à la fois proche et éloigné, m'offrent une position adéquate vis-à-vis de mon terrain. »

Une fois l'enquête entamée, j'ai réalisé rapidement que l'accès au terrain n'était finalement pas aussi fluide et facile que j'avais pu le croire au début de ma thèse. La familiarité avec le lieu d'enquête m'a été un avantage pour l'accès au terrain, mais elle s'est présentée également comme une contrainte pour le recueil de certains types de données. Si les réponses aux questions concernant les coutumes matrimoniales peuvent

⁹ L'expérience à *Aijiujiu* était avantageuse, car elle m'a permis d'observer des séquences rituelles dont je ne pouvais pas avoir accès en tant que villageois de Zhang. En endossant le rôle de caméraman, j'ai pu assister à des scènes où la présence de l'homme est mal vue ou n'est pas autorisée par les villageois, telles que la séquence de « s'asseoir sur le bonheur » (voir chapitre 5).

être recueillies facilement en raison du faible engagement personnel des informateurs, les questions à caractère personnel et intime, comme la sexualité et l'argent, furent difficiles à aborder lors de l'enquête.

Prenons l'exemple de l'un des premiers entretiens semi-directifs réalisé en juillet 2013. L'entretien avait été fait avec un villageois de la cinquantaine, père de deux fils récemment mariés. À plusieurs reprises durant l'entretien, je me suis trouvé embarrassé et déstabilisé par l'enquêté. Il a remis en cause d'emblée l'intérêt de mon sujet de thèse, qu'il jugeait inutile et insignifiant. Il me dit lors de l'entretien, le sourire en coin : « je ne trouve aucun intérêt à travailler sur ce sujet, en plus, je ne comprends pas pourquoi tu travailles sur quelque chose qui n'apporte aucune valeur économique alors que tu fais des études supérieures depuis si longtemps ». Après avoir exposé son avis sur mon travail, il cherche à me convaincre que la réalisation d'un entretien avec lui ne me servirait pas à grand-chose, car il estime que les mariages de ses fils avaient été organisés en suivant scrupuleusement les coutumes locales et que « [ma] grand-mère devait en savoir mieux sur les coutumes matrimoniales que lui ». Finalement, suite à mes nombreuses relances, il m'a raconté quelques détails concernant les mariages de ses fils. Par contre, concernant les questions considérées comme intimes par les villageois, telles que la somme des dépenses et les difficultés d'organisation des activités matrimoniales, il est resté sur la réserve et ne m'a fourni que des réponses évasives.

Le village est un lieu où les informations privées circulent rapidement, en raison de la forte familiarité et proximité entre les membres du village. Il est difficile d'entamer une conversation sur la vie intime des villageois, étant donné que je suis considéré moi-même avant tout comme un « membre du village » qui pourrait potentiellement faire circuler des informations à caractère personnel auprès des autres membres de la communauté. Ces problèmes de recueils de données m'ont conduit à remettre en question la distance qui me séparait des villageois. Il m'est impossible d'endosser comme je le souhaite mon statut de villageois et mon statut de chercheur suivant les besoins et les situations. Je ne peux décider du moment où je suis enquêteur, ni du moment où je fais partie de la communauté et participe à des activités communes comme un membre du village. Au contraire, mon rôle dépend fortement du statut qu'ils m'attribuent.

En définitive, c'était mon rôle de villageois et non de chercheur qui demeurerait le statut prédominant, posant de fait des problèmes sur le recueil de données intimes malgré toutes les garanties que je pouvais leur fournir sur la préservation de leur anonymat et la confidentialité. Aux yeux des villageois, je ne suis pas considéré comme un « chercheur » à part entière, mais plutôt comme « un villageois qui fait des études ». Après quelques entretiens infructueux, j'ai quasiment abandonné les entretiens formels et enregistrés. En revanche, les discussions informelles ou les instants de bavardages collectifs entre les villageois dans l'espace public, comme au coin de la rue ou dans les salons de thé, m'ont permis d'accéder à des informations riches et intéressantes et devinrent les sources les plus importantes sur les coutumes et les rites matrimoniaux.

La recherche de la bonne distance entre l'ethnologue et le terrain n'est pas destinée uniquement à l'étude portant sur un terrain familier, mais à tous types de terrains, comme l'indique l'anthropologue Marc AUGÉ sur la relativité des termes « soi et l'autre » :

« Ces termes (le soi et l'autre) n'ont de valeur que relationnelle et relative et semblent donc indiquer que, quel que soit le point d'observation retenu, une double approche est permise : une auto-ethnographie (dont l'objet serait l'observateur lui-même ou son entourage immédiat) et une allo-ethnologie, l'extériorité de l'objet étant alors appréciée en fonction de sa distance (géographique, culturelle, sociale...) au point d'observation, ou, si l'on préfère, à l'observateur » (Marc AUGÉ 1989, p. 19).

L'enjeu de la distance existe pour tout ethnologue et se manifeste sous des formes différentes. Un premier enjeu est d'établir une distance « conceptuelle », c'est-à-dire que l'ethnologue doit veiller à mettre de côté ses représentations, et ses outils conceptuels et théoriques pré-acquis¹⁰. Le deuxième enjeu qui s'applique plus particulièrement à ceux qui étudient une société de familiarité, est avant tout « empirique ». L'ethnologue se doit d'être curieux des faits observés même si ces derniers lui semblent quotidiens et banals. Les stratégies mises en place par les ethnologues chez soi sont diverses, telles que la prise de distance géographique lors du séjour de terrain¹¹, ou le choix d'un sujet d'étude

¹⁰ Comme par exemple l'emploi inapproprié du terme de « stratification sociale » pour décrire le système de castes en Inde (Louis DUMONT 2015 [1966], p. 15) ; ou encore la négligence de la dimension hiérarchique dans l'interprétation du *hau*, pourtant importante dans une cérémonie d'échange (André ITÉANU 2004, p. 348).

¹¹ Par exemple, pour instaurer une distance, l'anthropologue Fatoumata OUATTARA lors de son enquête dans le village natal de ses parents a choisi de séjourner dans un logement indépendant plutôt que de faire

éloignée de de la vie quotidienne ou de la « banalité » (Fatoumata OUATTARA 2004, p. 644).

En ce qui concerne mes propres recherches, le mariage est pour la majorité des villageois un sujet banal car l'institution matrimoniale en tant qu'étape indispensable de la trajectoire de vie n'est guère remise en question et fait partie intégrante de la vie sociale de chacun. Néanmoins, ayant moi-même pris le parti de ne pas m'engager dans un mariage hétérosexuel, les curiosités et les questionnements sur l'obligation de l'institution matrimoniale hétérosexuelle ainsi que ses impacts sociaux sur la vie individuelle me permettent de tenir une distance vis-à-vis des pratiques des villageois et de garder une situation d'altérité en dehors de la familiarité du terrain.

3.3. La réalité des propos ou la réalité accordée aux propos ?

Les entretiens réalisés avec les jeunes villageois étaient différents de ceux avec la génération ancienne. Peu réticents à la présence du dictaphone, les jeunes étaient plus à l'aise lors des entretiens formels et enregistrés. Ils n'hésitaient pas à me raconter leurs expériences vécues en ville et les détails de leur mariage lors de l'entretien. Néanmoins, un biais s'est présenté au sujet du profil des jeunes enquêtés et de la condition d'enquête : les informateurs sont plus nombreux que les informatrices, d'autant plus que les rares entretiens réalisés avec les femmes récemment mariées furent tous effectués avec la présence d'une tierce personne, soit le marié, soit la belle-mère. Pour éviter des soupçons de séduction et de minimiser la gêne en raison de la proximité d'âge entre moi et la jeune informatrice ainsi que de la différence de sexe, j'ai été amené malgré moi à conduire des entretiens dits collectifs lorsque je voulais interroger une jeune femme récemment mariée¹². Ces entretiens collectifs m'ont pu être imposés par la jeune femme, le mari ou la belle-mère, au moment de la négociation du rendez-vous ou par surprise lorsque je me rendais au lieu de la rencontre. Parfois, voyant la gêne occasionnée par ma demande d'entretien qui risquait de me conduire à un refus, je pouvais proposer la présence d'une

appel à l'hébergement chez une famille : « contrairement à la démarche classique de l'ethnologue 'étranger' qui va loger au sein d'une famille pour réduire la distance avec les 'enquêtés', j'ai dû, au contraire, choisir un logement solitaire afin d'instaurer une certaine distance » (2004, p. 638).

¹² Voir par exemple un exemple d'entretien dans le chapitre 4, section 2.1.2.

tierce personne. La présence d'une personne tierce influence inévitablement la réponse de l'autre, et parfois on peut constater lors des entretiens des discours évasifs, voire même incohérents. Si une telle situation renforce le biais d'authenticité des informations recueillies, nous pouvons pourtant tirer des analyses intéressantes notamment sur les rapports entre les sexes.

À titre d'exemple, j'ai fait un entretien avec un jeune couple à propos de la pratique photographique des robes nuptiales en 2015. J'ai demandé au couple leur perception de cette pratique photographique. La jeune femme était expansive, elle a pris la parole pour m'expliquer dans le moindre détail cette expérience photographique : la justification de son choix du forfait, la sélection des tenues pour les prises de vues, son ressenti lors de la séance photo, etc. En revanche, son mari présent lors de l'échange est resté en retrait, mutique mais attentif. J'ai donc relancé le jeune homme sur ce point, il me répondit : « Je n'ai pas vraiment d'avis. Les photos sont pas mal ! Après, comme tout le monde le fait, nous aussi, on le fait ». Après plus d'une heure de conversation, la jeune femme reçut un appel et sortit du salon. Je décidais de poursuivre la conversation avec le jeune homme. Comme le couple interrogé avait dépensé la somme de 5 000 *yuan* (soit environ 750 euros) pour cette pratique, ce qui en comparaison était bien plus importante que pour d'autres mariages observés, je fis un commentaire sur leurs photos pour briser le silence et pour tenter de relancer la discussion : « Je trouve que vos photos sont vraiment belles, on les distingue directement d'un forfait bas de gamme ». J'étais loin d'imaginer que ce commentaire allait susciter la plainte du jeune homme :

« Je trouve que 5000 *yuan* pour la photographie c'est vraiment trop cher ! On aurait pu payer moins cher si nous avions choisi un forfait plus simple, mais elle a beaucoup insisté sur le forfait de 5000 *yuan*, du coup on a fait comme elle voulait. Mais moi je trouve que c'est plutôt du gaspillage. »
(Février 2015)

L'appel téléphonique terminé, la jeune femme nous rejoignit, le jeune homme se tut à nouveau et n'exprima plus son point de vue sur la pratique photographique jusqu'à la fin d'entretien. La différence d'attitude et de discours du mari en fonction de la présence et de l'absence de son épouse est révélatrice du fait que la fiancée se situe à ce

moment précis dans une position de supériorité dans la pratique photographique et dans les négociations matrimoniales, j'y reviendrai dans les chapitres 2 et 4.

La remise en cause de l'authenticité des informations recueillies s'identifie dans la diversité des narrations des différents enquêtés en fonction de leurs expériences personnelles ainsi que de leurs propres compréhensions et interprétations d'un fait unique. Par exemple, j'ai eu trois versions différentes de l'histoire d'un jeune villageois qui avait rompu sa relation affective avec sa petite amie rencontrée à l'université. Selon la mère du jeune homme, la raison de cette rupture résultait de sa désapprobation totale du choix de son fils : « Mon fils a rencontré cette fille à l'université, mais je n'aime vraiment pas du tout cette fille. Mon fils l'a donc quittée ! ». La mère du jeune homme était fière de me montrer que son fils était un « bon fils » du fait qu'il ait suivi son conseil de rompre avec cette jeune femme. Plus tard, j'ai obtenu la version du principal intéressé. L'explication du motif de la rupture était la suivante : « J'étais très jeune quand je suis tombé amoureux d'elle. Au début, tout se passait très bien, mais au bout d'un moment, on a eu pas mal de problèmes sentimentaux, et j'ai pensé qu'on n'était pas vraiment fait l'un pour l'autre. De plus ma mère n'était pas très favorable à cette relation. Du coup on s'est séparé ». Enfin, la troisième version provient d'autres villageois. D'après certains d'entre eux, la raison pour laquelle le jeune couple n'avait pas pu aboutir à un mariage était la désapprobation des parents de la jeune fille concernant cette union. À cette période, la famille de la fille était bien plus aisée économiquement que celle du garçon : le père de la fille était responsable pédagogique d'un lycée, tandis que les parents du jeune homme étaient tous deux des paysans.

Dans le cas présenté, chacun possède sa propre interprétation suivant sa perception subjective d'un même fait objectivé. C'est ainsi difficile d'identifier laquelle de ces versions est la plus « fidèle à la réalité » ou la plus « authentique ». L'enjeu pour l'ethnologue n'est pas tant de découvrir la « vérité » d'un fait observé car « la 'réalité' que l'on doit accorder aux propos des informateurs est dans la signification que ceux-ci y mettent » (Jean Pierre OLIVER de SARDAN 2008, p. 63). Le sociologue Jean Claude KAUFMANN explique : « Les gens nous racontent parfois des histoires, loin de la réalité, non parce qu'ils mentent à l'enquêteur, mais parce qu'ils se racontent à eux-mêmes une

histoire à laquelle ils croient sincèrement et qu'ils racontent à d'autres qu'à l'enquêteur, l'histoire qui donne sens à leur propre vie » (2006, p. 67).

Dès lors, les villageois justifient leur discours par des critères généraux du choix du conjoint, dont l' « homogamie » est l'élément décisif dans les normes locales du village. Quant à la mère, elle souligne l'obéissance de son fils et le respect de son autorité parentale – une valeur favorisée dans la génération ancienne. Enfin, le jeune homme met en avant l'aspect sentimental de la relation pour expliquer sa rupture, afin de signifier sa volonté individuelle dans l'évolution d'une relation amoureuse. Ce cas d'étude permet ainsi d'apercevoir la complexité du processus du choix du conjoint, combinant la volonté individuelle et les attentes familiales et plus largement sociales, que je présenterai plus précisément dans le chapitre 1.

4. PLAN DE LA THÈSE

À travers une étude ethnographique portant sur les continuités et les changements des pratiques matrimoniales au village de Zhang, cette thèse visera à identifier et à expliquer si les modifications des rites et des processus matrimoniaux observés sont les témoins d'une transformation structurelle de l'institution du mariage en Chine rurale contemporaine. La présente thèse s'articule en six chapitres, dont chacun traite d'une thématique spécifique relative au mariage, qui auront pour fil rouge, à quelques exceptions près, l'ordre chronologique du déroulement des activités matrimoniales.

Le premier chapitre abordera le processus du choix du conjoint. Il s'agira de comprendre la complexité que représentent les négociations et les interactions entre les différents acteurs concernés et impliqués dans le choix du conjoint. Ce choix est souvent analysé par le biais d'une catégorisation dichotomique simpliste : mariage d'amour ou mariage arrangé. À travers plusieurs cas d'études, je démontrerai que l'opposition mécanique entre l'amour conjugal et l'autorité parentale ne nous permet pas de saisir la conjonction des multiples facteurs qui impactent le choix du conjoint. Les parents ne sont pas toujours autoritaires, ils peuvent être désapproubateurs tout comme approubateurs des choix autonomes de leurs enfants, d'autant plus que dans la majeure partie des cas, les

parents et les enfants construisent un rapport de coopération mutuelle dans le projet marital à venir. L'enjeu est ainsi de comprendre la représentation de l'autonomie des jeunes villageois ainsi que les contraintes attenantes par l'examen des tensions et des négociations présentes entre les deux générations.

Le deuxième chapitre portera sur la pratique de la photographie des robes nuptiales. Malgré son coût onéreux, l'acte de photographier ses fiançailles devient une étape incontournable dans les activités matrimoniales depuis le tournant du XXI^e siècle. Deux approches seront proposées dans l'analyse : la photographie en tant que pratique et la photographie en tant que matériau. Contrairement aux autres étapes matrimoniales, la pratique photographique est destinée entièrement à la « conjugalité » et elle permet de saisir les expériences subjectives des jeunes fiancés au travers d'un acte commercial standardisé. En tant que matériau visuel, un corpus de 26 albums photos produits par l'entreprise de *Aijiujiu* sera ensuite détaillé et étudié. Par l'étude des tenues, des postures et des interactions entre les deux personnes de sexes différents présentés dans les albums photos, je démontrerai les valeurs contemporaines relatives à la conjugalité, la masculinité, la féminité et les rapports sociaux de sexe.

Le troisième chapitre traitera de la question des temporalités du mariage. Il s'agira de mettre en perspective et de faire une analyse comparative des pratiques matrimoniales et de la saisonnalité du mariage propres à la Chine ancienne avec celles de la Chine rurale contemporaine (observées dans le village de Zhang). L'objectif sera d'identifier les changements et les continuités des temporalités matrimoniales de la Chine ancienne jusqu'à présent, et d'observer les modifications et les réajustements adoptés par les villageois face aux évolutions socio-économiques et politiques de la Chine post-maoïste.

Le quatrième chapitre sera consacré aux échanges matrimoniaux. Les études existantes sur les prestations matrimoniales ont tendance à considérer le mariage chinois comme un mode « complexe » combinant deux types de prestations : le don offert par le côté du fiancé au côté de la fiancée et le don offert par le côté de la fiancée au côté du fiancé. En m'appuyant sur les données ethnographiques, je discuterai de ce postulat et démontrerai que le système matrimonial en Chine rurale contemporaine correspond à un mode de mariage « simple » et non pas à un mode de mariage « complexe », car seul le

don offert par le côté du fiancé au côté de la fiancée peut être qualifié comme des « prestations matrimoniales ». Par ailleurs, j'expliquerai également à cette occasion que les raisons pour lesquelles les échanges matrimoniaux dans le cas chinois représentent des traits spécifiques et ne peuvent être analysés par des concepts anthropologiques classiques de la parenté, comme ceux du « prix de la fiancée » et de la « dot indirecte ».

Le cinquième chapitre sera entièrement dédié aux rites des noces. En analysant étape par étape les différentes séquences rituelles, je déterminerai la valeur prééminente de l'institution matrimoniale en milieu rural contemporain au travers des représentations symboliques, ainsi que des différents rôles occupés par chaque participant (et à divers degrés par chaque individu, chaque famille et chaque village) lors de cet événement festif.

Le banquet de noces sera au cœur des développements du dernier chapitre. L'objectif sera d'éclairer les transformations des relations sociales et de l'organisation de la vie familiale et productive en Chine rurale contemporaine à partir de l'apparition et de la popularisation d'une forme nouvelle de banquet de noces au village de Zhang : la location d'un « banquet mobile » *liudong baozhuo* 流动包桌. J'expliquerai également la conjonction entre les anciennes normes de sociabilité et la logique de marché qui s'inscrit dans les logiques communautaires rurales face aux nouvelles dynamiques sociales de mobilités rurales/urbaines et la marchandisation de la main d'œuvre intra et inter villageoise.

CHAPITRE I

LE CHOIX DU CONJOINT

1. INTRODUCTION : NÉGOCIATIONS ET CONSENTEMENTS DANS LE PROCESSUS DU CHOIX DU CONJOINT

Lors de mon séjour sur le terrain au village de Zhang en été 2013, Zhongnan¹³, un jeune villageois récemment marié m'a raconté les expériences dramatiques concernant son mariage. Par le biais de son voisin, Zhongnan a rencontré sa femme à la fin de l'année 2012. En raison de nombreuses mauvaises expériences de rencontres, le jeune homme ne fondait que peu d'espoir sur son futur rendez-vous. Or, dès les premiers instants avec la jeune femme, qui est aujourd'hui son épouse, il ressentait avoir « trouvé la bonne personne » *pengdao dui de ren* 碰到对的人. Zhongnan surenchérit :

« C'était notre première rencontre, mais on avait l'impression que nous étions amis depuis très longtemps ! Nous nous entendions très bien, et il y avait une très bonne ambiance entre nous. Habituellement, je suis toujours gêné de discuter avec une personne qui m'est inconnue, mais cette fois, j'étais bavard, et je n'étais pas du tout stressé. » (Juillet 2013)

La mère de Zhongnan a également exprimé sa surprise concernant la construction rapide du lien émotionnel qui s'était tissé entre les deux jeunes, et ce, seulement après quelques rencontres :

¹³ Pour respecter l'anonymat, tous les noms des enquêtés cités dans cette thèse ont été modifiés.

« La première fois qu'elle [la femme de Zhongnan] est venue à la maison, ils ont discuté dans le salon. Je les sentais pas très à l'aise dans le salon vu que j'étais à côté. Les rencontres qui suivirent, à peine arrivée, elle montait directement au premier étage avec mon fils. C'est là où il y a la chambre de mon fils au premier étage. J'étais en bas dans le salon, j'entendais leurs voix, ils n'arrêtaient pas de discuter et de rigoler. Je me suis dit qu'il y aurait un moyen cette fois. » (Juillet 2013)

Après une dizaine de rendez-vous, le jeune couple s'est fiancé un peu avant le nouvel an chinois. Les deux familles avaient également planifié la célébration de la cérémonie des noces en février 2013. Cependant, quelques jours avant la date prévue de la cérémonie des noces, l'entremetteur fit parvenir un message provenant de la famille de la future mariée à Zhongnan : une demande de 20 000 *yuan* supplémentaires concernant le *caili* 彩礼¹⁴, qui était déjà convenu de 20 000 *yuan* initialement. Si Zhongnan refusait cette requête, les parents de la fille étaient prêts à dissoudre l'union du mariage à quelques jours de la cérémonie. Le jeune marié souligne : « si nous n'avions pas donné les 20 000 *yuan* supplémentaires, c'est certain qu'ils n'auraient pas laissé leur fille sortir de la maison le jour du mariage ».

Le cas présent est une situation difficile à surmonter pour les parents d'un garçon, parce que généralement ils n'ont pas le budget suffisant pour combler les exigences de l'autre partie en raison des dépenses primaires déjà importantes dans les activités matrimoniales. Dans cette situation, certaines familles se verraient contraintes de renoncer au mariage. Par ailleurs, même si les parents du garçon parviennent à répondre aux attentes de la partie adverse et que le mariage se célèbre en temps et en heure, il y aura de fortes chances pour que les relations d'affinité deviennent désagréables. Concernant Zhongnan, les parents ont décidé d'abandonner le mariage et de chercher une autre bru en raison du manque de moyens financiers. Chagriné et impuissant face à cette nouvelle inattendue, Zhongnan avait cependant approuvé la décision de ses parents. Le jeune homme ne semble pas avoir de rancœur envers ses parents :

« Ce n'était pas la faute de mes parents. Et ils n'avaient pas vraiment le choix non plus. À l'époque, nous n'avions vraiment pas d'argent. En plus,

¹⁴ Le *caili* signifie les prestations matrimoniales offertes de la famille du fiancé à la famille de la fiancée. Pour plus de détail sur les échanges matrimoniaux, voir chapitre 4.

ils ont même emprunté une grosse somme d'argent afin de construire le nouvel appartement pour mon mariage. J'étais bien sûr déçu, mais nous n'avions pas le choix. » (Juillet 2013)

La situation prit une tournure favorable pour le jeune homme lorsque sa mère parla de ce problème avec son frère, fonctionnaire dans le district. En effet, l'oncle maternel de Zhongnan n'était pas d'accord avec la décision prise par sa sœur. La mère de Zhongnan raconte :

« J'en ai parlé avec mon frère. Je lui ai dit que le mariage de Zhongnan n'aurait pas lieu comme prévu. Mais son oncle a beaucoup critiqué ma décision... il a dit : 'cette fille est magnifique. Elle est gentille et jolie. Par rapport au statut de Zhongnan, franchement, nous y gagnons... Je ne suis pas sûr qu'il puisse trouver une fille mieux qu'elle. (...) D'ailleurs, plus on attend, plus c'est difficile de trouver une femme pour les garçons. Donc si nous avons réussi à trouver une bonne fille, ce n'est rien s'il faut dépenser 20 000 *yuan* de plus. Notre but, c'est de choisir une femme bonne pour Zhongnan. Une femme si jolie et honnête aura une bonne influence sur la génération suivante' ». (Juillet 2013)

Finalement, grâce à la persévérance et au prêt financier de son oncle, le mariage a pu avoir lieu comme prévu.

1.1. Entre « amour libre » et « arrangement parental »

L'intérêt de l'histoire de Zhongnan réside dans la révélation de l'imbrication de différents enjeux dans le processus de choix du conjoint en milieu rural chinois contemporain. Dans le discours scientifique et médiatique, le mariage en Chine est souvent divisé en différentes catégories, soit en fonction des modes de rencontre des conjoints : le « mariage par présentation » *jieshao hunyin* 介绍婚姻 et le « mariage par choix libre » *ziyou hunyin* 自由婚姻 ; soit en fonction du niveau de l'intervention parentale dans la prise de décision : le « mariage arrangé » *baoban hunyin* 包办婚姻 et le « mariage d'amour », *lianai hunyin* 恋爱婚姻. Certains chercheurs ont adopté une combinaison de ces deux critères dans leurs études pour distinguer un mariage de l'autre. Par exemple, l'anthropologue YAN Yunxiang, dans ses études sur les mariages dans un

village du nord de la Chine, a distingué le choix du conjoint en trois catégories suivantes : le « choix libre du conjoint » *ziyou duixiang* 自由对象 ; le « choix du conjoint par présentation » *jieshao duixiang* 介绍对象 ; le choix du conjoint « arrangé par les parents » *fumu baoban* 父母包办 (2003, p. 46). Cependant, le mariage de Zhongnan correspond difficilement aux catégories citées ci-dessus, parce que ce mariage répond à une combinaison des trois éléments suivants : la présentation par un entremetteur, le consentement des deux jeunes individus reposant sur le lien affectif et enfin l'arrangement financier des parents.

La catégorisation du mariage, peut-être autrefois satisfaisante et significative pour analyser les transformations dans le domaine familial en Chine, correspond peu à la réalité d'aujourd'hui et ne permet que de décrire partiellement la complexité que représentent les interactions entre les différents acteurs présents dans chaque étape du processus du choix du conjoint. Plusieurs recherches ont montré que la mise en opposition entre l'amour libre et l'arrangement parental ne correspond plus à la réalité. Après une analyse de 484 mariages dans le village de Xiajia, YAN Yunxiang a montré que « l'amour et l'affection ont aussi une place dans les mariages par présentation » (2003, p. 58). Par ailleurs, un jeune pourrait à la fois choisir librement son conjoint et laisser ses parents se charger de toutes les dépenses du mariage et de l'organisation des pratiques cérémonielles. Martin WHYTE (1993) a étudié cette coexistence entre l'autonomie et la dépendance des parents chez les jeunes urbains de Chengdu dans les années 1980 :

« Nous pouvons voir, même si dans la plupart des cas, ce sont les 'nouvelles familles' [les jeunes mariés] qui jouent le rôle dominant dans le choix du futur époux et de la future épouse, concernant la réalisation concrète du processus de mariage, ils [les jeunes] dépendent de leurs 'vieilles familles', et ce, de multiples façons » (Martin WHYTE 1993, p. 200).

En effet, le processus du choix du conjoint est à l'intersection entre les différents modes de rencontre et le rôle dominant dans la prise de décision de l'engagement.

1.2. L'importance des parents dans le choix du conjoint

Dans son étude du village de Xiajia, YAN Yunxiang a estimé que « la présence d'implication des parents dans le choix du conjoint [est] moins importante qu'avant », car « pratiquement tous les engagements après les années 1970 furent basés sur un consensus entre les jeunes mariés » (2003, p. 63). Ces résultats ne prennent pas en compte les rôles des parents dans les négociations des échanges entre les deux familles et dans les dépenses dispendieuses du mariage en milieu rural contemporain. En effet, le consensus des deux futurs mariés ne suffit pas à lui seul pour établir le mariage. C'est d'ailleurs ce que nous enseigne l'histoire de Zhongnan : il a rencontré sa femme par le biais d'un entremetteur, puis il a pris la décision de l'épouser en raison de l'apparition de sentiments amoureux réciproques entre lui et sa prétendante, et pour finir, cette décision a été validée par ses parents puisqu'ils occupent le rôle de financeur et d'organisateur de la future union. Le choix du conjoint en milieu rural chinois est souvent le fruit de trois facteurs dépendants du consentement sous des niveaux distincts : la volonté des deux individus concernés de s'unir ; l'accord des parents ; la négociation entre les deux familles concernant les échanges matériels et monétaires, in fine des échanges sociaux. Ainsi, nous ne pouvons pas aborder l'autonomie des jeunes villageois dans le choix du conjoint sans interroger l'implication des parents dans les activités matrimoniales.

Par conséquent, dans ce chapitre je vais proposer une analyse de la représentation de l'autonomie et de l'individualité des jeunes villageois ainsi que ses contraintes en examinant les tensions et les négociations entre les deux générations dans le processus de choix du conjoint. Les rôles divers des parents dans le processus de choix du conjoint ainsi que les réactions des jeunes villageois vis-à-vis de leurs interventions seront au cœur du développement. Les pratiques de choix du conjoint pourraient être divisées approximativement en trois étapes : 1) la rencontre entre les deux individus ; 2) la prise de décision des fiançailles ; 3) les négociations des échanges matrimoniaux (qu'ils soient économiques ou sociaux).

En fonction du degré d'implication des interventions parentales, nous pouvons constater deux situations majeures dans les pratiques locales du choix du conjoint potentiel (tableau 1). La première fait écho à des situations où les jeunes ont trouvé leurs

conjointes en s'appuyant sur leurs propres ressources (amicales ou professionnelles, etc.) sans l'aide des parents, alors que les interventions parentales apparaissent dans les deux dernières étapes (prise de décision des fiançailles et négociations des échanges matrimoniaux). La deuxième renvoie à des situations où les parents interviennent dans l'ensemble des trois étapes du choix de conjoint¹⁵. Les forts conflits intergénérationnels que j'ai constatés se situent dans la première situation où ces jeunes ont fait la rencontre de leurs potentiels conjoints sans l'aide des parents. À l'inverse, dans le cadre de mes observations, pour le choix du conjoint où les parents étaient présents dès la première étape (celle de la présentation), nous pouvons voir que la relation intergénérationnelle peut être perçue comme une « coopération ».

Tableau 1 - Les deux situations du choix du conjoint au village de Zhang en fonction de l'implication parentale

3 étapes du choix du conjoint	Situation 1	Situation 2
La rencontre entre deux conjoints potentiels	Sans intervention parentale	Avec intervention parentale
La prise de décision des fiançailles	Avec intervention parentale	Avec intervention parentale
La négociation des échanges matrimoniaux	Avec intervention parentale	Avec intervention parentale

Ce chapitre sera donc organisé en deux parties pour présenter les deux situations de choix du conjoint au village de Zhang. Dans la première partie, je vais d'abord analyser le contexte actuel du choix du conjoint au village de Zhang, marqué par des pratiques diversifiées aux combinaisons variées entre le niveau d'expression de la volonté

¹⁵ Suivant mes observations et mon expérience de terrain, cette situation est la plus fréquemment rencontrée au village de Zhang.

personnelle et le niveau d'intervention parentale. Les jeunes ayant réussi à rencontrer un conjoint par leurs propres moyens sont ceux qui présentent un meilleur épanouissement au regard de l'autonomie dans le choix potentiel du conjoint. Ensuite, les deux attitudes des parents – ceux approuvant ou ceux s'opposant - envers le choix individuel du partenaire par leurs enfants seront analysées. L'acceptation ou l'opposition du choix de l'enfant peut être expliquée par le rapport d'autorité entre les deux générations et par les critères locaux du marché matrimonial. Nous allons découvrir que les jeunes villageois qui se sont opposés à leurs parents, ont finalement tous maintenu leurs décisions personnelles quant au choix du conjoint.

La coopération intergénérationnelle dans le cadre du choix du partenaire où les parents interviennent à toutes les étapes sera traitée dans la deuxième partie. En examinant les caractéristiques du marché matrimonial local et les critères standards de choix du conjoint, je vais tout d'abord expliquer les raisons pour lesquelles les jeunes villageois se reposent sur l'aide des parents dès le début du processus. De plus, les parents ne sont pas de simples représentants de l'autorité qui priment sur la volonté personnelle. Comme ce que nous montre l'histoire de Zhongnan, les parents ont non seulement validé et reconnu le choix de Zhongnan, mais aussi joué un rôle de soutien économique et logistique (l'organisation des événements cérémoniaux) afin que le mariage puisse se dérouler sous les meilleurs auspices. Autrement dit, nous pouvons constater un type de « coopération » intergénérationnelle concernant l'acceptation par les parents du choix de leur enfant conjugué à une forte dépendance financière. Cette interdépendance parents-enfants résulte des considérations « rationnelles » dans le contexte social actuel, de plus, cela s'accorde parfaitement aux logiques de la réciprocité dans les échanges intergénérationnels en milieu rural. Pour conclure, en examinant à la fois les représentations et les contraintes structurelles de l'expression de la volonté personnelle, je vais montrer comment l'individualité et la subjectivité des jeunes villageois sont socialement construites dans la société chinoise.

2. ENTRE ACCEPTATION ET OPPOSITION : DES PARENTS

ABSENTS DANS L'ÉTAPE DE RENCONTRE DU CONJOINT

2.1. L'augmentation de l'autonomie dans le choix du conjoint en milieu rural chinois

L'augmentation de l'autonomie et la diminution de l'autorité parentale sont un des changements les plus significatifs dans la vie familiale après l'année 1949 (CHEN Jieming 2010, p. 44). Dans une étude sur la vie familiale dans un village de Guangdong dans les années 70, William PARISH et Martin WHYTE affirment que « peu de jeunes sont forcés dans le choix du conjoint, et peu de couples se sont mariés sans la bénédiction des parents » (1978, p. 173). En effet, mes observations au village de Zhang confirment ce phénomène, il n'y a plus de mariages totalement arrangés par les parents durant la dernière décennie. Dans la plupart des cas, les parents acceptent le choix de leur enfant et lui laissent son indépendance en cette matière. Maintenant, les jeunes ont gagné la liberté de pouvoir refuser librement les conjoints potentiels présentés par un tiers si ces derniers ne correspondent pas à leurs attentes, alors qu'ils devaient autrefois suivre les ordres de leurs parents (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2011). Une mère m'a fait part de son point de vue, qui correspond à une attitude répandue chez les villageois observés : « C'est leur propre vie après le mariage, il faut que l'autre personne lui plaise vraiment ! » Le consentement de deux jeunes est devenu la condition préalable et indispensable pour l'établissement du mariage.

La transformation des coutumes sur le choix du conjoint marquée par la croissance de l'autonomie « devrait être considérée comme une partie réflexive de la quête parrainée par l'État chinois de la modernité depuis 1949 » (YAN Yunxiang 2010a, p. 489). Deborah DAVIS et Stevan HARRELL ont également souligné le rôle important de l'État dans la vie familiale en Chine : « Selon William Goode¹⁶, la régulation étatique de la vie familiale était une conséquence de l'industrialisation et de l'urbanisation. De toute évidence, dans

¹⁶ Voir William GOODE (1982, p. 183-185), cité par l'auteur.

la République Populaire de Chine, le pouvoir de l'État et les politiques ont été les créateurs, mais pas les créations d'une société transformée » (1993, p. 5).

Pendant la période du socialisme maoïste, les politiques de la collectivisation ont permis aux individus pour la première fois dans l'histoire chinoise de « se détacher des catégories sociales précédemment englobées par la famille étendue, l'organisation de la parenté et la communauté locale » (YAN Yunxiang 2010a, p. 492). Dans le domaine familial, à partir du lancement de la première loi sur le mariage en 1950, stipulant que le mariage « doit être conclu selon le désir, et avec le libre accord des deux conjoints, sans intervention d'une tierce personne » (Isabelle THIREAU 1984, p. 36), la reconnaissance légale de l'autonomie en matière de choix du conjoint aide les parents à accepter ces choix libres de leurs enfants.

Avec les réformes politiques et économiques de l'époque post-maoïste, les jeunes Chinois ont acquis une plus grande autonomie dans le choix du conjoint. Pour développer l'économie du pays, un grand nombre de villageois en tant que travailleurs-migrants sont autorisés et même encouragés par l'État à migrer vers le milieu urbain. Le milieu rural contemporain ressemble peu à la description donnée par l'anthropologue FEI Xiaotong (1939) sur le village chinois dans les années 1930, où les villageois sont incarnés et restreints par la terre. Les séjours urbains des jeunes villageois d'aujourd'hui non seulement leur permettent de rencontrer des nouvelles cultures et des modes de vie différents de ceux du milieu rural, mais aussi créent un espace de rencontre avec d'autres hommes et femmes du pays. Pour des raisons professionnelles ou scolaires, cette mobilité accroît la distance entre les jeunes et leur village natal ainsi que les réseaux de parenté, et diminue en conséquence « la capacité des parents d'empêcher leurs enfants de tomber amoureux de partenaires éligibles » (Martin WHYTE 1992, p. 39). De ce fait, la construction de la subjectivité des individus et l'augmentation de l'autonomie des jeunes dans le domaine familial s'inscrivent toujours dans la lignée des actions politiques issues d'un « État chinois tout-puissant qui pénètre partout, de la vie sociale et culturelle, jusqu'à la structure sociale » (WANG Ning 王宁 2009, p. 15-16).

Certains jeunes ont ainsi la possibilité de trouver un conjoint en espace urbain à travers leurs propres moyens et capacités en tant qu'individu indépendant s'affranchissant

du statut de « fils/fille de ». D'autres villageois ont décidé de retourner au village natal après quelques années de travail dans les villes pour trouver un conjoint avec les aides parentales à travers le marché matrimonial local. Peu importe si les parents sont présents ou absents dans les modes de rencontre de deux individus, ils interviennent toujours dans les deux étapes suivantes du processus de choix du conjoint : la prise de décisions des engagements et les négociations des échanges matrimoniaux. Les pratiques concernant le choix du conjoint au village de Zhang sont ainsi devenues très diversifiées en fonction du niveau d'interventions parentales et des réactions des jeunes vis-à-vis des rôles des parents. Concernant ceux qui ont trouvé leurs conjoints avec leur propre réseau de sociabilité, les attitudes des parents sont de deux sortes : certains parents se contentent du choix autonome de leur enfant, tandis que d'autres manifestent leur profond désaccord. Ces deux cas seront abordés dans cette partie.

2.2. Les parents « approbateurs »

En 2014, j'ai eu un entretien avec une femme âgée de 56 ans au village de Zhang à propos du mariage de son fils qui avait eu lieu l'été 2013. Son fils Dajiang est un jeune diplômé qui travaille à Zhengzhou – la capitale de la province du Henan. Contrairement à la coutume locale, la cérémonie de ses noces a eu lieu à Zhengzhou, au lieu de son village natal, car la majorité de son réseau social ne se situe plus au village de Zhang - son père est mort depuis un certain temps et sa mère vit sous le même toit que lui en ville. En outre, sa mère n'a apporté aucune aide pour l'organisation de son mariage. En effet, c'est Dajiang qui a tout organisé par lui-même.

Durant la discussion, je fus surpris car elle disait ne pas connaître la somme d'argent que contenait l'« enveloppe rouge » *hongbao* 红包 qu'elle avait offerte à sa bru lors de la cérémonie des noces. Un peu avant la cérémonie, Dajiang donna l'enveloppe rouge déjà préparée à sa mère, cette dernière s'interrogea : « Combien y-a-t-il dans cette enveloppe ? » Dajiang répondit en riant : « T'inquiète pas pour ça. Tout ce que tu as à faire, c'est de donner cette enveloppe à Mengmeng [sa femme] pendant la cérémonie, et puis, ça y est ! Tu seras la *popo* 婆婆 [belle-mère] ». La mère m'a décrit la scène en riant, et puis commentait :

« Oui, c'était vrai, il avait raison. Je n'avais pas besoin de m'inquiéter pour tout ça. Il avait déjà tout préparé. Et puis, les 'rituels urbains' *chengshi lijie* 城市礼节 sont assez différents du village de Zhang. D'ailleurs, je ne comprends pas trop. Donc ça m'arrangeait de ne pas participer à l'organisation. » (Août 2013)

Concernant le choix du conjoint, la mère de Dajiang fut également absente. Dajiang a rencontré sa femme par le biais de son collègue du travail, et ils se sont mariés après quelques mois de fréquentation. La mère n'a rencontré sa future bru qu'après la décision de Dajiang de s'engager avec sa petite amie. J'ai demandé à sa mère ce qu'elle pensait de cette jeune femme quand Dajiang la lui avait présentée officiellement, elle a répondu :

« Je savais qu'il était en train de fréquenter une fille, mais je ne l'ai jamais vue avant que mon fils me la présente. Il n'en parlait pas beaucoup, et je ne lui posais pas trop de questions non plus. Selon moi, s'il ne voulait pas me la présenter, peut-être c'est parce qu'il pensait que ce n'était pas encore le moment. (...) Mon fils travaille dur pour gagner de l'argent. À Zhengzhou, je suis incapable de trouver un travail à mon âge. D'ailleurs, lui non plus, il ne voulait pas que je travaille. Je me disais : 'pourquoi pas profiter de cette vie paisible !' (...) Je ne veux pas intervenir dans ses décisions, en plus, je ne suis pas capable de l'aider. En tout cas, je ne m'inquiète pas de tous les tracas de la vie. Mes seules préoccupations, c'est de bien préparer les trois repas de la journée et prendre soin de lui. Le reste, je n'ai pas à m'en soucier. » (Août 2013)

Si certains parents ont choisi de ne pas intervenir dans le choix du conjoint de leurs enfants, c'est parce qu'ils réalisent qu'ils n'ont pas les capacités de trouver une personne correspondant aux besoins des enfants. Une autre mère m'a dit la même chose concernant le mariage de son fils, diplômé de l'université :

« Je ne m'inquiète pas pour lui. Je pense qu'il peut trouver quelqu'un par ses propres moyens. Nous deux [elle et son mari] sommes des paysans, et les gens que nous connaissons sont aussi des paysans. Même si on lui présente quelqu'un, c'est sûr qu'il ne la voudra pas. Ça n'est pas ce qu'il cherche comme femme. Et nous, des parents paysans, ne pouvons pas l'aider dans ce domaine ». (Janvier 2014)

Pour les jeunes villageois qui sont sujet à une ascension sociale par rapport à leurs milieux d'origine, que ce soit au travers de l'apprentissage scolaire ou de l'accumulation de capitaux économiques ou sociaux, les parents abandonnent spontanément leurs rôles de conseillers ou de décideurs dans le choix des enfants. Ils réalisent ainsi les limites de leurs capacités et de l'influence qu'ils peuvent avoir sur leurs enfants. En effet, les jeunes ont gagné leur autonomie silencieusement, sans aucune tension avec leurs parents. L'ascension sociale des jeunes villageois, la séparation des modes de vie produite par les différents espaces ruraux-urbains vécus entre les deux générations, ainsi que la dépendance économique et émotionnelle des parents vis-à-vis de leurs enfants sont les principaux éléments déclencheurs du retrait volontaire des parents dans le processus de choix du conjoint des enfants. Cela permet donc aux jeunes individus d'obtenir une autonomie concernant les multiples décisions de leurs mariages.

En outre, l'acceptation des parents est due également au fait que l'autre partie choisie par les jeunes correspond à leurs attentes. L'épouse de Dajiang occupe un poste de comptabilité à Zhengzhou, ce qui est jugé comme bien « convenir » avec le statut de Dajiang, qui est architecte. Au début de l'année 2015, Ruolan, jeune fille de 23 ans, s'est mariée avec un garçon qu'elle avait rencontré dans son université. Les parents étaient plutôt satisfaits de la position sociale de leur gendre, parce que ce jeune homme possède un travail stable et des revenus convenables, de plus, à l'époque, il était en train de préparer un concours de fonctionnaire, ce qui connotait pour eux l'ambition du jeune homme. Un tel mariage, à la fois établi par le lien amoureux de deux individus et correspondant aux attentes des parents est considéré par les villageois comme une union « idéale ». Dans ce cas-là, les parents jouent donc le rôle d' « approbateurs ». Les exemples des mariages de Dajiang et de Ruolan démontrent donc parfaitement qu'il y a des prérequis à remplir auprès des parents : l'existence d'un lien affectif au sein du couple et un conjoint potentiel ayant un statut social égal ou supérieur à l'enfant.

Il faut souligner que le mari de Ruolan provient d'une ville de la province du Gansu, située à une distance très importante du village de Zhang et de la ville natale de ce dernier. En effet, la longue distance séparant les deux familles signifie qu'après le mariage, Ruolan ne pourra pas rendre visite à ses parents aussi souvent qu'une fille qui épouse un garçon d'un village voisin, étant donné que le mariage est toujours considéré

comme une pratique patrilocale au village de Zhang. Cependant, que leur fille épouse un homme issu d'une autre province n'a pas empêché les parents de considérer cette union comme un « bon mariage ». Je vais étudier plus précisément par la suite l'importance de la distance géographique entre les familles alliées, parce que cette distance est une des raisons majeures de l'opposition de certains parents envers le partenaire choisi par leur enfant.

2.3. Les parents « improbateurs »

Si la majorité des jeunes femmes au village de Zhang ont obtenu une certaine autonomie dans le choix du conjoint, nous pouvons tout de même observer quelques cas où un désaccord profond entre les deux générations était présent en cette matière. En effet, depuis 2000, trois jeunes villageois ont subi l'opposition de la part des parents concernant le choix du conjoint. Ce type de situation « extraordinaire » est révélateur pour comprendre les relations familiales, notamment le déclin de l'autorité parentale au profit de l'autonomie des enfants. Nous étudierons les raisons pour lesquelles des désaccords ont lieu entre les deux générations et quelles stratégies sont mises en place par les personnes concernées pour résoudre ces conflits.

2.3.1. Le déclin de l'autorité parentale : les cas de Qingsong et Lili

À la fin de l'année 2007, Qingsong est retourné au village de Zhang pour fêter le nouvel an chinois. Dans le village de Zhang, la période idéale pour célébrer les mariages est l'hiver, et plus particulièrement aux alentours de la période du nouvel an chinois puisque les jeunes, qui travaillent dans d'autres villes, retournent dans le village dont ils sont originaires pour les festivités¹⁷. Avant la rentrée de Qingsong, la mère du jeune homme a identifié deux filles comme potentielles conjointes à travers son réseau d'amitié et de parenté, afin que le jeune puisse se consacrer directement au choix de sa future épouse dès son retour. Qingsong accordait peu d'importance à la proposition de sa mère, préférant rester dans la maison. Elle avait finalement déduit que son fils flirtait avec

¹⁷ Pour plus de détails sur la saisonnalité des activités matrimoniales, voir chapitre 3.

quelqu'un d'autre car ce dernier passait beaucoup de temps avec son portable. Cette découverte inopinée a interrompu ses plans, et elle essaya de convaincre son fils d'abandonner sa petite amie actuelle.

Les raisons pour lesquelles la mère a manifesté une telle désapprobation se résument en trois points. Premièrement, le fait que son fils épouse une « femme non-locale » *manzi* 蛮子¹⁸ va attirer les moqueries des autres villageois, parce qu'à cette époque ce genre de pratique est le fait de familles ayant des conditions économiques faibles, alors qu'au contraire la famille de Qingsong détient un capital économique suffisant pour assurer les dépenses matrimoniales afin d'épouser une femme locale. La mère de Qingsong souligne :

« À cette époque, les voisins discutaient beaucoup [du mariage de son fils]. Huirong [une voisine] m'a même ri au nez : 'regardez-vous, vous avez une bonne condition économique et familiale, vous avez une grande maison rénovée il n'y a pas si longtemps, et ton fils est aussi pas mal, comment pouvez-vous accepter ce mariage !' » (Février 2014)

Deuxièmement, la mère de Qingsong craignait que sa bru quitte son fils quelques années après le mariage, lors de conflits conjugaux par exemple, et qu'elle ne puisse plus la retrouver. Alors que l'union entre deux familles issues des villages voisins permettrait non seulement d'agrandir les réseaux et les ressources de l'une et de l'autre, mais aussi de renforcer la stabilité du jeune couple à travers les contraintes des réseaux d'interconnaissance.

Enfin, cette fille choisie par son fils ne correspondait pas à ses attentes de la bru idéale, notamment en comparant avec les deux filles qu'elle a identifiées comme conjointes potentielles, avec comme base, les critères de *mendang hudui* 门当户对¹⁹.

¹⁸ Il s'agit d'une désignation discriminatoire que mobilisent les villageois de Zhang envers les habitants du Sud de la Chine.

¹⁹ Cette expression est couramment utilisée par les Chinois pour décrire une union bien assortie entre deux parties de statut social comparable. Elle est littéralement traduite comme « la porte et la fenêtre d'une famille est similaire de celles de l'autre ». Isabelle THIREAU avait bien expliqué cette expression dans son étude : « la porte principale de la maison représentait autrefois le premier indice à travers lequel tout visiteur pouvait être averti de la position sociale de celui qu'il venait voir. La taille comme la couleur de celle-ci étaient codifiées. Le mot « porte » *men* ainsi que celui de « fenêtre » *hu* ont ainsi peu à peu pris le sens de statut social » (1984, p. 278). Si l'expression de *mendang hudui* est souvent évoquée par les villageois pour décrire une union de deux familles assorties, dans la pratique, il n'est pas rare de constater des mariages

Au village de Zhang, rares sont les parents qui s'opposent fermement au choix du conjoint de leurs enfants. Excepté le cas de Qingsong, j'ai pu rencontrer deux jeunes filles dans les années 2000 – Lili et Xinlan - qui sont parvenues à se dresser contre l'autorité parentale. Toutes deux ont rencontré leurs conjoints via leur environnement professionnel (qui se situe en ville) sans le recours de leurs parents. La raison pour laquelle les parents de Lili se sont opposés aux choix de leur fille est la même que la situation de Qingsong. Lili était tombée amoureuse d'un jeune homme provenant d'une ville éloignée du village de Zhang. Quant à Xinlan, l'homme qu'elle avait choisi est originaire d'un village voisin. Or, le père du fiancé de Xinlan a apporté une mauvaise réputation sur sa famille : il a commis plusieurs délits (vols récidivés), et de fait, les parents de Xinlan s'opposent vivement à cette union.

Dans la partie précédente, nous avons souligné que l'acceptation des parents du gendre ou de la bru choisi(e) individuellement par l'enfant est influencée par l'ascension sociale des enfants sur les parents et le niveau de dépendance économique et sentimentale des parents vis-à-vis de leurs enfants. Ces raisons permettent d'expliquer également les situations de Qingsong, Lili et Xinlan quant à l'opposition forte des parents face aux choix du conjoint de leurs enfants. En effet, les parents auront plus fortement tendance à imposer leur autorité quand le choix de l'enfant ne leur convient pas, et plus particulièrement lorsqu'un lien de dépendance économique unit les enfants aux parents. Et c'est le cas de ces trois jeunes villageois : tous trois ont arrêté leur scolarité précocement et occupent des postes d'ouvriers non-qualifiés qui leurs permettent tout juste de subvenir à leurs besoins. À l'inverse, leurs parents ont des statuts sociaux plutôt élevés et des conditions économiques avantageuses : le père de Qingsong est un ingénieur civil (dans l'armature des ponts routiers), le père de Lili est maître d'œuvre dans le BTP concernant le village où il réside, les parents de Xinlan sont professeurs des collèges.

L'intervention parentale apparaît uniquement lorsque la négociation est jugée possible par les parents. S'ils se sont opposés vivement au choix de leurs enfants, c'est

aits « hypergames », et en particulier sous le mode de « homme haut femme basse » *nangaonüdi* 男高女低. Pour plus des détails sur ce type de mariage, voir le chapitre 4.

parce qu'ils estimaient être capables d'avoir une influence dans la décision concernant le choix du conjoint. À titre d'exemple, la mère de Qingsong fut choquée par l'attitude rebelle de son fils. Afin que ce dernier se soumette à son autorité, la mère a essayé par tous les moyens, y compris en le menaçant de rompre le lien de parenté, d'empêcher son fils de quitter le village après le nouvel an chinois de 2008. Cependant, Qingsong était déterminé de rejoindre sa copine à Shenzhen, ce qu'il fit par la suite. Cette réaction inattendue de la part de son fils l'a fortement bouleversée. Ultérieurement, cette affaire pris une tournure exceptionnelle, puisqu'il y eut un revirement du rapport de l'autorité intergénérationnelle concernant les négociations sur le choix du conjoint, et ce, lors d'un évènement inattendu et dramatique pour la mère de Qingsong :

La mère de Qingsong : « Cette année, je ne voulais pas le laisser partir de la maison, mais il a insisté. Je lui ai dit que 'si tu pars, tu ne reviens plus, je ne te considérerais plus comme mon fils', mais je ne pensais pas qu'il serait capable de partir... alors que je ne lui en voulais pas, et il a choisi de partir comme ça... mais bon, ce que j'ai dit c'était dans un contexte très particulier, c'était juste pour lui faire peur, sous le coup de la colère ... même s'il est parti, il reste toujours mon fils, je ne peux pas le laisser comme ça. (...) J'ai discuté avec son père pour essayer de trouver une solution. Puis, on a finalement décidé d'aller à Shenzhen pour voir comment ça se passait là-bas. À ce moment-là, son père travaillait à Shangnan [une ville de la province du Shaanxi], je suis donc d'abord passée à Shangnan pour rejoindre son père, et puis on a pris le train ensemble pour aller à Shenzhen. Il est venu nous chercher avec Xiuzhi [la femme de Qingsong]. Et puis lorsque nous sommes arrivés dans son appartement ... et là ! (Elle prononce une insulte) Ils habitaient déjà ensemble ! Je savais que je ne pouvais rien faire pour les en empêcher... qu'est-ce que je peux dire ? Je ne peux rien faire sauf accepter. (...) Mais je lui ai dit clairement [à son fils] que, 'tout ça, c'est toi qui l'a décidé, si toi tu l'as voulue comme épouse, nous allons arranger ton mariage.' Du coup, les parents de Xiuzhi nous ont rejoint aussitôt à Shenzhen pour nous rencontrer, et puis nous avons célébré les fiançailles dans un restaurant ». (Février 2014)

Après de fortes tensions, le choix de Qingsong fut finalement accepté par ses parents. Il rentra au village de Zhang avec sa fiancée à la fin de l'année 2008, où la cérémonie de ses noces eut lieu avec l'aide de ses parents. Malgré la menace de sa mère de vouloir rompre le lien parental, Qingsong a fait preuve d'une détermination

inébranlable, et selon le jeune homme, c'est la « force de l'amour » qu'il lui aurait permis de faire face à ses parents. L'intervention de ses parents avait peu de sens à ses yeux, parce que toutes les manœuvres de sa mère sont basées sur des critères « extérieurs » *waizai* 外在, par rapport auxquels l'amour lui paraît beaucoup plus important dans son mariage. Il justifie ses actes :

« Beaucoup de filles peuvent correspondre aux critères extérieurs, je pourrais toujours en trouver une autre si je laisse passer une fille comme ça. Au contraire, c'est très difficile de trouver quelqu'un qu'on aime vraiment. C'était sûr que je ne pouvais pas céder aux exigences de ma mère ». (Février 2014)

Quant aux deux autres cas, Xinlan et Lili, elles ont également privilégié le lien amoureux face au lien parental, d'autant plus, si les parents tentent d'imposer leurs choix. Xinlan s'était mise en concubinage avec le garçon – « fils de voleur » - et puis s'est mariée avec lui. À contrecœur, ses parents ont finalement accepté son mariage, mais de manière limitée. En effet, il n'y a eu aucun échange, que ce soit monétaire ou rituel, entre les deux familles, ce qui signifie que les parents de Xinlan ne reconnaissaient pas pleinement cette nouvelle relation d'affinité. Quant au mariage de Lili, ses parents manifestèrent plus radicalement leur opposition : ils n'ont pas assisté à la cérémonie des noces de leur fille, marquant ainsi la rupture du lien parental. Un extrait d'entretien avec la mère de Lili nous permettra de retracer sa trajectoire et sa biographie. Baozhu m'a raconté sa dispute autour du mariage de sa fille, Lili, avec Xibin.

« À la fin 2007, elle est rentrée pour le nouvel an chinois. Sa tante paternelle voulait la présenter à des garçons, mais elle ne voulait pas du tout les rencontrer. Elle m'a parlé de son histoire avec Xibin. Moi et son père, on était vraiment très en colère. Après le nouvel an, nous ne voulions pas qu'elle rejoigne ce garçon à Canton (capitale de la province du Guangdong). Je me disais que si elle restait à la maison, elle allait oublier cette affaire. Mais bon, elle a quitté la maison sans dire un mot quelques jours après le nouvel an chinois. Cela m'a vraiment énervée. Déjà pendant les fêtes, elle n'arrêtait pas d'appeler Xibin. Et là, elle est partie sans dire un mot, j'étais vraiment énervée. Du coup j'ai fracassé son portable qu'elle avait oublié à la maison. Un mois après, elle m'a appelée. Je lui ai dit : 'De toute façon, je ne suis pas d'accord pour ton mariage avec ce Xibin'. Mais elle ne m'écoutait pas du tout ! Elle était complètement folle. Un an après,

pour le nouvel an chinois de 2009, elle n'est même pas rentrée au village pour les fêtes, je ne savais plus quoi faire. Comme mon neveu Honglei s'est rendu aussi à Canton pour travailler, je lui ai donc demandé d'aller voir sa cousine une fois arrivée en ville, en espérant que Lili allait rentrer au village. Mais cela n'a pas marché. Honglei m'a appelée, il m'a dit : 'Ah, ça ne marche pas ! Je n'arrive pas à la convaincre. Elle veut vraiment maintenir ce mariage. Je pense qu'il vaut mieux la laisser faire. En tout cas, tu ne peux plus la contrôler. Lili m'a dit qu'elle ne rentrera pas au village tant que tu ne seras pas d'accord avec ce mariage.'

Ensuite, Lili m'a appelée en pleurant : 'Pourquoi tu veux qu'on se dispute comme ça... tu n'es pas d'accord, je ne t'en voudrais pas, mais je souffre également beaucoup. Tu ne veux pas que je me marie avec Xibin, mais moi, je veux me marier avec lui.' Ce qu'elle a dit m'a énormément énervée. Je lui ai répondu : 'Tu ne veux pas du tout m'écouter alors que je t'ai élevée ?! À quoi ça sert que je t'ai eue ? Il vaut mieux que je me suicide avec du poison.' Lili m'a répondu : 'Si tu veux prendre du poison, fais-le ! Je rentrerai à la maison pour t'enterrer, et après j'irai me marier avec Xibin quand même.' Quand j'ai entendu ça, mon cœur s'est refroidi d'un coup ... j'avais perdu tout espoir. Je lui ai dit, 'Bon, si tu veux vraiment te marier, rentre à la maison et marie-toi, mais n'attends rien de nous.' Elle est rentrée lors de la fête nationale en octobre 2009, puis elle s'est mariée directement. Il n'y avait pas de cortège de mariage, parce que nous ne voulions pas laisser la famille de Xibin rentrer au village. Il n'y a pas eu de dons non plus, pas de meubles, pas de cérémonie, rien ! Personne de notre famille n'a accompagné Lili pour aller chez Xibin. J'ai averti tous nos proches, j'ai interdit tout le monde d'aller à son mariage, de faire comme si elle était morte, comme si on avait plus de fille. » (Mars 2014)

Cependant, la contestation des parents n'a pas pu empêcher le choix de Lili. La jeune femme a finalement choisi l'amour conjugal au lieu de céder à l'autorité parentale, malgré le fait que ses parents manifestèrent radicalement leur opposition : ils n'ont même pas assisté à la cérémonie du mariage de leur fille ni participé aux échanges entre les deux familles alliées, ce qui marque en quelque sorte la rupture du lien parental.

2.3.2. Légitimité de l'amour face aux désaccords parentaux

Nous pouvons constater une légitimation dans les logiques d'actions de ces jeunes – Qingsong, Lili et Xinlan - au travers de l'amour. La légitimité de l'amour dans le choix du conjoint est due, en partie, à la promulgation de la loi du mariage concernant le droit de choisir librement son conjoint, et aussi à l'influence de la culture urbaine. Dans ses études sur la culture des jeunes villageois dans le Nord de la Chine, YAN Yunxiang explique :

« Au cours des trois premières décennies du socialisme, des lacunes croissantes dans la vie matérielle et la différenciation de statut social attribué par la naissance entre les habitants urbains et les habitants ruraux, les modes de vie urbains ont longtemps été considérés comme supérieurs et plus modernes que leurs homologues en milieu rural. (...) Les idées et les comportements urbains permettent aux jeunes ruraux d'aujourd'hui de s'éloigner de leurs aînés, et particulièrement de poursuivre un mode de vie plus matérialiste, individualiste et moderne » (1999, p. 82-83).

L'influence urbaine sur les jeunes villageois peut se percevoir dans le domaine de la sexualité. Si nous reprenons le passage concernant Qingsong, le changement d'attitude des parents de Qingsong s'opère au moment où ils découvrent que les deux jeunes amoureux cohabitent ensemble, et ce, depuis une période prolongée. La mère a dû se résigner « je ne peux rien faire sauf les accepter ». Selon les coutumes matrimoniales dans le contexte social actuel du village de Zhang, le rapport sexuel entre un homme et une femme avant le mariage n'est socialement acceptable qu'à condition que les deux jeunes soient fiancés, donc engagés en direction du mariage.

Du point de vue de la génération précédente, les pratiques sexuelles ne sont pas considérées comme des actes totalement légitimes et autorisés socialement lorsqu'elles se déroulent en dehors du cadre du mariage. Pour les jeunes villageois qui travaillent dans les grandes villes, la double expérience urbaine-rurale leur permet à la fois d'être « expert » en coutumes et normes relativement prudentes au sein de leur village natal sur les rapports entre deux sexes opposés, et de prendre connaissance des pratiques diverses sur les comportements de cour et de l'intimité chez les jeunes urbains. D'un côté, la cohabitation des jeunes avant le mariage n'est pas une nouveauté dans les grandes villes

côtières. De l'autre côté, les cultures et les mentalités des grandes villes, marquées particulièrement par l'anonymat et l'indifférence (George SIMMEL 1979), permettent aux jeunes d'être relativement libres d'exprimer leur désir et leur individualité, exempt du contrôle social que l'on retrouve plus fortement dans les milieux ruraux. Néanmoins, dans le discours moral du village de Zhang, la cohabitation avant le mariage est encore considérée comme un acte « déviant » et une dépravation des mœurs. Un tel acte va jeter la honte et l'humiliation sur la famille concernée de la part des autres membres de la communauté. C'est pour éviter une humiliation publique que les parents de Qingsong se sentaient obligés d'accepter le mariage afin de légitimer les pratiques sexuelles qui étaient perçues comme « déviantes » si l'on se réfère aux normes sociales du village.

Le deuxième élément est la possibilité et la faisabilité de l'indépendance individuelle des jeunes villageoises vis-à-vis de leurs parents, qui fournissent également un soutien, afin d'assurer leur autonomie dans le processus du choix du conjoint. À ce titre, nous pouvons reprendre les exemples de Qingsong et Lili qui ont adopté des stratégies similaires face aux désaccords des parents : ils ont choisi de s'éloigner de la famille et du village et de vivre en milieu urbain, loin des contraintes parentales et communautaires. Le village n'est plus la seule ressource de sociabilité pour les jeunes dans leur appréhension du monde, ni le seul espace de vie, en raison de la possibilité de se déplacer ou de s'installer dans les villes, notamment avec la marchandisation de la vie sociale et la forte mobilité du milieu rural au milieu urbain. Le statut de « fille/fils de » ainsi que les ressources exploitables issues du réseau parental ne constituent plus le socle de l'organisation de la vie personnelle. Cela permet aux jeunes villageois de faire-valoir plus aisément leur volonté personnelle face aux oppositions des parents.

2.3.3. Inégalité des sexes face à la poursuite de l'amour

Si de manière générale la génération précédente place moins d'obstacles intentionnellement aux choix individuels et personnels faits par la jeune génération, il est pourtant important de souligner que la poursuite de l'amour romanesque est perçue différemment en fonction du sexe. Un jeune homme ayant épousé une femme qu'il a rencontrée par ses propres moyens est souvent considéré comme « débrouillard » *youbenshi* 有本事 et « habile » *laolian* 老练 par les autres villageois. En revanche, une

femme qui flirte et fait de nombreuses rencontres amoureuses qu'elle initie, ne sera pas considérée de la même manière que son homologue masculin. Elle sera la cible de l'opinion publique et des commérages et se verra juger parfois de femme « facile » *qingfu* 轻浮 ou de femme « impudique » *buzhengjing* 不正经.

L'expression libérale de l'amour et du désir sexuel des femmes souffre d'un manque de reconnaissance au village de Zhang. Ziyun, une jeune fille ayant rompu avec son copain qui vivait dans la ville de Canton où elle travaillait en tant que travailleuse migrante, fut considérée par les villageois comme une fille indécente et dépravée. Par conséquent, dans une certaine mesure, les normes sociales n'acceptent les rapports sexuels que lorsqu'ils aboutissent au mariage. Une femme célibataire est méprisée si elle a des expériences sexuelles qui ne conduisent pas au mariage, alors que ce n'est pas le cas des hommes. Benyuan est un lycéen dans le bourg, de temps en temps, il amène des filles qui passent la nuit dans la maison de ses parents. Les villageois n'en font pas des commentaires surabondants, tout au plus, ils disent la phrase suivante en plaisantant : « Benyuan est habile maintenant, hein ! » A contrario, une fille faisant acte d'un tel comportement sexuel se verra sanctionner par l'ensemble du village mais aussi par ses parents.

Les jeunes femmes subissent des contrôles sociaux plus sévères que les jeunes hommes dans le domaine de la sexualité, les parents ont tendance à faire plus attention aux comportements de leurs filles lorsqu'elles deviennent adultes, pour éviter que ces dernières apportent une mauvaise réputation à la famille. C'est pourquoi, à plus d'un titre, les parents d'une jeune fille préfèrent avoir le choix du conjoint par « présentation ». De ce fait, leur fille peut conserver l'image protectrice du stéréotype de la fille prude et pure qui permet d'éviter les regards accusateurs de l'entourage et du voisinage.

2.3.4. La grossesse accélère l'institutionnalisation du mariage

J'ai entendu plusieurs exemples de jeunes ayant eu de rapports sexuels avant le mariage, cependant il faut noter que ces derniers, connus et acceptés par le public, présentent deux caractéristiques : ils sont déjà fiancés ou sont dans une démarche de mariage ; les deux parties sont obligées de se marier en raison d'une grossesse non

planifiée, communément nommé *fengzi chenghun* 奉子成婚. Rongxiang, la mère de Haitang, m'a fait part de l'évènement déclencheur du mariage de son fils :

« Il a amené cette fille durant sa grossesse ... un jour, il est rentré à la maison avec cette fille. Moi, je n'ai rien compris parce qu'il ne m'avait jamais raconté qu'il était avec une fille... J'étais paniquée. Il fallait que je fasse quelque chose, parce que c'était la première fois que la fille venait chez moi. J'ai donc fait plein de plats pour l'accueillir. Pendant le repas, il m'a dit, sans crier gare, 'Maman, je veux me marier avec elle, elle est enceinte.' ... Qu'est-ce que je pouvais dire ? Je ne connaissais rien sur cette fille... La seule chose qu'il m'a dit, c'est qu'il l'avait rencontrée devant un cybercafé dans le district. (...) Elle n'avait que dix-sept ans lors de son mariage en 2012. Je pensais aussi que c'était trop jeune pour le mariage, mais comme elle était enceinte, sa famille a aussi souhaité que mon fils puisse être responsable de ses actes ... » (Août 2013)

Cette fille de dix-sept ans s'est finalement mariée avec Haitang, d'une part en raison de leurs sentiments manifestes, d'autre part, la grossesse de la jeune fille a facilité, voire légitimé, le mariage. Même si la cérémonie du mariage entre ces deux jeunes avait eu lieu et que leur enfant avait atteint l'âge d'un an, leur mariage n'était pas reconnu au sens juridique, car la jeune mère ne possédait pas l'âge légal du mariage. Quoi qu'il en soit, ce mariage a toutefois reçu la bénédiction des villageois, et ce petit épisode sur le rapport sexuel avant le mariage fut rapidement oublié de manière intentionnelle par le public.

Puisque la naissance d'un enfant en dehors du mariage n'est pas reconnue en Chine, la grossesse d'une jeune fille célibataire peut être utilisée comme un argument de force pour convaincre les parents « improbateurs » d'accepter le mariage. Il s'agit d'un « remède souverain » pour apaiser les conflits intergénérationnels. Force est de constater que les jeunes se servent de la grossesse pour légitimer leur amour, et pour atteindre l'institution matrimoniale, alors que les parents se servent de l'institution matrimoniale, pour légitimer socialement la procréation de leurs futurs descendants. L'amour romanesque et la reproduction convergent vers le mariage, et permet de soulager les désaccords intergénérationnels.

3. COOPÉRATION INTERGÉNÉRATIONNELLE : LA PRÉSENCE DES PARENTS DANS LE PROCESSUS DE CHOIX DU CONJOINT

Par rapport aux trois jeunes du village de Zhang qui ont poursuivi leur volonté personnelle en s'opposant fermement aux désirs des parents, le cas de Zhongnan que j'ai présenté en début du chapitre est intéressant, car au début Zhongnan et sa copine n'ont pas pu surmonter la barrière économique lorsque les parents de la fille ont décidé d'augmenter la somme monétaire des prestations matrimoniales offertes du côté du garçon au côté de la fille, alors que les deux jeunes avaient réciproquement des sentiments amoureux à ce moment précis. Si nous comparons l'ensemble des situations exposées jusqu'alors, nous pouvons établir trois grandes différences.

Tout d'abord, Xinlan, Qingsong et Lili ont rencontré leurs conjoints en mobilisant leurs propres réseaux de sociabilité, et plus précisément le réseau professionnel, tandis que le choix du conjoint concernant Zhongnan a eu lieu à l'intérieur même du village. Par ailleurs, les parents de Zhongnan étaient présents dès la première rencontre de deux jeunes. Deuxièmement, nous pouvons noter une indépendance économique vis-à-vis des parents - concernant Xinlan, Qingsong et Lili - ce qui a fourni une base matérielle et financière pour ces jeunes villageois afin de chercher le « bonheur » personnel au-delà des limites du village. Zhongnan était dépourvu de cette autonomie financière, bien au contraire, il était fortement dépendant de ses parents, puis de son oncle, et sans eux, le mariage n'aurait pu aboutir. Dernièrement, l'aspect stable de la relation amoureuse avec leurs futurs conjoints permet de légitimer leur union, ainsi que de faire face plus aisément aux oppositions des parents concernant le choix du conjoint. Malgré l'impression positive de la fiancée de Zhongnan auprès des parents, le lien sentimental établi entre les deux jeunes basé sur seuls quelques rendez-vous ne suffit pas à détrôner l'autorité parentale.

En contraste avec les situations de Lili, Xinlan et Qingsong, l'exemple de Zhongnan illustre que, lorsque l'expression de la volonté personnelle subit des contraintes dans le choix du conjoint, l'individu réagit en pesant les deux éléments suivants : la confrontation entre l'intensité du lien sentimental avec son conjoint potentiel et la force du lien parental ; le niveau de dépendance des parents sur le plan financier pour établir le

mariage. Ici, la présence importante des parents dans ce mode de connaissances - soit au travers des réseaux de sociabilités parentales et villageoises au marché matrimonial local, constitue un facteur décisif pour expliquer le niveau de l'émancipation de l'individu dans le choix du conjoint.

Les villageois de Zhang utilisent l'expression de *xiangqin* 相亲 pour désigner la rencontre entre deux conjoints potentiels par le biais d'une tierce personne²⁰. Ce mode de rencontre présente trois caractéristiques structurelles. Premièrement, les fiançailles se déroulent après quelques rencontres, mais même si les deux jeunes s'entendent très bien, leur lien émotionnel est loin d'être indestructible. Deuxièmement, les dépenses dispendieuses du mariage selon les critères du marché matrimonial local contraignent plus ou moins les jeunes à être dépendants de leurs parents pour trouver un conjoint convenable. Troisièmement, la présence des parents dès la première rencontre signifie que le choix du conjoint est une sélection mutuelle entre deux générations, ainsi, il y a peu de conflits intergénérationnels dans les multiples négociations. Dans la partie qui va suivre, je vais d'abord présenter les coutumes de *xiangqin* au village de Zhang, où le statut de « fils/fille de » d'un jeune villageois est décisif dans le processus de choix du conjoint. Puis, je vais examiner les caractéristiques du marché matrimonial local et les critères de choix du conjoint afin d'analyser les fortes dépendances des parents concernant les jeunes villageois, et notamment les jeunes hommes.

²⁰ Pour plus de détails sur la définition de *Xiangqin* et son évolution dans l'histoire de la Chine, voir notamment la thèse de Jean-Baptiste PETTIER qui a réalisé une analyse typologique de ce terme, et le définit comme une institution sociale (2015, p. 28-40).

3.1. Xiangqin : l'intervention indirecte des parents

Les jeunes qui sont parvenus à trouver leurs conjoints avec leurs propres capacités et ressources, comme nous l'avons développé précédemment, constituent une faible proportion parmi les jeunes villageois de Zhang²¹. La majorité des villageois dépendent fortement des réseaux de sociabilité des parents et du village. Cela ne signifie pas que les jeunes ruraux ne veulent pas trouver le partenaire en dehors de la région locale, mais tout simplement qu'ils n'ont pas eu l'opportunité de rencontrer quelqu'un « de convenable » comme conjoint pendant leurs séjours de travail en ville. En effet, la rencontre amoureuse est souvent caractérisée par son incertitude et son hasard, de plus la genèse de l'amour dépend non seulement de la fortune, mais aussi des facteurs multiples à la fois structurels, familiaux et personnels. Dans l'étude sur le choix du conjoint dans la ville de Chengdu, Martin WHYTE a expliqué que les individus issus du milieu rural ont moins de chance d'adopter le mode de choix du conjoint par l'amour que ceux issus du milieu urbain, pour des raisons qu'il a qualifiées comme « structurelles » :

« Les individus qui sont bien éduqués, qui viennent du milieu urbain, et qui viennent des familles dont les parents ont un statut socio-économique relativement élevé vont montrer la voie du 'mariage d'amour'. Les individus ayant des racines rurales, analphabètes, et ceux issus des contextes familiaux appartenant à la classe ouvrière ou basse seront plus lents à changer vers le choix du conjoint d'amour. » (Martin WHYTE 1992, p. 55)

De plus, la personnalité et la capacité personnelle, ainsi que le ratio des sexes dans le milieu du travail où les jeunes se fréquentent tous les jours, jouent également un rôle important dans les possibilités de rencontrer l'amour.

²¹ Par ailleurs, en milieu urbain le *xiangqin* est également très pratiqué. A part l'étude de Jean-Baptiste PETTIER cité précédemment, celle de la sociologue chinoise SUN Peidong (2012), travaillant sur la pratique de *xiangqin* organisée par les parents des célibataires dans un parc à Shanghai, démontre bien la dynamique de *xiangqin* et la présence indéniable des parents dans le processus du choix du conjoint en Chine urbaine contemporaine. En outre, de nouvelles modes de *xiangqin* apparaissent dans les années 2010 avec l'essor des émissions de télévision destinées uniquement à faire rencontrer des jeunes célibataires, auxquelles s'ajoutent également les nouvelles technologies de l'information et de la communication (sites et applications de rencontres par exemple) (ZHENG Jing 2013, 319-325). Néanmoins, la pratique de *xiangqin* par le biais de l'internet est moins répandue auprès des villageois de Zhang.

Après avoir été refusé par l'université à sa sortie du lycée en 2011, Pengfei, jeune villageois alors âgé de 18 ans, a suivi son cousin pour aller travailler dans une usine de traitement du jade en ville. Suite à quatre années de travail, il est retourné au village de Zhang et s'est fiancé avec une fille du village voisin qu'il a rencontré par l'intermédiaire de sa tante paternelle. Je lui ai demandé s'il avait fait des rencontres avec d'autres filles dans la ville où il a travaillé. Pengfei me répondit que pendant les quatre ans de travail en dehors du village de Zhang, il n'a pas pu rencontrer de potentiel conjoint car, d'un côté, il évoluait dans un contexte professionnel quasi-exclusivement masculin, et de l'autre sa timidité ne lui permettait pas d'entamer une conversation avec des personnes inconnues.

Pengfei : En fait, je ne suis pas quelqu'un de très bavard, et puis, je suis toujours très gêné pour discuter avec des gens que je ne connais pas. Tu vois, je ne suis pas comme Jinzhu [un autre jeune de son âge, qui a eu quelques histoires d'amour avec des filles qu'il a rencontrées dans son milieu de travail] qui est très avenant et drôle. (...) En plus, on travaille et on vit dans l'usine où il n'y a pas de filles. Il n'y a que des garçons. On travaille du matin au soir, et on ne sort pas.

Moi : Et pour manger, vous ne sortez pas non plus ?

Pengfei : Non, on n'en a pas besoin. Le patron emploie une personne pour préparer les trois repas.

Moi : Le soir, après le travail, vous ne sortiez pas non plus ? Et pendant le weekend, les journées fériées ou les congés, qu'est-ce que vous faisiez ... ? En fait, c'est quoi ton loisir, par exemple ?

Pengfei : Le soir... Non, pas trop... On commence le travail à 9 heures du matin, et on finit vers 18 heures, normalement, je suis déjà assez fatigué. Du coup, après le dîner, je retourne à mon dortoir. On a trois personnes dans la même chambre, on discute, on bavarde, et on joue aux cartes. Comme l'un d'entre nous avait un ordinateur portable, du coup de temps en temps on regardait des films ou des séries ensemble. Pour les jours de congés... ben, on avait deux jours de repos par mois. Et habituellement, on ne sortait pas trop non plus. D'abord, l'usine où on travaillait se situe vraiment en banlieue, il fallait du temps pour aller à la ville. Et puis de toute façon, on n'avait pas grand-chose à faire en ville. En plus, je suis trop timide pour parler avec des filles que je ne connais pas du tout. Je ne sais pas comment m'y prendre. Voilà, je préférais rester à l'usine pour me reposer, ou pour faire des lessives, par exemple. (Février 2014)

À l'âge de 20 ans, ses parents pensaient qu'il était temps pour lui de trouver une femme, Pengfei accepta la proposition de ses parents. Sa tante paternelle lui a donc présenté une fille ayant un lien de parenté éloigné avec son mari. Le 09 février 2014 (10^{ème} jour du premier mois lunaire), il a rencontré cette fille pour la première fois, le 19 février, ils se sont fiancés après 5 rendez-vous. Quand je suis retourné au village de Zhang au début de l'année 2015 pour effectuer mon terrain, Pengfei était déjà marié : la cérémonie de ses noces avait eu lieu juste quelques jours avant mon arrivée.

Même si le choix « libre » et « individuel » du conjoint est le mode le plus souhaitable des jeunes villageois, ceux-ci ne s'obstinent pas pour obtenir l'amour dans le mariage, notamment quand ils considèrent, comme tous les autres villageois, que c'est l'âge d'entrer en mariage. L'objectif premier reste l'union avant le sentiment amoureux. C'est l'une des raisons pour lesquelles les jeunes villageois qui n'ont pas pu rencontrer leur conjoint par le biais de leurs propres ressources à un certain âge, choisissent volontairement ou mécaniquement de retourner au village de Zhang dans le but de trouver un conjoint rapidement et notamment par la « présentation d'un tiers » *jieshao* 介绍.

Le choix du conjoint par la présentation d'un tiers peut être compris en deux modèles suivant le rôle qu'endossent les parents. Certains jeunes trouvent leurs conjoints par la présentation d'une tierce personne, appartenant à son réseau personnel que l'individu a construit par ses propres moyens et ressources, ou par les nouveaux modes de rencontres, notamment les nouvelles technologies (sites de rencontres, applications smartphones, etc.). Le deuxième modèle désigne spécialement la présentation de quelqu'un soit faisant partie des réseaux principalement construits et entretenus par les parents, tels que les membres du village, les parents proches et leurs amis, soit faisant partie des entremetteurs professionnels, dans le marché matrimonial local. Ici, nous nous concentrons sur l'analyse du deuxième modèle de choix du conjoint par présentation.

3.1.1. Le conjoint présenté par un proche

Les villageois préfèrent la présentation par l'intermédiaire d'une personne connue ou proche que celle par un entremetteur professionnel payant, car ce dernier a tendance à dissimuler délibérément certains défauts d'un conjoint potentiel pour unir les deux côtés

coûte que coûte. En effet, une personne proche ou connue garantit l'authenticité de la personne présentée puisque cela n'entraîne probablement pas d'enjeu économique pour elle. Différemment, l'essentiel du travail d'un entremetteur est de réunir les deux parties afin d'obtenir une rémunération, ces professionnels tentent d'embellir les avantages et les points forts de leur portefeuille client. Corrélativement, ils ont tendance à minimiser, ou voire ignorer, les défauts des candidats lorsqu'ils fournissent, aux parents concernés, des informations sur un potentiel gendre ou une potentielle bru. Il y a beaucoup d'anecdotes qui sont racontées concernant les entremetteurs montrant leur verve et leur astuce, voire parfois leur manigance, dont la plus connue dans le village est la suivante : pour réussir à marier une fille ayant un bec-de-lièvre et un garçon bossu, l'entremetteur a demandé à la fille de tenir une fleur dans la bouche, et au garçon de porter un grand wok sur le dos, afin de cacher à chacun leur défaut physique durant la rencontre. Bien évidemment, cette anecdote faisait partie du folklore et des légendes rurales, mais le message de cette histoire que les villageois veulent exprimer est claire : les entremetteurs sont parfois peu fiables. Par ailleurs, cette anecdote illustre également le principe de l'appariement des potentiels partenaires et des logiques de l'homogamie quand une personne, peu importe que ce soit un entremetteur ou une personne de l'entourage proche ou éloigné, essaie de jouer le Cupidon entre deux personnes souhaitant se marier.

L'homogamie comme appariement des potentiels conjoint est un critère très important, autant pour les jeunes qui sont aidés par leurs parents dans le marché matrimonial que pour les jeunes qui ont trouvé le conjoint par l'amour à travers leurs propres réseaux de connaissance. Si l'on examine les caractéristiques des mariages établis basés sur le choix par l'amour, nous pouvons rapidement constater que le « coup de foudre » n'est pas si « libre » et si « hasardeux » comme peuvent le prétendre certains enquêtés. Peter BERGER a expliqué, « on ne se permet de tomber amoureux que si certaines conditions sont remplies ou ont été construites. (...) L'ensemble de la structure institutionnelle au sein de laquelle les individus vivent – classe, carrière, ambition économique, aspiration de pouvoir et de prestige » (1963, p.35-36), détermine en grande partie la personne avec qui l'individu va se mettre en couple. Cette idée peut également être retrouvée dans l'étude d'Alain GIRARD (2012 [1964]), qui a mené une enquête en 1959 sur le choix du conjoint en France. L'auteur a révélé que « les circonstances de la

rencontre sont telles qu'elles n'ont pas rapproché indifféremment n'importe quelles personnes au hasard comme dans une loterie, parmi un nombre illimité d'autres personnes, mais bien des individus appartenant au même milieu, et déjà socialement appariés » (*Ibid.*, p. 45). L'auteur a développé plus tard que même si « les mariages ne sont pas 'arrangés' par les familles, sans intervention des intéressés, cette liberté est plus apparente que réelle. (...) Indépendamment des préférences et des goûts individuels, des normes sociales très étroites limitent aujourd'hui comme autrefois les possibilités de choix. » (*Ibid.*, p. 242). Ces deux études, pourtant anciennes et conduites sur des terrains et contextes sociaux étrangers à la Chine, s'accordent cependant pertinemment à ce que j'ai observé au village de Zhang d'aujourd'hui. Quel que soit le mode de rencontre entre les deux conjoints potentiels, les critères se réfèrent principalement à la condition économique et au statut social de l'individu et de sa famille.

3.1.2. Un processus de double sélection

Le choix du conjoint par présentation est une pratique s'inscrivant totalement dans les normes sociales locales car cela favorise l'établissement d'une relation d'affinité entre deux parties évaluées comme assorties. Cela peut être manifesté par l'ensemble du processus de choix par le biais d'un entremetteur professionnel. Généralement, les entremetteurs professionnels détiennent un portefeuille client conséquent et détaillé. En effet, ils disposent d'informations précises sur un grand nombre d'hommes et de femmes célibataires, provenant de plusieurs villages. D'ordinaire, l'entremetteur choisit, dans sa liste de candidats, un homme et une femme qu'il juge, selon sa propre perception, favorables pour une union, en fonction de certains critères tels que l'âge, l'apparence, la santé, le capital culturel, la profession, le logement, le capital économique, les antécédents familiaux, la fratrie, etc. Pour finir, l'entremetteur ira chez les parents des jeunes sélectionnés par ses soins pour leur présenter sa proposition concernant le choix du conjoint : cela s'appelle *shuomei* 说媒. L'entremetteur peut spontanément proposer aux parents, sans leur demande, un conjoint convenable pour leur enfant, alors que d'autres parents (en particulier ceux qui ont un fils) feront recours systématiquement à ces professionnels afin qu'un candidat approprié leur soit proposé. Si les parents de « A » s'intéressent à la personne « B » recommandée par l'entremetteur, dans ce cas, ce dernier

ira chez les parents de « B » afin de discuter de la proposition. Une fois que les deux familles s'intéressent toutes deux à la proposition de l'entremetteur, le premier rendez-vous entre les deux jeunes pourra avoir lieu.

Dans la plupart des cas, nous pouvons constater deux pré-sélections avant la première rencontre des deux individus. Le critère de l'homogamie et la similitude entre les deux familles limite dans un premier temps le champ des conjoints potentiels présentés par un tiers ; les critères et les exigences des parents agissent comme un deuxième filtre des conjoints potentiels avant que les jeunes se rencontrent. Par exemple, les parents de Hongguo, jeune fille de 24 ans, ont fait parvenir leurs attentes concernant leur futur gendre auprès d'un entremetteur qui est venu pour leur proposer un « rendez-vous » *xiangqin* : le garçon présenté devrait occuper un emploi stable et bien rémunéré et les parents du garçon devraient avoir acheté un nouvel appartement dans le district pour le futur couple. Après les pré-sélections de l'entremetteur et des parents, les individus ont tous les deux le droit de refuser les conjoints potentiels présentés en fonction de leur préférence et de leur aspiration personnelle, jusqu'au moment où ils rencontrent une personne qui correspond à leurs attentes. Le mode de rencontre *xiangqin* dans le marché matrimonial local produit ainsi rarement des conflits entre les deux générations, parce que les exigences des parents et la revendication de l'autonomie des enfants sont toutes deux habilement prises en compte dans le processus de choix du conjoint.

Les pratiques matrimoniales de Lixu, jeune villageois qui s'est fiancé à la fin de l'année 2013, montre bien la coexistence entre l'intervention parentale et l'autonomie personnelle dans le processus du choix du conjoint. J'ai rencontré Lixu le 19 février 2014 dans sa maison familiale, son père allait et venait régulièrement dans le salon où se conduisait l'entretien, et prenait régulièrement part à l'interaction. Lixu me raconta joyeusement comment il avait rencontré son épouse actuelle. En octobre 2013, la voisine Xiaomei a parlé avec la mère de Lixu de sa collègue célibataire qui travaille dans la même boutique de chaussures au bourg, afin de lui proposer un éventuel *xiangqin*. Après s'être renseigné sur cette fille et sa famille au travers de la conversation qu'elle a eue avec Xiaomei, la mère exprima son enthousiasme à la vue de cette opportunité. Le jour suivant, elle se rendit à la boutique de chaussures en se faisant passer pour une cliente afin d'observer la jeune fille à son insu pour voir si elle était belle et si elle avait bon caractère.

Contente de son enquête, la mère, accompagnée par son mari, est allée chez les parents de la jeune fille en question pour discuter du *xiangqin*.

Le père de Lixu : « On trouvait que c'était très bien. Mais à ce moment-là, Lixu était encore à l'armée, il ne vivait pas à la maison. Du coup je pensais que Lixu pourrait la rencontrer à la fin d'année lorsqu'il rentrerait, de toute façon, il ne restait plus que deux mois. Mais sa mère ne voulait pas attendre, parce qu'elle avait entendu dire qu'il y avait pas mal de personnes en ce moment qui étaient en train de proposer des rendez-vous à cette fille. Elle a donc demandé le numéro de portable de cette fille et son compte QQ ²², puis elle les a donnés à Lixu. Et finalement, ça a bien fonctionné ! » (Février 2014)

La procédure s'est accélérée dès le retour de Lixu : un jour après leur première rencontre en face à face, le couple naissant s'est fiancé.

Lixu : « En fait, c'était déjà quasiment décidé avant même de la rencontrer, parce que nous avons beaucoup discuté par téléphone et QQ, on s'est également échangé des photos. Tout ce qui nous manquait, c'était une 'vraie rencontre'. Il fallait quand même que je la voie dans la vraie vie pour être sûr. On s'est vu dans l'après-midi, et tout s'est bien passé, comme prévu quoi. Du coup le soir même mes parents ont discuté avec ses parents pour parler des fiançailles. » (Février 2014)

C'est difficile de délimiter si l'établissement du mariage de Lixu est le fruit de sa propre volonté ou celle de ses parents. L'intervention des parents a créé une opportunité pour que Lixu puisse rencontrer sa future épouse, la décision finale du mariage respecte le consentement des deux individus en raison du sentiment affectueux naissant. Les rôles respectifs des deux générations dans le choix du conjoint correspondent à une forme de coopération intergénérationnelle plutôt qu'à une hiérarchie clairement définie avec des liens de subordination. En effet, dans la plupart des cas, les jeunes ne considèrent pas l'intervention parentale comme une oppression, bien au contraire, ils acceptent et reconnaissent la forte dépendance à leurs parents, en particulier quand ils ne parviennent

²² QQ fait partie des systèmes de messagerie instantanée les plus utilisés en Chine. Les réseaux sociaux numériques occupent une place de plus en plus importante dans la construction et l'entretien du lien amoureux et conjugal. À ce sujet, voir notamment l'étude de Tom MCDONALD (2016) portant sur l'usage des réseaux sociaux numériques en milieu rural. L'auteur démontre que l'usage de ces réseaux favorise l'intimité et créer un espace protecteur pour les jeunes ruraux, atténuant « la timidité et la gêne liées aux discussions sur des sujets d'ordre romantique » (*Ibid.*, p. 105).

pas à trouver leurs conjoints par leurs propres moyens, et ce, avant un certain âge, tandis que l'accomplissement d'un mariage est estimé comme une étape obligatoire de la vie au village de Zhang, tant par les jeunes que par les parents.

3.2. Les critères du choix du conjoint dans le marché matrimonial local

En 2013, lors de mon premier séjour de terrain au village de Zhang, les villageois me racontèrent un dicton régional à propos des critères « idéaux » souhaités par la famille de la fille concernant le mode de sélection du conjoint par présentation, fortement répandu dans le milieu populaire.

Leurs parents ont un peu plus de quarante ans ;
Leur maison est construite sur le bord de la route ;
Les biens mobiliers et immobiliers, dix mille billets pourpres et mille billets rouges ;
Les mains empoignent des bracelets de jade²³.

La première phrase signifie que les parents du futur marié devraient être jeunes, sains et capables de travailler pour pouvoir s'occuper des petits-enfants à venir ; la deuxième et la troisième décrivent la situation économique de la famille de l'homme : une maison bien placée d'un point de vue commercial (au bord de la route, donc proche de la circulation, favorable pour le commerce) ; une épargne élevée destinée à la dépense du mariage ; dix mille billets pourpres d'une valeur de cinq *yuan* chacun et plus mille billets rouges d'une valeur de cent *yuan* chacun, soit au total de cent cinquante mille *yuan* ; l'achat d'une maison des meubles et d'une voiture dans la mesure du possible ; la dernière phrase fait état de la profession du jeune homme – traitement de jade, une des industries locales les plus lucratives.

Cette expression nous montre bien les deux caractères principaux du marché matrimonial local : la position de subordination de la famille du garçon par rapport à celle de la famille de la fille dans les négociations des échanges matrimoniaux et les dépenses

²³ En langue chinoise, cette phrase est écrite comme suit : *fumu sishi ersan, fangzi jianzai lubian, yidong budong wanzi qianhong, shouli nazhe zhuziquan* 父母四十二三, 房子建在路边, 移动不动万紫千红, 手里拿着镯子圈.

dispendieuses pour accomplir un mariage²⁴. Tout d'abord, par rapport à ce dicton sur les critères « idéaux » du marié, il faut souligner qu'il n'existe pas d'équivalent pour décrire les critères de sélection d'une « bonne future épouse ». Le jeune villageois Pengfei pensait qu'il avait eu de la chance de pouvoir épouser la première prétendante rencontrée par présentation, parce que :

« C'est rare que une femme n'est pas très sélective, si tu regardes les autres gars du village, ils n'ont rencontré leurs épouses qu'après plusieurs *xiangqin*, et même là encore rien est définitif. Tu connais, Mintao [son voisin qui est célibataire] rencontre des filles chaque année, mais il n'en a toujours pas trouvé une, et il a déjà 28 ans ! Moi, j'ai eu vraiment de la chance pour une fois (rire) ». (Février 2014)

Je le relançai sur ses critères de l'épouse idéale, il me répondit : « Comment je peux oser parler des critères et des conditions ! Je suis déjà très chanceux qu'elle n'exige pas trop de nous ! Tu vois, par exemple, je n'ai pas d'appartement dans le district, et ça, si elle se met à insister comme certaines autres filles, je ne pourrais pas faire grand-chose ... ».

3.2.1. Le rapport hiérarchique entre homme et femme dans le marché matrimonial

La position de subordination de la famille du garçon dans les négociations des échanges matrimoniaux s'explique en partie par le déséquilibre démographique local. En Chine, sur le plan démographique, le pays souffre d'un déficit de filles en raison de l'application des politiques du planning familial. Selon le démographe ZENG Yi,

« Le rapport de masculinité observé à la naissance était très proche du niveau normal dans les décennies 1960 et 1970. Mais il a commencé à augmenter dans les années 1980 : de 108,5 en 1981, il est passé à 113,8 en 1989, puis à 115,6 en 1995. (...) Les deux causes : sous-enregistrement des naissances [des filles] et avortements sélectifs selon le sexe [du fœtus], expliquent à elles seules la presque totalité du déficit des filles, excluant

²⁴ Malgré son statut social et économique supérieur dans la plupart des cas de celui de la femme, en ce qui concerne les négociations matrimoniales, l'homme se situe toujours en position de subordination face à la femme.

donc la pratique de l'infanticide des bébés filles comme cause majeure. » (2002, p. 116)

Puisque les filles de la génération des années 1980s et 1990s sont beaucoup moins nombreuses que les hommes en milieu rural, cela a mis les jeunes femmes dans une position plus avantageuse lors des négociations matrimoniales. Dans ses recherches sur le mariage et l'amour dans un village de la province du Jiangxin, Catherine CAPDEVILLE-ZENG (2011) a également montré que le développement économique et le déséquilibre démographique concourent effectivement à rendre le mariage plus difficile pour les hommes pauvres²⁵.

Ensuite, nous pouvons constater à travers le dicton que les dépenses matrimoniales deviennent de plus en plus onéreuses. Même si un homme peut finalement se marier avec une fille sans correspondre entièrement aux critères énoncés par ce dicton, le mariage demeure l'une des dépenses les plus coûteuses pour la famille d'un futur mari, alors que la famille de la future mariée se verra dépenser beaucoup moins d'argent lors de l'union. Prenons l'exemple de Yuanwu, jeune villageois qui s'est marié avec une fille d'un village voisin en 2012. Il a interrompu ses études après sa seconde année au collège, puis il s'est installé dans la ville de Nankin pour y travailler en tant qu'ouvrier dans une usine de fabrication de coupes de boisson en verre. En 2012, à l'âge de 23 ans, il est revenu au village sous les conseils de ses parents pour trouver une femme -- faire ses premiers *xiangxin*. Après avoir rencontré plus de dix filles grâce à l'entremetteur, il trouva enfin la femme qui deviendra par la suite son épouse. Sa famille a dépensé plus de 90 000 *yuan* sans compter le nouvel appartement ayant une valeur de 200 000 *yuan* en 2012 dans un quartier commercial du bourg²⁶. Les frais du mariage étaient vraiment coûteux pour lui,

²⁵ Le déséquilibre démographique et le phénomène du célibat masculin involontaire en milieu rural défavorisé ont suscité beaucoup d'intérêt dans les médias et dans les travaux sociodémographiques depuis ces dernières années. Concernant les reportages journalistiques, à titre d'exemple, voir l'article intitulé « 30 millions d'hommes subissent le célibat : une enquête sur le célibat masculin involontaire en Chine rurale », paru dans le « Quotidien de la jeunesse de Chine » *zhongguo qingnianbao* 中国青年报 le 23/02/2016. (http://zqb.cyol.com/html/2016-02/23/nw.D110000zgqnb_20160223_5-01.htm). Concernant les études en socio-démographie, voir notamment le rapport de Isabelle ATTANÉ (2018) portant sur le phénomène du célibat masculin en Chine rurale dans les années 2010, et les deux articles parus dans la revue *Population* : l'une sur la sexualité des célibataires hommes en Chine rurale (LI Shuzhuo et al. 2011), l'autre (LIU Lige et al. 2014) sur l'accès au mariage et les stratégies mobilisées par les individus dans une zone rurale de la province d'Anhui.

²⁶ Pour plus de détails sur les dépenses matrimoniales des familles et sur la circulation des dons entre les deux familles alliées, voir chapitre 4.

étant donné qu'il gagnait vingt mille *yuan* par an en tant qu'ouvrier. Évidemment, avec un revenu si faible, il n'aurait pas pu se marier sans l'aide financière de ses parents.

3.3. La collaboration intergénérationnelle dans le choix du conjoint : entre autonomie et dépendance

Dans ses études sur le mariage à la ville de Chengdu dans les années 1980, Martin WHYTE a fait une distinction entre le rôle dominant des jeunes dans le choix de la personne avec qui aura lieu son mariage, et leur dépendance des parents concernant la pratique de compléter réellement le processus du mariage dans de multiples façons (1993, p. 200). Les jeunes du village de Zhang observés sont semblables, dans leur pratique concernant le choix du conjoint, avec les descriptions de Martin WHYTE sur les jeunes à Chengdu – ils sont à la fois autonomes et dépendants de leurs parents dans les activités matrimoniales. Néanmoins, le niveau de dépendance n'est pas le même. À Chengdu, les interventions parentales concernent seulement « les petits détails pratiques *nuts and bolts* » (*Ibid.*), tandis qu'au village de Zhang, le rôle des parents est fondamental : ils sont chargés de financer les dépenses matrimoniales et d'organiser des pratiques rituelles autour du mariage. En effet, rares sont les jeunes du village de Zhang qui sont parvenus à assurer leur indépendance en confrontant les coutumes et à prendre en charge les dépenses dispendieuses du mariage.

D'un côté, les jeunes âgés de la vingtaine entrant tout juste dans le marché du travail, ne peuvent régler les dépenses élevées du mariage sans le soutien des parents, notamment dans la construction ou l'achat d'une nouvelle maison et la somme importante des prestations matrimoniales monétaires. De l'autre côté, les parents du village sont prêts à donner tout ce qu'ils ont pour que leurs fils puissent fonder une famille (ou du moins avancer leur héritage) dans un contexte où le marché matrimonial est exigeant pour le sexe masculin. J'ai rencontré un entremetteur d'un village voisin en janvier 2015, et il m'a affirmé que dans son village parmi les 11 célibataires ayant atteint l'âge nubile, neuf d'entre eux sont des garçons, et seulement deux sont des filles. La situation est similaire dans tout le district, j'ai souvent entendu les inquiétudes des villageois concernant la

difficulté de trouver une femme pour leurs fils dans les discussions quotidiennes. Xifeng, mère d'un jeune célibataire de 26 ans, m'a fait part de sa profonde inquiétude :

« Nous [elle et son mari] travaillons tellement dur, mais ça ne suffit pas. Nos revenus augmentent, c'est sûr, mais les exigences des filles augmentent encore plus vite. Mon fils a déjà 26 ans, ça va être de plus en plus dur pour lui trouver une femme de son âge. S'il y a une fille qui veut épouser mon fils, là, tout de suite (rire), moi je suis prête à donner toute nos économies pour elle... ». (Mars 2015)

L'inquiétude des parents montre une nouvelle fois que le mariage n'est toujours pas une affaire personnelle, mais bien encore une affaire familiale. Comme l'affirme FEI Xiaotong, « le mariage est basé sur des forces sociales, car à ma connaissance, dans le monde il n'y a jamais eu un endroit où le mariage peut être considéré comme une affaire entre deux individus concernés, sans interventions des autres » (2011[1947], p.174). Dès lors, il serait intéressant de souligner les logiques qui expliquent le sacrifice volontaire des parents et le fait que le marié n'ait aucun remords de recevoir des aides financières parentales importantes.

Au village de Zhang, je n'ai pas rencontré de jeunes couples qui auraient délibérément augmenté la somme monétaire des échanges matrimoniaux dans les négociations, pour essayer d'obtenir plus de ressources provenant de leurs parents afin d'accumuler des propriétés conjugales. Cela est différent de ce que YAN Yunxiang a décrit dans le village de Xiajia, où les jeunes sont, pour l'auteur, des « individus incivils », qui « accentuent leurs droits tout en minimisant les obligations envers les autres » (2003, p. 226). Dans la réalisation de leur mariage, les jeunes de Zhang se situent davantage dans une logique de coopération avec les parents que dans une logique de profits de biens parentaux. Les rôles occupés par les jeunes et par les parents s'accordent aux règles et caractéristiques de l'échange entre les générations, ce qu'a d'ailleurs montré l'anthropologue et sociologue chinoise GUO Yuhua (2001) à travers une étude sur le problème de la prise en charge des personnes âgées dans les villages de la province du Hebei. Selon cette chercheuse, quatre caractéristiques pourraient distinguer les échanges intergénérationnels de ce que l'on entend par « échange » dans le sens commercial du terme. En premier lieu, l'échange entre les générations est basé sur la vertu, la morale et les sentiments ; en deuxième lieu, il n'y a pas de critères précis pour calculer avec

exactitude le décompte de ce qui a été donné et reçu dans l'échange entre les générations, qui ne se mesure qu'à l'aune de la conscience personnelle et des réactions – approbation ou désapprobation – sociales. En troisième lieu, l'échange entre les générations est différé au niveau du temps et indirect ; Enfin, l'échange entre les générations est un échange à fort caractère hiérarchique (*Ibid.*, p. 53-54).

Si les jeunes ont recours aux aides parentales pour accomplir leurs mariages en raison d'un faible capital économique, la situation similaire de leurs pairs leur permet en outre d'obtenir une légitimité et une normalité pour accepter sans culpabilité les aides financières parentales. Étant donné que la plupart des villageois ne sont pas indépendants financièrement, le soutien matériel de la famille est compréhensible et justifiable, parce que certains pensent que « tout le monde est comme ça ». Ici, les « autrui généralisés » jouent un rôle principal dans la justification de leurs comportements. De plus, comme le mariage est une affaire familiale, cela permet aux enfants d'accepter le soutien financier des parents sans être gênés, parce que ces derniers estiment que l'investissement des parents n'est pas « inconditionnel » ni « unilatéral ». Autrement dit, en acceptant ces cadeaux, les jeunes acceptent implicitement de les rendre plus tard, par exemple en s'occupant de leurs parents âgés lorsque ceux-ci ne pourront plus travailler. En effet,

« Les noces et les funérailles, plus couramment appelés en Chine 'affaire rouge' [*hongshi* 红事] et 'affaire blanche' [*baishi* 白事] (ce qui marque mieux encore les liens tissés entre elles) sont toujours les deux événements les plus importants dans le cours d'une destinée humaine : elles étaient donc autant que possible célébrées avec dignité et solennité. (...) Les jeunes paysans, si leurs noces ont été un peu trop simples et rudimentaires, se sentent ainsi en droit d'en garder rancune à leurs parents. » (*Ibid.*, p. 52)

Ainsi, pour les jeunes villageois, l'investissement substantiel des parents dans leur mariage est considéré comme une avance éventuelle qui devra être retourné par la future prise en charge des parents vieillissants. Ces « comportements attendus » leur fournissent une justification de leur dépendance économique leur ôtant ainsi tout sentiment de culpabilité.

Concernant la génération des parents, se charger quasi entièrement des dépenses matrimoniales du fils résulte non seulement de la responsabilité d'une attente de la

solidarité intergénérationnelle dans leur futur vieillissement, mais aussi de leurs statuts familiaux « père de » ou « mère de ». La forte attention sur le mariage de l'enfant « révèle la responsabilité la plus importante d'un Chinois dans la vie familiale, c'est-à-dire, assurer la continuité de la ligne de descendants. Se définissant comme un être relationnel, le Chinois n'est pas un individu autonome en vertu de naissance ; en revanche, il/elle doit remplir plusieurs rôles dans la vie afin de devenir une personne complète » (YAN Yunxiang 2003, p. 170). A plus d'un titre, assurer la continuité du lignage, considéré comme une mission indispensable, est l'une des préoccupations principales de la vie.

Les parents dévouent leur vie à leur enfant afin de s'acquitter parfaitement de leur responsabilité, tandis que le fils, du point de vue de la vertu morale, doit montrer du respect pour ses parents, affirmer sa piété filiale et suivre les avis de ces derniers. Les sacrifices des parents peuvent donc créer (consciemment ou inconsciemment) des contraintes sur les enfants, qui poursuivent peut-être un sacrifice inverse en assurant une « réciprocité » dans les échanges intergénérationnels. Ces contraintes renforcent le lien intergénérationnel et le sentiment d'appartenance à la famille, et de même, ils créent une nouvelle forme d'autorité parentale, qui est caractérisée par l'obéissance consciente de l'enfant. En ce sens, les parents du fiancé déplorent le mariage onéreux tout en se réjouissant de l'organisation de cet événement. Ainsi, les liens intergénérationnels représentés dans les pratiques matrimoniales répondent à la requête d'une certaine autonomie des jeunes d'une part, et d'autre part permettent aux parents d'assurer avec honneur leur « responsabilité » appartenant au statut de « père/mère de ».

CONCLUSION : LE PROCESSUS DU CHOIX DU CONJOINT : ENTRE AUTONOMIE ET DÉPENDANCE

En rejetant l'ancienne typologie qui oppose l'amour libre et l'autorité parentale, j'ai montré par l'analyse des relations parents-enfants lors du processus du choix du conjoint qu'une autre lecture, plus fine, était possible pour mieux comprendre les enjeux individuels, familiaux et sociaux inhérents aux choix d'un potentiel conjoint. De cette analyse résultent en définitive trois figures de parents : les parents « approbateurs », les parents « improbateurs » et les parents « coopérateurs ».

Les parents « approbateurs » sont ceux qui approuvent le conjoint choisi librement et indépendamment par leur enfant qui a eu recours uniquement à ses propres ressources sociales. Ce type de situation s'explique par deux raisons. La première est que le conjoint choisi par l'enfant correspond aux attentes de ses parents. La deuxième correspond au fait que les parents délaissent leurs rôles de conseillers ou de décideurs dans le choix du conjoint de leur enfant, dont ce dernier fait l'objet d'une ascension sociale lui permettant l'acquisition douce de son autonomie et de sa légitimité à choisir ce qui est bon pour lui.

À l'inverse, les parents « improbateurs » sont ceux qui s'opposent vivement au choix de l'enfant. Force est de constater que lors des désaccords intergénérationnels sur le sujet du choix du conjoint, la jeune génération privilégie leur lien amoureux plutôt que d'obéir à l'autorité parentale. La légitimité de l'amour, le mode de vie urbain ainsi que la possibilité de l'indépendance individuelle vis-à-vis de leurs parents crée un moyen d'émancipation de leur volonté personnelle.

Les parents « collaborateurs », que l'on retrouve notamment dans le choix du conjoint par la présentation d'un tiers, est le mode de rencontre le plus employé au village de Zhang. Ce cas de figure ne produit que très rarement des conflits entre les deux générations, car les exigences des parents et la volonté personnelle des enfants sont toutes deux habilement prises en compte dans le processus du choix du conjoint.

La collaboration intergénérationnelle confirme ainsi que l'amour et l'autonomie individuelle ne s'opposent pas systématiquement à l'autorité parentale et à l'intérêt

familial, et que dans la plupart des cas, le choix du conjoint est le fruit de la conjonction entre trois niveaux de négociations et de consentement : la volonté des deux individus concernés de s'unir ; l'accord des parents ; la négociation entre les deux familles concernant les échanges matériels et monétaires, in fine des échanges sociaux.

Pour les jeunes villageois, la dépendance parentale dans les activités matrimoniales demeure actuelle. D'un côté, les frais dispendieux pour établir un mariage dans le cadre du marché matrimonial local ne permettent pas aux jeunes d'assurer leur indépendance vis-à-vis de leurs parents. D'un autre côté, en raison de l'absence d'un système de protection sociale, « la famille était cruciale, car elle était généralement la seule source de sécurité et de stabilité sociale pour l'individu en cas de maladie, de besoin de soins, de perte de biens ou de chômage, et elle constituait aussi un collectif d'importance indéniable sur le plan social, émotionnel et psychologique pour les jeunes gens » (Mette Halskov HANSEN et PANG Cuiming 2008, p. 76). Pour les jeunes issus des zones rurales, notamment ceux qui n'ont pas d'emploi stable, la famille est souvent le support le plus fiable en face des difficultés et des risques²⁷. Du point de vue des parents, en dépit d'un système de retraite peu avantageux pour les ruraux, les parents désirent également maintenir un lien d'échanges réciproques avec leurs enfants dans l'espoir d'être pris en charge par ces derniers pour leurs vieux jours²⁸.

²⁷ En plus du lien familial, le lien communautaire rural qu'entretiennent les villageois entre eux est également indispensable dans l'organisation de la vie individuelle. Pour plus de détails sur les échanges inter-villageois, voir chapitre 6.

²⁸ En effet, en 2009 un nouveau système d'assurance rurale, connu sous le nom de *Xinnongbao* 新农保 a été mis en place. Pour les réglementations et le fonctionnement de ce système, voir par exemple l'article de Catherine COLLOMBET et Virginie GIMBERT (2014). Quant à sa mise en place au village de Zhang, les paysans ayant plus de 60 ans peuvent désormais bénéficier d'une allocation mensuelle de 60 *yuan*. Les villageois âgés approuvent totalement cette politique de l'État. Néanmoins, l'allocation demeure très faible pour pouvoir assurer l'indépendance financière des personnes âgées en situation d'incapacité de travail. L'aide des proches est ainsi indispensable.

CHAPITRE II

LA PHOTOGRAPHIE DES ROBES NUPTIALES

Lors de mon deuxième séjour de terrain en 2014 au village de Zhang, l'ensemble des jeunes couples que j'ai rencontrés me firent part d'un événement que je ne connaissais pas. Je découvris que les jeunes fiancés avaient pour habitude de faire appel à une entreprise de photographie pour réaliser des clichés d'eux en robes de mariée et en costumes pour fêter le mariage.

Dans le langage local, trois termes sont utilisés par les villageois pour décrire cette pratique photographique : la « photographie de mariage » *jiehunzhao* 结婚照, la « photographie des fiançailles » *dinhunzhao* 订婚照 et la « photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying* 婚纱摄影. Afin de définir de manière adéquate ce qu'est cette pratique et faciliter sa compréhension, le terme « photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying* est adopté dans ce chapitre, et ce, pour deux raisons. Premièrement, il s'agit d'une pratique généralement réalisée dans la période entre la date du jour des fiançailles et la date du jour des noces. Les termes de « photographie des fiançailles » et de « photographie de mariage » ne peuvent convenir, car ceux-ci sont également utilisés pour désigner respectivement les photos prises lors du jour des fiançailles et des noces. Deuxièmement, il s'agit d'une pratique essentiellement féminine, tant dans les représentations des clients que dans celles des commerçants proposant ce type de service. C'est pourquoi la traduction littérale du terme *hunsha sheying* par « photographie des robes nuptiales » apparaît plus pertinente que « photographie des tenues nuptiales ». Nous y reviendrons plus précisément dans le développement de ce chapitre.

Dans le but de répondre aux besoins des nouveaux couples, des « entreprises spécialisées en organisation de mariage » *hunqing gongsi* 婚庆公司²⁹ proposent une gamme de services large et complète qui s'applique avant, pendant et après la cérémonie de mariage, comme par exemple, la location des costumes, les coiffures et les maquillages au cours des séances de photographie des robes nuptiales ; la préparation et la mise en place de la décoration, l'animation musicale, le présentateur de la cérémonie et l'enregistrement de la cérémonie en vidéo, etc. Le coût moyen d'un service complet varie entre 2000 *yuan* et 8000 *yuan*, ce qui représente une somme d'argent importante si l'on se réfère au revenu familial des villageois³⁰. Malgré son coût élevé, la photographie des robes nuptiales est devenue depuis ces dernières années une étape indispensable des occurrences cérémonielles dans les activités matrimoniales en milieu rural.

Par rapport aux autres pratiques rituelles relativement traditionnelles, telles que les fiançailles et le banquet des noces organisés essentiellement par les parents, les jeunes fiancés disposent d'une autonomie dans la pratique photographique. Que ce soit dans le choix de l'entreprise de photographies des robes nuptiales ou pour la sélection des costumes et des décors pour les séances photographiques, les parents n'interviennent pas. Vu l'importance de cette pratique visuelle et son caractère entièrement « conjugale » au regard des autres séquences rituelles matrimoniales dites « traditionnelles » dans lesquelles s'engagent principalement les parents, j'ai choisi d'analyser l'insertion de cette pratique dans les activités matrimoniales.

Dans la première partie, j'entreprends l'analyse de la photographie des robes nuptiales comme une pratique dans laquelle s'inscrivent pleinement les actions individuelles et la volonté personnelle des jeunes villageois. L'intérêt est de comprendre la représentation de l'autonomie en interrogeant le niveau de participation des jeunes

²⁹ Dans le district local, nous retrouvons dans certaines enseignes des entreprises, proposant ce type de service, le terme de « [l'] entreprise de la photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying gongsi* 婚纱摄影公司. Néanmoins, les services proposés par ces entreprises, quel que soit le nom qu'elles ont choisi, ne se limitent pas justement à la pratique photographique, mais toutes disposent de services liés à l'organisation de la cérémonie des noces. Je souligne ainsi que dans ce chapitre, les deux termes – « entreprise de la photographie des robes nuptiales » et « entreprise spécialisée en organisation de mariage » sont interchangeables, et sont utilisés indifféremment en fonction de la prescription de chaque entreprise.

³⁰ Selon le rapport du « Bureau national des statistiques de Chine » *guojia tongjiju* 国家统计局, le revenu annuel disponible par habitant dans les zones rurales était de 11 422 *yuan* en 2015.

Source : http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201602/t20160229_1323991.html

fiancés dans la pratique photographique ainsi que leurs expériences subjectives au moment de la pratique, soit les prises de vue. Dans ce but, j'exposerai tout d'abord le contexte socio-économique et culturel dans lequel s'inscrit la généralisation de cette pratique photographique en Chine. Puis, outre les enjeux sociaux et institutionnels, je reviendrai sur l'engouement des jeunes fiancés pour la photographie, qui ont également contribué à son intégration rapide dans les activités matrimoniales. Ensuite, j'explorerai la manière dont les jeunes fiancés obtiennent une autonomie vis-à-vis de l'autorité parentale dans cette pratique. Enfin, j'examinerai la photographie des robes nuptiales dans le cadre de la consommation de la « culture de masse ». Des anthropologues tels que Clara GALLINI (1988, p. 218) et Bonnie ADRIAN (2003, p. 221) estiment qu'il est chimérique pour les fiancés de vouloir exprimer l'« individualité » *gexing* 个性 à travers cette pratique de consommation marquée par des services standardisés et impersonnels. À mon sens, ce genre de constat ne prend pas en compte les expériences subjectives des participants ni leurs attitudes vis-à-vis de la pratique. Je vais démontrer que la photographie des robes nuptiales permet aux jeunes villageois d'avoir une expérience extraordinaire qui favorise l'expression de l'individualité.

La deuxième partie analyse la mise en scène de la conjugalité, des rapports sociaux de sexe et de l'idéal de la féminité et de la masculinité à travers l'étude de la représentation du corps dans les albums photos produits par des professionnels. Ces albums furent recueillis auprès d'une entreprise locale spécialisée en organisation de mariage dans le cadre d'un mois d'enquête réalisée entre le 22^{ème} jour du 11^{ème} mois lunaire et le 28^{ème} jour du 12^{ème} mois en 2014 (12/02/15 – 16/02/2015 selon le calendrier grégorien). Je commencerai par une présentation du corpus photographique et l'exposé du processus de production des photos. Puis, je montrerai que l'expression des sentiments amoureux dans la scène publique dénote la place grandissante de l'émotion dans la vie familiale ainsi que l'acceptation sociale de la superposition de l'amour conjugal sur l'institution matrimoniale en Chine contemporaine. Ensuite, j'analyserai la complexité des rapports sociaux de sexe en examinant les tenues, les mouvements corporels, les postures et les positionnements des deux sujets photographiés de sexe différent dans les albums photos. Enfin, au travers de la performance l'idéal de la féminité contemporaine, je démontrerai que les femmes sont plus libres d'exprimer publiquement leur féminité, notamment en

comparaison avec les femmes de l'époque maoïste. À travers ces analyses, je montrerai que l'acquisition de l'autonomie dans la pratique photographique ne s'opère que dans un niveau secondaire, soit individuel et conjugal, tandis que le niveau prééminent, qui est la dimension familiale et sociale du mariage, n'est guère remise en question. Autrement dit, l'intérêt individuel se subordonne à la valeur familiale, et ne peut être réalisé qu'en se conformant à l'encadrement préétabli par les normes sociales.

1. LA PHOTOGRAPHIE DES ROBES NUPTIALES EN TANT QUE PRATIQUE CONJUGALE

L'usage de la photographie dans les activités matrimoniales est un phénomène relativement peu traité dans la sociologie et l'anthropologie de la famille. En 1972, dans ses études sur les photos des noces en France, Martine SEGALEN a établi le même constat concernant le manque d'importance accordée à l'étude des photographies et de leurs caractéristiques modernes (1972, p. 123). Quarante ans plus tard, cette pratique fortement intégrée dans les rituels du mariage se situe toujours à la marge dans les recherches scientifiques.

Quant aux rares études effectuées sur la pratique photographique au sein des activités matrimoniales en Chine, la majorité d'entre elles se consacrent au milieu urbain. HUANG Xin (2006) et Nicole CONSTABLE (2006) se sont toutes les deux intéressées à la pratique photographique nuptiale des jeunes Pékinois issus de la classe moyenne et de la classe supérieure, et plus précisément aux photos nuptiales en tenues dites « traditionnelles chinoises » qui révèlent une forme de nostalgie. Nicole CONSTABLE indique que les portraits nuptiaux ne sont pas une simple mimique ni un exemple de l'occidentalisation, mais reflètent des expériences spécifiques au contexte historique et socioculturel de la Chine post-maoïste (2006, p. 39). Les études de HUANG Xin (2006, p. 81-82) tirent des conclusions similaires à celles de Nicole CONSTABLE en démontrant que des ressources culturelles et historiques permettent aux jeunes urbains de la classe moyenne et supérieure de mettre en scène leur idéalisation des rapports sociaux de sexe en Chine contemporaine.

Encore moins d'études prêtent attention à la pratique photographique des robes nuptiales en milieu rural chinois. Il n'existe pas de recherche systémique et historique sur cette pratique à la fois nouvelle et « moderne » en milieu rural, ni sur la volonté des jeunes villageois à l'égard de cette pratique photographique. Cependant, nous remarquons tout de même la monographie de YAN Yunxiang (2003) concernant la transformation de la vie privée au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle en Chine à partir d'une enquête ethnographique dans un village du nord de la Chine. L'auteur y mentionne succinctement le fait que depuis les années 1970, les jeunes fiancés du village ont commencé à aller au district ou à la ville la plus proche pendant plusieurs jours afin de prendre des photos de mariage dans un « studio de photographie » *zhaoxiangguan* 照相馆 – prédécesseur de l'« entreprise de photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying gongsi* 婚纱摄影公司. Alors, les nouveaux couples passaient une ou deux nuits ensemble, soit chez un proche vivant en ville, soit à l'hôtel, ce qui leur permettait de construire une relation conjugale intime et d'avoir éventuellement des rapports sexuels (YAN Yunxiang 2003, p. 65).

En revanche, les photographies des robes nuptiales au XXI^e siècle se distinguent davantage des photographies de mariage décrites par YAN Yunxiang dans les années 1970, tant dans la procédure des prises de vue que dans la production finale des clichés. De plus, si auparavant la pratique photographique des fiancés constituait un prétexte pour le couple d'avoir des relations plus intimes, voire sexuelles, elle est aujourd'hui perçue de manière différente par les jeunes villageois³¹. La revendication de l'« individualité » *gexing* et la requête d'une meilleure qualité de vie constituent des nouvelles composantes de cette pratique.

⁴ Lors de mes séjours au village de Zhang, plusieurs jeunes villageois ont évoqué des moyens plus accessibles et pratiques pour construire et entretenir une relation proche et intime avec leurs fiancés, par le biais notamment, des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) telles que le téléphone portable et le système de messagerie instantanée QQ.

1.1. La généralisation de la « photographie des robes nuptiales » en Chine

À travers une étude sur l'industrie de la photographie des fiançailles qui s'est développée à Taiwan au début des années 1980, Bonnie ADRIAN (2006) montre que dans les années 1990, la photographie était virtuellement devenue une pratique culturelle pour les mariages au-delà de la classe et des divisions sociales entre milieux urbains et ruraux. L'émergence de la photographie des robes nuptiales en Chine continentale s'est faite via l'introduction des entrepreneurs taiwanais dans les grandes villes dans les années 1990 (HUANG Xin 2006, p. 87). D'abord diffusée en milieu urbain, cette pratique visuelle se propagea graduellement en milieu rural vers le tournant du XXI^e siècle.

Nous pouvons identifier au moins trois éléments sociaux et institutionnels qui permettent de comprendre la généralisation de la pratique photographique lors des activités matrimoniales. De par son caractère commercial et consumériste, cette pratique s'inscrit dans le « développement économique et la marchandisation de la vie sociale après la maturation des réformes engagées par DENG Xiaoping » (Eriberto P. LOZADA 2006, p. 92). En effet, depuis les années 1990, l'augmentation du revenu familial et la révolution de la consommation, caractérisée par l'émergence d'un marché d'acheteurs et de la réorientation des dépenses de la nourriture à d'autres biens ont conduit à un accroissement de la consommation concernant les besoins dits « secondaires », tels que les loisirs (YAN Yunxiang 2003, p. 214). Deuxièmement, si les frais liés à la production de photographies des robes nuptiales sont importants, ils ne constituent en aucun cas un obstacle dans sa vulgarisation. En effet, cette consommation coûteuse s'inscrit parfaitement dans les logiques traditionnelles de « dépense et gaspillage » liées à la noce (Martine SEGALIN 1972). Enfin, les gens ont conscience que les habitudes de consommation et le mode de vie mettent en avant leurs statuts sociaux et leurs capitaux économiques et culturels, et donc les distinguent socialement et spatialement les uns des autres. Ainsi, la photographie des robes nuptiales joue non seulement un rôle documentaire, mais reflète également la manière dont les femmes et les hommes cherchent à exprimer les distinctions de statut et la construction des identités (Bonnie ADRIAN 2006, p. 77).

D'après mes expériences de terrain, hormis les enjeux sociaux mentionnés ci-dessus, l'engouement des jeunes fiancés pour la pratique photographique des robes nuptiales participe également à la généralisation de cette pratique en milieu rural. Avec l'assouplissement du cadre législatif prohibant dans les années 1980 la migration rurale-urbaine, les jeunes villageois travaillent de plus en plus dans les villes de manière temporaire (LI Peilin 李培林 et LI Wei 李炜 2010, p. 120-121). Ces séjours urbains sont l'occasion pour les jeunes villageois de rencontrer de nouvelles cultures et de nouveaux modes de vie différents de leur milieu rural d'origine. Dans son travail sur la culture des jeunes villageois en Chine, YAN Yunxiang montre que les jeunes villageois cherchent à suivre le mode de vie urbain qu'ils considèrent matérialiste, individualiste et moderne (1999, p. 82-83). De la même manière, la photographie des robes nuptiales fascine de nos jours les jeunes villageois de Zhang, parce qu'elle constitue une pratique moderne qui nécessite le recours à des matériaux de haute technologie d'une part, et qui traduit l'expression de l'autonomie, comme valeur moderne, d'autre part.

1.2. L'acquisition de l'autonomie dans la pratique photographique

Concernant la majorité des jeunes interrogés au village de Zhang, la photographie des robes nuptiales est la seule séquence parmi l'ensemble des activités matrimoniales dans laquelle ils s'engagent avec enthousiasme. L'un de mes enquêtés qui s'est marié dans la période du nouvel an chinois en 2014 s'est confié sur le rôle qu'il a occupé dans l'organisation de son propre mariage : « L'organisation de la cérémonie de mariage est l'affaire de mes parents, nous [le jeune couple] n'avons pas à nous en soucier. Notre seule préoccupation c'est justement de bien faire les photos ». Le jeune homme travaille dans une ville côtière en tant qu'ouvrier. Il est retourné au village une semaine avant son mariage, moment où toutes les préparations cérémonielles sont effectuées par ses parents. La seule séquence qu'il a prise en charge avant la cérémonie des noces, est l'organisation des photographies : il se rendit au district avec sa fiancée où il fit appel à une entreprise pour réaliser les clichés.

1.2.1. La figuration du nouveau couple dans l'organisation du mariage

L'organisation des activités matrimoniales, notamment la cérémonie de mariage, relève majoritairement de la responsabilité des parents. Mingwei, jeune villageois qui travaille dans la province du Xinjiang, s'est marié le 11^{ème} jour du 1^{er} mois lunaire en 2014 au village de Zhang. La famille de Mingwei a décidé de célébrer le mariage dans la maison familiale. Or, cette dernière était laissée à l'abandon car chaque membre de la famille occupait un emploi dans des agglomérations lointaines, les contraignant à prendre une location en ville. De fait, la bâtisse était dans un état lamentable depuis quelques années. La mère de Mingwei, agent de nettoyage dans une usine située dans la ville de Canton, quitta son emploi 15 jours avant le nouvel an chinois, afin de rénover la maison familiale, lieu de la cérémonie. Mingwei arriva seulement 3 jours avant le nouvel an chinois, laissant à sa mère le soin de s'occuper de l'ensemble des préparatifs et de la rénovation de la maison³².

La non-implication de Mingwei concernant l'organisation de son propre mariage se ressent également dans le choix de la date du mariage. Effectivement, une semaine avant l'événement, initialement prévu le 8^{ème} jour du 1^{er} mois lunaire, ce dernier fut soudainement reporté au 11^{ème} jour du 1^{er} mois lunaire par la famille de la fiancée en raison des mauvaises conditions météorologiques. Cette exigence imposa un réaménagement des préparatifs, et a bouleversé tous les organisateurs du côté du fiancé, excepté le futur marié concerné. En répondant à ma question sur la date qu'il préférerait pour son mariage, Mingwei plaisanta :

« Je m'en fiche... le jour où a lieu le mariage, ça m'est complètement égal. En tout cas, je n'ai aucune idée de la meilleure date pour un mariage... Donc, tant mieux s'ils déterminent la date à ma place. Moi, je ne me prends pas la tête, une fois qu'ils prennent la décision, ils m'en informent, et puis c'est tout ». (Février 2015)

Les jeunes se placent souvent dans une position marginale lors de l'organisation de cet événement. Ils jouent un rôle de figurant qui exécute une tâche prédéfinie par les

³² Pour plus de détails sur l'organisation de la cérémonie des noces de Mingwei, voir chapitre 5.

organisateurs plutôt qu'un rôle d'acteur dans la prise de décisions. D'une part, le manque de connaissances sur les coutumes traditionnelles qu'empruntent davantage les activités matrimoniales contemporaines, empêche la prise d'initiative des jeunes villageois dans leurs propres mariages. Les parents, en tant que détenteurs et passeurs des connaissances sur les coutumes locales, détiennent une position de supériorité par rapport aux fiancés en ce qui concerne les modes opératoires des pratiques rituelles traditionnelles. D'autre part, les jeunes villageois sont conscients que la cérémonie des noces sert d'abord à féliciter l'accomplissement du devoir des parents, et à revivifier le réseau parental et amical de ses ascendants, sous couvert de célébrer leur union de mariage. L'importance de la fonction sociale de cette cérémonie et l'attente d'un mariage idéal correspondant à l'imaginaire des parents, contraignent les jeunes villageois à jouer correctement leurs rôles de « bons enfants ». Lors de la cérémonie, ils suivent les indications préétablies par les aînés qui font autorité quant aux coutumes traditionnelles (voir chapitre 5).

1.2.2. Le rôle principal des fiancés dans la pratique photographique

Les jeunes couples ne se soucient guère des rituels traditionnels. En revanche, ils sont enthousiastes à l'idée - à la fois nouvelle et moderne - de se faire photographier pour célébrer le mariage. La modernité de cette pratique est traduite non seulement par la nécessité des matériaux de haute technologie, mais aussi par la représentation des valeurs sociales modernes telles que l'expression de la personnalité et l'amour libre que symbolisent ces actions individuelles et conjugales. Mingwei, qui a peu contribué à l'organisation de son mariage, a cependant effectué une séance photo avec sa fiancée dans la ville de Xi'an. Intentionnellement, le couple a choisi les lieux des prises de vue, sans l'intervention de leurs parents.

« Mes parents, ils 's'en fichent' *wusuowei* 无所谓 [du lieu où s'effectue la photographie]. Nous avons acheté un appartement à Xi'an, et j'y suis passé en rentrant du Xinjiang [où il travaille], ma fiancée et moi avons décidé de prendre les photos à Xi'an. Voilà, c'était un peu plus cher que l'entreprise de l'organisation de mariage dans notre district, mais la qualité était certainement beaucoup mieux qu'ici. » (Février 2015)

Après avoir discuté avec plusieurs jeunes villageois mariés, je note que chacun a réalisé la séance de photographies de sa propre initiative sans subir l'ingérence des parents. Comment se fait-il que les parents n'interviennent pas dans cette nouvelle coutume et laissent les jeunes fiancés faire à leur guise ? Une raison possible est que ces usages dépassent leur imagination et leurs connaissances (Eric K.W. MA 2006, p. 60). En effet, la visualisation du mariage est une interaction entre la compétence visuelle, l'expérience urbaine, et le capital économique. La compétence visuelle peut être considérée comme un aspect particulier du capital culturel, qui permet d'utiliser « des moyens visuels pour différencier l'identité et le style de vie » (*Ibid.*, p. 58). Ayant souvent migré dans les grandes villes pour travailler, les jeunes sont beaucoup plus compétents que leurs parents dans le domaine des nouvelles technologies. Ce genre de capital visuel, ou culturel, permet aux jeunes villageois d'occuper une position ascendante sur leurs parents lors de la pratique photographique. Les compétences individuelles des jeunes villageois qui se réfèrent à leurs expériences scolaires, professionnelles ou urbaines ainsi qu'à leur capacité d'adaptation aux changements sociaux, empêchent les parents d'exercer leur rôle autoritaire et contribuent ainsi à la construction de l'autonomie personnelle.

Selon la définition de Margaret MEAD, cela correspond aux caractéristiques de la culture dite « pré-figurative », en opposition à la culture « post-figurative », qui est « une culture dans laquelle le changement est si lent et si imperceptible que les grands-parents, tenant leurs petits-enfants nouveau-nés dans leurs bras, ne peuvent concevoir pour eux un avenir différent de leur propre passé. Le passé des adultes y est l'avenir de chaque génération nouvelle » (1971, p. 27-28). Cependant, dans notre société contemporaine, nous entendons souvent que les jeunes voient leurs parents comme des personnes « retardées » *luohou* 落后, qui s'adaptent moins vite à la société en pleine mutation que leurs enfants.

En résumé, si la marge de manœuvre des jeunes villageois est faible dans la plupart des rituels matrimoniaux, ils sont aux manœuvres et responsables de la photographie des robes nuptiales. De par une participation exclusive des deux conjoints, la pratique

photographique met en lumière, en plus de l'union des deux familles, la dimension individuelle du mariage, soit l'union de deux individus.

1.2.3. La place prééminente de la fiancée dans la pratique photographique

Suivant mes observations à *Aijiujiu*, il ressort que la fiancée, par rapport au fiancé, fait plus entendre sa voix concernant toutes les décisions autour de la pratique photographique, telles que : le choix du forfait³³ ; la sélection des tenues pour les prises de vue³⁴ ; la sélection des photos qui figureront dans les albums et les cadres.

J'ai rencontré Wenfei, âgé de 26 ans, dans le salon de coiffure du studio le 21 janvier 2015. Il attendait sa fiancée qui se faisait coiffer pour les prises de vue photographiques. Se marier à l'âge de 26 ans est souvent considéré comme tardif pour les villageois, je lui ai donc demandé pourquoi il s'est marié à cet âge-là. Il m'a répondu :

« Parce que c'est difficile de trouver quelqu'un. Depuis que j'ai terminé mes études, chaque année il y a des gens qui m'ont présenté des filles... à chaque fois, ça ne marchait pas. (Silence) La pire de mes rencontres c'était avec une femme qui m'a demandé d'acheter un appartement dans le district, et une voiture en plus. Je n'avais pas les moyens... ». Quant à son rôle dans la pratique photographique, il a dit : « tout ce que je dois faire ici, c'est de payer, et d'être là pour les prises de vue. (...) c'est elle [son épouse] qui prend toutes les décisions (...) J'accepte ce qu'elle veut, au moins, comme ça, j'évite qu'il y ait des problèmes ». (Janvier 2015)

On voit que dans ce cas d'étude, Wenfei a laissé prendre à sa fiancée toutes les décisions par crainte de subir un échec dans son projet matrimonial. Durant mes observations à l'entreprise *Aijiujiu*, j'ai eu l'occasion de voir un cas inhabituel montrant

³³ Une gamme variée de services est proposée par l'entreprise, le prix varie en fonction de la qualité et la spécificité de services vendus. Le forfait comprend le nombre de choix de tenues, le nombre et la taille de cadre et d'album, la qualité et le nombre de prises de vue, le nombre de décors pour réaliser les photos, etc.

³⁴ Par exemple, concernant la sélection des tenues lors des prises de vue, les tenues du garçon sont toujours distribuées par une employée en fonction des couleurs et des styles des tenues choisies par la fille. Nous y reviendrons dans la partie suivante lors de l'analyse de la surreprésentation du corps féminin dans les albums photos.

des tensions entre les deux fiancés. En effet, le jeune homme ayant négligé l'avis de sa future épouse, cela déclencha un léger conflit :

L'après-midi du 20 janvier 2015, un jeune couple accompagné des parents du fiancé sont venus dans la boutique pour choisir un forfait photographique. Après l'installation du jeune couple dans la salle d'attente, les parents sortirent du magasin pour attendre le couple devant la boutique. Dès leur arrivée, le jeune homme annonça à la responsable qu'il souhaitait prendre le même forfait que son cousin, qui avait pris ses photos des robes nuptiales chez *Aijiujiu* quelques mois auparavant. Comme d'habitude, la patronne a tenté de promouvoir un autre forfait plus coûteux. Le garçon refuse la proposition de la responsable, et dit : « je pense que nous allons prendre le même forfait que mon cousin ».

La patronne regarde en direction de la jeune femme, qui est restée muette depuis le début des échanges. Le jeune homme touche légèrement le bras de sa future épouse pour lui demander son avis : « on prend ce forfait ? » La fille fait semblant de ne rien entendre, elle croise ses jambes, tourne sa tête vers le ciel. Aucune réponse. Le garçon reformule ses demandes, et la fille ne répond toujours pas. Le garçon la bouscule à nouveau et lui lance : « on fait comme ça alors ? ». Cette fois, la fille daigne répondre à son futur époux, d'une voix douce mais froide : « demain tu iras prendre tes photos tout seul alors. » L'ambiance devient tendue. La responsable, à voix basse, s'adresse alors directement à la jeune fille : « quel forfait tu désires ? » La fille ne répond pas à la question, et commence à se plaindre : « on est allé dans le district pour acheter les vêtements pour le mariage il y a deux jours, il a choisi un costume de plus de 1000 yuan, je l'ai acheté sans hésiter. Maintenant qu'on va acheter les photos pour le mariage, il refuse pour quelques centaines de yuan en plus. En fait, je me fiche de savoir quel type de forfait [on choisit], le problème c'est qu'il ne demande même pas mon avis. (..) Comme si je n'existais pas... » (Janvier 2015)

Cet extrait met en lumière la tension entre les deux conjoints, produite par l'attitude déterminée du garçon et sa négligence sur l'avis de sa fiancée. Même si le couple a finalement choisi un autre forfait plus cher en suivant l'intention de la femme, cette dernière continuait à montrer son mécontentement. Ce léger accrochage entre les deux conjoints résulte du comportement du jeune homme qui a rompu la convention implicite qui est celle de la priorité donnée à la femme dans cette pratique photographique.

Comme ce que j'ai indiqué dans le premier chapitre, la position d'infériorité de l'homme dans les négociations matrimoniales est déterminée dès son entrée dans le marché matrimonial. Le déséquilibre démographique de cette génération a un impact : puisque les filles de cette génération sont beaucoup moins nombreuses que les hommes, cela leur donne un avantage dans les négociations matrimoniales. Ce discours est souvent retrouvé chez les villageois, et également chez la patronne de *Aijiujiu* quand elle se met à critiquer le garçon qui voulait imposer son choix à sa fiancée :

Ce garçon a un caractère bourru ! S'il continue à énerver cette fille, elle ne voudra plus l'épouser – oui, ça arrive parfois. Si ça arrive, ce sera vraiment difficile pour lui de trouver une autre épouse, vu que le nombre de filles de cette génération est beaucoup moins élevé que celui des garçons. Par contre, ce sera très facile pour la fille de trouver un autre copain, en plus, elle est plutôt jolie. (Janvier 2015)

Afin de trouver une femme pour se marier, le jeune célibataire et sa famille font souvent de leur mieux pour satisfaire les demandes, parfois exigeantes, du côté de la fille. En raison de la disparité démographique, quand il s'agit de la mise en conjugalité, le statut des femmes apparaît à première vue comme valorisé de par leur « rareté ». Cependant, la disparité démographique résulte paradoxalement du statut inférieur des femmes dans les années 1980 et 1990, où l'avortement sélectif³⁵ était particulièrement pratiqué en raison de l'exécution stricte de la politique de l'enfant unique. Il faut ainsi étudier l'ensemble des faits de la vie quotidienne, sociale et rituelle et les rôles que les femmes jouent dans ces mêmes faits pour pouvoir examiner le statut des femmes en Chine contemporaine. Nous y reviendrons dans les chapitres 5 et 6.

³⁵ En effet, pendant la période de la politique de l'enfant unique, nombre de femmes ont choisi l'avortement quand le sexe du fœtus était féminin, afin d'avoir pour seul enfant, un garçon. Ce phénomène est davantage discuté par les démographes et les sociologues, à titre d'exemple, voir sur le phénomène de la masculinisation de la population chinoise (Isabelle ATTANÉ 2010), et sur la surmortalité des filles avant 5 ans depuis les années 1980 (Isabelle ATTANÉ, Carole BRUGEILLES et Wilfried RAULT 2015).

1.3. Une activité commercialisée et standardisée, une expérience unique et extraordinaire

La photographie des robes nuptiales est souvent considérée par les jeunes fiancés comme une pratique favorisant l'expression de leur personnalité, parce qu'une grande diversité de tenues « extra-ordinaires » sont proposées par l'entreprise lors des prises de vue. Les clients choisissent les tenues en fonction de leur goût personnel ou bien de l'originalité de ces dernières. Comme ce que déclare un client de *Aijiujiu* concernant ses choix : « Comme il y avait beaucoup de tenues mises à disposition, c'était très difficile de choisir. Et puis, nous pensions que ce serait plus intéressant de choisir des tenues qu'on ne voit pas souvent dans le quotidien ». L'idée de s'éloigner de la vie quotidienne à travers les photos de robes nuptiales est exprimée à plusieurs reprises par les couples interrogés. Ce constat est également évoqué par des chercheurs travaillant sur les photos de mariage produites dans d'autres sociétés que la Chine. D'après l'anthropologue Clara GALLINI, en Italie « le style de ces albums se caractérise par le refus du réalisme : l'usage récurrent de la pose, des photomontages, des effets de flou, des trucages situe, à l'évidence, le couple sur un plan d'immatérialité mythique » (1992, p. 124). Les photos de mariage transforment les sujets photographiés de « la réalité quotidienne en star de spectacle et en héros de romans-photos » (*Ibid.*).

Cependant, l'expression de la personnalité dans cette pratique a été davantage remise en question en raison de la façon de produire les images. En effet, avec la commercialisation et la ritualisation des pratiques photographiques des fiançailles, l'individu se voit dans l'obligation de prendre des photos avant le mariage. Cela n'est plus un choix libre, mais un choix conforme avec leur groupe social d'appartenance. Peu importe si une relation amoureuse est établie ou non entre les deux fiancés au moment des prises de vue, les jeunes couples doivent représenter un amour idéalisé et romanesque par leurs performances, guidées par le photographe qui produira par la suite une mise en scène de l'amour.

1.3.1. Une expérience commune face à la consommation de masse

La photographie des robes nuptiales est avant tout une activité commercialisée, les services sont standardisés et communs à tous les clients, afin d'assurer une logique économique la plus rentable qui permet de dégager du profit aisément en réinvestissant les mêmes accessoires d'une prise de vue à l'autre. Ainsi, pour les produits photographiques d'une même entreprise, nous pouvons reconnaître des tenues et des décors identiques d'un album photo à l'autre, et également les mêmes expressions scéniques conseillées, voire imposées, par le même photographe (figures 3 - 5).

Autrement dit, la pratique visuelle lors du mariage est une « consommation de masse », qui est « constituée en effet par leur continuel effort de rendre le stéréotype personnel et individuel. C'est donc un jeu continu, flou et changeable, d'écart entre un modèle général et la réalisation concrète et personnelle qui, en même temps, se présente comme un entrelacement bien singulier de l'universalité d'un mythe avec la spécificité d'une histoire personnelle » (Clara GALLNI 1988, p. 218). Le souhait d'une pratique qui soit individualisée dans le cadre de la photographie des robes nuptiales ne peut manifestement pas être comblé par ces services de masse.

Série de photos 1 : Une robe identique pour trois couples différents



Couple 1 : photo réalisée le 20/10/2014



Couple 2 : photo réalisée le 30/12/2014 (matin)



Couple 3 : photo réalisée le 30/12/2014 (après-midi)

Figure 3- La standardisation de la pratique photographique à Aijiujiu

Série de photos 2 : Un décors identique pour trois couples différents



*Couple 1 : photo
réalisée le 04/01/2015*



*Couple 2 : photo
réalisée le 23/10/2014*



*Couple 3 : photo
réalisée le 27/11/2014*

Figure 4 - La standardisation de la pratique photographique à Aijiujiu (suite)

Série de photos 3 : quatre expressions scéniques quasi-similaires pour quatre couples différents



Couple 1 :
photo réalisée
le 26/10/2014

Couple 3 : photo
réalisée le 04/01/2015

Couple 2 :
photo réalisée
le 18/11/2014

Couple 4 : photo
réalisée le 23/10/2014

Figure 5 - La standardisation de la pratique photographique à Aijiujiu (suite 2)

Dans ses études sur l'industrie de la photographie des robes nuptiales à Taiwan, Bonnie ADRIAN a également évoqué la contradiction entre l'expression de l'« individualité » *gexing* des jeunes couples et la production « standardisée » des photos :

« Bien que les photographes et les salons de mariage parlent de leur 'service personnalisé', le processus de la production des photos des robes nuptiales laisse peu de place à l'initiative individuelle de la part des jeunes couples. Leur capacité à s'exprimer dans leurs photographies est limitée, dans la plupart des cas, à une liste de préférences pour les toiles de fond bleu, rouge jaune ou vert et les attitudes romanesques, mignon, cool, élégant ou sexy. (...) Les choix sont nombreux, mais ils sont tous des versions différentes de la même chose. (...) Si les photographies de mariage sont des représentations de la fantaisie, il est clair que les jeunes femmes sont censées rêver le même rêve avec seulement quelques micro-variations dans le style, malgré différents positionnements ethniques et de classes de chaque femme, sans parler de leur histoire personnelle au sujet des conflits et de la cohésion familiale, les amours perdues et retrouvées. Les photographies de robes nuptiales ne représentent pas des fantasmes de femmes individuelles, mais une fantaisie collective sur ce que les jeunes femmes au mariage doivent fantasmer sur : le glamour, la beauté et la romance. » (Bonnie ADRIAN 2003, p. 221)

La description de Bonnie ADRIAN sur les services standardisés de l'industrie des photographies des robes nuptiales à Taiwan se retrouve également dans le cas de mes recherches en milieu rural chinois. Si l'on compare les albums photos entre les pairs ruraux, la personnalité de chaque couple est peu présente en raison du modèle de production de ces photos : d'une photo à l'autre, les toiles de fonds, les postures, les vêtements sont identiques. D'après Bonnie ADRIAN, « les photos ne représentent en aucun cas leur soi et leurs subjectivités, elles dessinent ouvertement la *personae* construite » (*Ibid.*), néanmoins, son analyse apparaît limitée parce qu'elle ne « prête aucune attention au fait que les individus ont aussi à se construire comme 'sujets', à donner du sens à leur expérience » (Danilo MARTUCELLI et François De SINGLY 2012, p. 82).

1.3.2. Une expérience unique au niveau individuel

Consommer un produit standardisé ne signifie pas que l'expérience vécue est de fait « standardisée ». Si l'on s'attache à comprendre le sens de la pratique photographique qu'y donne l'individu dans sa propre trajectoire de vie, la photographie des robes nuptiales permet aux jeunes fiancés d'avoir une expérience unique et extraordinaire et de se détacher temporairement de la vie quotidienne et familiale. En effet, les expériences vécues par les individus ainsi que le sens subjectif qu'ils donnent à ces expériences leurs permettent de construire leur subjectivité. Le 10 février 2015, j'ai réalisé un entretien avec une jeune mariée qui m'a fait part de l'importance de la pratique photographique des robes nuptiales dans sa trajectoire de vie.

Moi : est-ce que tu peux me montrer tes albums photos ?

Yonghong : [Elle se lève et se dirige vers sa commode. Elle fouille dans le tiroir et sort les deux albums de photos. Elle les feuillette avant de me les donner, puis elle se met à rire] : c'est la première fois que je regarde ces albums depuis mon mariage [qui a eu lieu il y a un an]. Si tu ne me les avais pas demandés, je ne les aurais jamais consultés de moi-même.

Moi : [Surpris par ces propos, je lui demande confirmation] Ah oui ? Tu n'as jamais consulté les photos depuis ton mariage ?

Yonghong : Non... Bon, au début [du mariage], je les ai feuilletés quelques fois, puis je trouve que les photos sont quand même un peu ridicules (rires)... on a des gestes trop maniérés, en plus, ce n'est pas très naturel.

Moi : du coup, est-ce que tu regrettes un peu d'avoir pris ces photos ? Ça t'a coûté quand même très cher...

Yonghong : [Elle m'interrompt] Mais non ! Je ne regrette pas ! Si je n'avais pas fait les photos des robes nuptiales, je l'aurais regretté toute ma vie. Tu vois, c'était la seule occasion dans ma vie pour faire ce genre de photos. Je ne pouvais pas la laisser passer...

Moi : Si tu n'avais pas fait ces photos avant le mariage, tu aurais pu les faire quelques années plus tard...

Yonghong : Non, ce n'est pas pareil du tout. Je préférerais prendre les photos avant le mariage. C'est sûr que je n'aurais pas eu le même sentiment et la même expérience si je prends les photos avec la robe nuptiale avec mon mari dix ans après mon mariage. Car j'aurais été moins jeune qu'aujourd'hui, et je n'aurais pas été aussi stressée pendant les séances

photos. Dix ans après, on se serait connu tellement bien qu'il n'y aurait même pas eu autant d'« excitation » *jidong* 激动 et d'« effervescence » *xingfen* 兴奋, ça devient tellement banal de prendre des photos ensemble. Même si je trouve que les photos sont un peu étranges (rire), mais je n'aurais pas pensé comme ça dix ou vingt ans après. De toute façon, la jeunesse passe trop vite, ce sera toujours un bon souvenir de regarder les photos de moi jeune quand je serai vieille. (Février 2015)

La temporalité de la pratique photographique est très importante aux yeux de la jeune femme. Elle voulait photographier à la fois son corps jeune mais aussi ses sentiments liés à l'étape qu'elle allait traverser, des sentiments remplis d'excitation et d'effervescence concernant son mariage et sa future vie conjugale. Cette pratique n'aurait pas eu le même sens à un autre instant de sa trajectoire de vie.

Pendant les deux jours de prises de vue, le jeune couple est le seul protagoniste de la scène, où plusieurs professionnels leurs portent toute leur attention. Leurs corps embellis, contemplés et appréciés deviennent le centre de l'attention, et leur mise en scène devient le seul objectif de tous les acteurs concernés. Or, quand bien même cette pratique est une consommation de masse dont tous les autres couples ont probablement bénéficié des mêmes services, cela constitue néanmoins toujours un moment significatif et inoubliable dans la propre trajectoire de vie des fiancés. La jeune femme exprime plus tard lors de notre conversation : « c'est peut-être le seul moment de ma vie où je suis considérée comme une princesse et que tout le monde est là pour me servir ». Bien évidemment, les albums photos en tant que production finale de la photographie, aux yeux de la jeune femme, ne sont pas la seule motivation pour réaliser une telle pratique, car elle ne les consulte quasiment pas dans la vie post-maritale. En revanche, ce sont l'action elle-même et l'expérience subjective au moment des prises de vue qui expliquent mieux son implication dans cette pratique.

Ce qui a du sens pour la jeune femme est la sensation d'euphorie et d'excitation que produit le processus de la photographie des robes nuptiales, et plus précisément, parce que ce processus est situé dans une temporalité définie : en vue du mariage. Dès lors, la pratique photographique peut être qualifiée comme un rite de passage moderne de la vie célibataire à la vie maritale. Par la pratique de la photographie, les jeunes fiancés

commencent à se transformer en un couple légitime. La manifestation omniprésente de l'amour conjugal dans les prises de vue ainsi que les rapprochements des corps qu'elles engendrent ont pour effet d'initier le jeune couple à l'intimité future de la conjugalité. Nous examinerons de plus près les albums photos dans la partie suivante pour démontrer l'expression du sentiment amoureux dans la pratique photographique des robes nuptiales, qui confirme encore une fois, comme je l'ai démontré dans le chapitre 1, la légitimité de l'amour dans la formation du couple en Chine contemporaine.

2. LA PHOTOGRAPHIE EN TANT QUE MATÉRIAU

Dans les études existantes concernant l'insertion photographique dans les activités matrimoniales, deux axes d'analyse peuvent être identifiés. Le premier considère la photographie comme une pratique où s'inscrivent pleinement les actions et les tensions entre les acteurs concernés, comme ce qui a été montré dans la partie précédente ; la deuxième considère la photographie comme un matériau visuel que les chercheurs peuvent analyser par différents niveaux de lectures.

À partir d'une analyse d'albums photos de mariage au Canada, l'anthropologue Martine TREMBLAY a identifié trois niveaux de lecture pertinents pour examiner ce type de documents : une première lecture montre le déroulement des activités rituelles et les relations entre les individus ; la deuxième lecture s'inscrit dans la mise en scène réalisée autour de gestes, d'attitudes et d'objets qui révèlent les rapports symboliques au sein du couple et de la famille ; le troisième niveau vise à éclairer le contexte particulier dans lequel les photos sont réalisées (2007, p. 79). L'approche proposée par Martine TREMBLAY permet de comprendre, de découvrir et de réaffirmer les valeurs sociales institutionnalisées et préétablies. En effet, ceux que représentent les photos renvoient aux éléments dits socialement « photographiables ». Comme le résumait Pierre BOURDIEU et Marie-Claire BOURDIEU, « ce qui est photographié et ce qu'appréhende le lecteur de la photographie, ce ne sont pas, à proprement parler, des individus dans leur particularité singulière, mais des rôles sociaux, le marié, le premier communiant, le militaire, ou des relations sociales » (1965, p. 167). Dans le cas des photographies des robes nuptiales, les

photos doivent également comprendre des « codes » symboliques qui correspondent à l'imaginaire du couple idéal partagé par les membres de la société, puisque certaines d'entre elles sont exposées devant le public composé par les parents, les invités et les amis. Se concentrer sur les tenues et les interactions lors de l'analyse des albums photos permet de comprendre les valeurs contemporaines concernant la conjugalité, les rapports sociaux de sexe et la féminité. Je présenterai dans un premier temps mon enquête de terrain dans l'entreprise de *Aijiujiu*. Par ce biais, j'ai recueilli un corpus de 26 albums photos numériques, à partir duquel une analyse quantitative sera réalisée, complétée par des données issues de l'observation participante et des discours des enquêtés.

2.1. Le processus de production des photos

2.1.1. L'évolution technique et l'histoire de *Aijiujiu*

Première entreprise du bourg destinée à l'organisation de mariages, *Aijiujiu* fut créée en 2003 par le patron TAN avec le soutien financier de ses parents, eux-mêmes patrons d'un « studio de photographie » *Zhaoxiangguan* 照相馆. Après avoir arrêté sa scolarité au collège, monsieur TAN fut formé au métier de photographe par son père, qu'il compléta plus tard par des formations à la photographie payantes à l'université de cinéma de Xi'an en 2001 et 2002. Durant leurs douze années de pratique, ils ont été témoins d'une transformation du métier : le passage de la photographie argentique à la photographie numérique qui a reconfiguré un ensemble de pratiques professionnelles : en particulier, l'usage massif de la retouche des photographies via des logiciels spécifiques, comme le montre cet extrait d'entretien mené le 19 janvier 2015 auprès de la patronne JIANG (épouse de monsieur TAN), responsable de cette entreprise :

Notre boutique a ouvert ses portes en 2003, à cette époque, nous utilisions encore les pellicules. En effet, il y avait des gens qui avaient déjà commencé à utiliser des appareils photos numériques, mais comme nous étions en campagne, nous avons choisi de continuer sur la même voie jusqu'en 2005, et certaines entreprises du district ont commencé à utiliser les appareils numériques, et à faire des retouches de photos. Je savais que je ne pourrais plus faire comme avant... À partir de 2005, nous avons

décidé d'acheter les appareils numériques nécessaires, un ordinateur, et nous avons commencé à apprendre à utiliser *Photoshop*³⁶. (Janvier 2015)

Aujourd'hui, pour qu'une photo soit considérée comme un produit fini et commercialisable, il faut respecter deux étapes importantes. La première est la fabrique de l'arrière-plan : les photographes doivent parvenir à créer un décor artificiel esthétique, le plus fidèle possible à la réalité, à la manière des studios de production de cinéma comme ceux de *Hollywood* par exemple (fausse façade de bâtiments, faux intérieurs, fleurs en plastique, etc.). La seconde étape consiste à faire des retouches numériques sur le sujet de la photo (gommage des traits jugés comme imparfaits, éclaircissement du teint, affinage de la silhouette, etc.). Ces pratiques n'existaient pas auparavant, comme le souligne Madame JIANG :

À l'époque, les photos numériques étaient beaucoup moins « réelles » *zhenshi* 真实 par rapport à celles d'aujourd'hui. Au début, les photos étaient prises sur un fond uni comme arrière-plan (figure 6). Après on utilisait une technique appelée « *cut out* » *koutu* 抠图 qui consiste à extraire le sujet photographié du fond uni pour le disposer sur un paysage déjà photographié. Du coup, les photos paraissaient peu réelles, truquées, trafiquées. Après ça, nous avons commencé à prendre des photos de gens qui se positionnaient devant des fonds divers souvent représentant des beaux paysages et des endroits reconnus, des choses comme ça. Alors qu'aujourd'hui, on utilise rarement des toiles cirées imprimées comme arrières plans. Le tournage a souvent lieu soit dans un endroit ayant de beaux paysages, soit dans un site de tournage avec plusieurs sujets et scènes, qui sont construits spécialement pour les prises de vue photographiques des robes nuptiales. (Janvier 2015)

³⁶ Il s'agit d'un logiciel de retouche photo, largement utilisé dans ce métier.



Après quelques jours passés dans l'entreprise, je discute avec la patronne au sujet de l'évolution des techniques photographiques. Toute fière, elle prend comme exemple les photos qu'elle avait faites avec son mari pour m'expliquer les techniques employées auparavant. Elle me raconte : « c'était en 2003 que nous avons pris les photos. À cette époque, c'était fait avec des pellicules, et les photos n'étaient pas retouchées. [...] une fois imprimées, les photos étaient révisées et découpées manuellement, puis reliées en album. Les bordures ornementales étaient également découpées manuellement ». (Photos reprographiées le 21/01/2015, par HOU Renyou).

Figure 6 - Albums photos des robes nuptiales de la patronne JIANG réalisés en 2003

2.1.2. La production et la post-production des albums photos

Lors de mon enquête à *Aijiujiu*, avec l'autorisation du patron, j'ai pu recueillir 26 albums photos numériques composés au total de 1652 photos de robes nuptiales, dont les prises de vue furent effectuées entre juin 2014 et janvier 2015³⁷. Je tiens à souligner que les « albums photos numériques » *dianzi xiangce* 电子相册 se différencient des albums photos imprimés. Les photos présentes dans les albums imprimés sont d'un nombre relativement limité car ces derniers sont le résultat d'une sélection de photos provenant des albums numériques. Afin de comprendre la distinction entre ces deux types d'albums, je présenterai tout d'abord les cinq étapes de la fabrication des albums photos (numériques et imprimés) avant d'entamer une analyse de ce corpus.

Les deux premières étapes de la photographie des robes nuptiales que j'ai détaillées précédemment sont : 1) les choix des tenues et des décors faits par le jeune couple et destinés aux prises de vue avec les conseils du photographe ; 2) la réalisation des prises de vue par un photographe. Nous nous intéresserons ici plus particulièrement aux trois étapes qui suivent.

L'étape 3) concerne la « postproduction » qui a pour objectif de rendre les photos plus esthétiques par l'usage de retouches (élimination des traits jugés imparfaits, modification des silhouettes, etc.) et/ou de filtres (pour rendre la teinte de la photo plus ou moins lumineuse). À *Aijiujiu*, les retouches photos sont réalisées par un prestataire de service extérieur à l'entreprise, tandis que dans d'autres entreprises, elles peuvent être réalisées par les patrons ou les employés eux-mêmes s'ils ont les compétences techniques requises.

L'étape 4) renvoie au processus de sélection des photos à mettre dans un « album numérique » qui sera remis sur un disque aux fiancés. C'est le jeune couple qui sélectionne un nombre défini de photos (préalablement retouchées) à mettre dans l'album en fonction du forfait acheté, chaque photo excédentaire au forfait sera facturée en

³⁷ Notons qu'il ne s'agit qu'une partie de la clientèle de *Aijiujiu* pendant cette période, car je suis informé par le patron que plusieurs albums photos numériques furent supprimés après avoir été transmis aux clients.

supplément. Par pur esprit marketing et commercial, le nombre de photos prises est beaucoup plus important que le nombre de photos prévues par les forfaits à l'achat. Par exemple, j'ai pu observer que pour l'achat d'un forfait de 2399 *yuan* contenant trente photos numériques, le photographe faisait généralement une centaine de photos lors des prises de vue (figure 7)³⁸.

La stratégie de l'entreprise consiste à inciter les clients à dépasser le forfait acheté, et à dépenser plus pour des services complémentaires (qui sont pourtant déjà effectués en amont) : chaque photo choisie en dehors du forfait coûte 15 *yuan* supplémentaires aux clients. L'objectif du patron est de faire des bénéfices financiers lors du processus de sélection des photos pour l'album numérique, et de donner envie au couple d'acheter plus de photos que prévues initialement dans le forfait. Par ailleurs, la sélection est fortement orientée par la patronne de *Aijiujiu*. Le client ne peut vraiment choisir les photos à sa guise, car seule la patronne manipule la souris. Un extrait de mon carnet de terrain portant sur le processus de sélection des photos met en évidence les stratégies mises en place par la commerçante.

Il est 10 heures passées. Un jeune couple arrive en moto à la boutique, ils passent la porte. La patronne les reconnaît immédiatement, les salue, et les dirige vers le comptoir sur lequel est installé l'ordinateur de l'entreprise. Sur le trajet, entre la porte d'entrée de la boutique jusqu'à l'ordinateur, elle discute avec eux, et dit d'une voix intelligible : « vous arrivez pile à l'heure ! Je viens de recevoir ce matin vos photos, on va les regarder ensemble ! »

La patronne se positionne debout, devant l'écran et pose sa main sur la souris. Les deux jeunes paraissent mal à l'aise, et s'approchent de part et d'autre de la patronne pour voir l'écran. Je me rapproche pour saisir un peu mieux, et discrètement, l'interaction qui va se dérouler.

³⁸ Le nombre de photos réalisées par le photographe est précisé (une centaine) tandis que le nombre de photos inclus dans l'« album numérique » *dianzi xiangce* 电子相册 n'est pas mentionné, alors qu'il est de trente. Sauf à la demande du client, cette information n'est annoncée qu'au moment de la sélection des photos pour les impressions.

今生缘定 2399 【婚纱】

缔造美丽礼服造型
 ★爱久久首席化妆师亮丽彩妆及整体造型共3款
 ★任挑全新礼服不分区域
 ★提供爱久久专属服装饰品搭配
 ★百变新娘整体造型3次 绅士服、情境式西服3套拍摄
 ★免费提供彩妆产品 进口假睫毛二副 主题设计饰品组

满载爱情相册/档案
 ★采用高像素专业数码相机拍摄100张数码照片左右
 ★赠送12寸琉璃水晶相册1本
 ★赠送所选照片电子相册光盘一张

宣誓甜蜜相架/放大
 ★赠送30寸精致放大一组（爱恋高档相框）
 ★赠送20寸精致放大一组（精致油画框）
 ★赠送10寸时尚摆台一个
 ★赠送精美钱夹卡2张

摄影完美场地
 主题内景+完美实景

独享爱恋尊享服务
 ★拍摄当天午餐由本影楼提供无需自理
 ★免费提供新娘结婚当天婚纱出租一套
 ★免费提供新娘结婚当天透明彩妆一次
 ★免费提供新娘结婚当天整体造型一次
 ★免费提供彩妆与造型均为到店服务

L'affinité prédestinée 2399 yuan

pour la vie [robes nuptiales]

Création photographique avec de magnifiques tenues de cérémonies

- ◆ 3 types de maquillage réalisés par un maquilleur professionnel de haut niveau
- ◆ Un grand choix de tenues originales
- ◆ Une vaste gamme d'accessoires vestimentaires mis à votre disposition
- ◆ Des prises de vues avec 3 tenues différentes
- ◆ Des produits cosmétiques offerts (brosses à cil, etc.)

Des albums remplis d'amour

- ◆ Une centaine de prises de vue avec des appareils de haute qualité
- ◆ Un album photo imprimé de 12 pouces offert
- ◆ Un album photo au format numérique offert

Des encadrés romantiques

- ◆ Un encadré luxueux de 30 pouces offert
- ◆ Un encadré luxueux de 20 pouces offert
- ◆ Un cadre photo moderne de 10 pouces offert
- ◆ Deux photos de taille « portefeuille »

De parfaites scènes de tournage

- ◆ Décors thématiques en intérieur
- ◆ Des prises de vues magnifiques en extérieur

Et bien plus de services offerts

- ◆ Le repas du midi offert lors du jour des prises de vue
- ◆ La location gratuite d'une robe nuptiale pour la future mariée pour le jour des noces
- ◆ Le maquillage offert à la future mariée pour le jour des noces
- ◆ Les services d'un styliste professionnel offerts à la future mariée pour le jour des noces
- ◆ L'ensemble des services vous sont offerts sur place

Figure 7 - Services inclus pour le forfait de 2399 yuan proposé par Aijiujui

Visiblement, le jeune couple ne peut contenir sa joie et son excitation face à l'idée de découvrir le résultat final des prises de vues réalisées il y a une semaine. Avant de procéder à la sélection, la patronne rappelle le forfait acheté par ce couple et indique le nombre de photos à trier : « Alors... on a ... un forfait de 50 photos, c'est bien ça ? [Le couple hoche la tête en souriant]. Et j'ai reçu ce matin... [Elle manipule la souris pour ouvrir le fichier contenant les photos sur son ordinateur], un peu plus de 120 photos. Vous allez voir, elles sont vraiment sublimes ! »

C'est là que commence le tri des photos, qui va durer plus d'une heure. La patronne fait défiler très rapidement les photos, les unes à la suite des autres, avec une vitesse rythmée (moins de 10 secondes par photo), et commente en même temps, de manière excessivement positive, la qualité et l'esthétique des photos. Le couple doit alors se prononcer sur chaque photo qui défile en disant « oui » ou « non » pour exprimer sa décision. C'est principalement la fiancée qui prend la parole : « oui, celle-là, et celle-là, aussi... ». Le fiancé, tout sourire, ne parle pas beaucoup. Quelques fois, la jeune femme demande l'avis de son fiancé : « tu en penses quoi ? ». En guise de réponse, il dit en riant : « Mais c'est toi qui décides ! Tu prends ce que tu veux ! Même si tu ne choisis que des photos où tu es toute seule dessus, je ne te contrarierais pas ! » Le couple et la patronne rient, et moi aussi. En réponse à cette plaisanterie, la jeune femme fait mine de bousculer son fiancé pour exprimer sa gêne. Le tri continue.

Après avoir visualisé une première fois les cent-vingt photos, le jeune homme demande : « c'est fini ? Combien il nous reste de photos maintenant ? » La patronne répond : « il reste 114 photos ». Surpris, il s'exclame : « il en reste autant ?! ». Il tourne la tête vers sa fiancée, et de son large sourire habituel, il la taquine : « tu n'arrives pas à supprimer des photos ? Elles sont toutes si belles ou quoi ? » Les joues de la fiancée rougissent, elle sourit et ne dit rien. La patronne intervient : « il faut supprimer encore 64 photos. C'est vrai que ce n'est pas facile, les photos sont quand même très bien prises, et en plus, je ne le dis pas à tous mes clients, mais vous êtes très photogéniques ! » Flatté, le fiancé insiste gentiment auprès de sa fiancée : « bon, tu continues à choisir, mais n'hésites pas à supprimer un peu plus de photos cette fois-ci ... ». Il sort aussitôt de la boutique pour fumer une cigarette, laissant la jeune femme seule poursuivre la sélection.

Il est 10 heures et demie, un deuxième tri commence, le choix devient plus difficile, et le rythme de défilement imposé par la patronne reste le même. Après la pause cigarette, le fiancé revient impatient, et presse la jeune

femme : « ah, regarde ! Cette photo-là, on voit trop nos dents dessus ! À supprimer ! ». La fiancée le coupe dans son élan : « Non, je la veux cette photo ! ». Son fiancé s'adoucit aussitôt : « Ok, ok, ok ! C'est toi qui décides »³⁹. Il se met en retrait, me regarde et chuchote fortement pour que tout le monde entende : « c'est elle qui décide ! ». Je décide de jouer la carte de la complicité, et lui répond : « je suis certain que ça doit lui faire plaisir ! » D'un air ravi, la jeune femme rigole. Le défilement continue. Une photo du couple en train de s'embrasser passe. La fiancée dans l'embarras demande : « est-ce qu'on garde cette photo ? » Le fiancé répond : « Garde-la ! Elle est cool et très 'originale' *gexing* 个性 ! ». Avec complicité, le couple rit de concert, approuvant mutuellement leur choix.

À la fin du deuxième tri, il reste 90 photos. Toujours aussi impatient, le fiancé s'adresse à la patronne : « les photos que vous avez prises sont vraiment très bien ! Plus on les regarde, moins on a envie de les supprimer. À ce rythme, il va nous falloir encore longtemps pour terminer la sélection... On ne pourrait pas choisir d'abord la photo pour le grand encadré ? » Sitôt dit, sitôt fait. En l'espace de quelques secondes, le fiancé ayant déjà repéré les photos qui l'intéressaient, en choisit une pour le grand encadré de 120 cm par 60 cm. J'interviens alors : « dit donc, tu es très efficace ! » il me répond : « Haha ! Oui ! Cette photo est importante, il faut que je la choisisse. C'est la photo la plus importante. Comme ça, c'est fait, je suis libéré. Pour les autres, elle fait ce qu'elle veut. »

Un troisième tri s'opère, le fiancé en profite pour faire à nouveau une pause cigarette. La patronne et la jeune femme s'affairent pour le choix des photos. La pause terminée, il revient, et s'assoit sur une chaise. À partir de ce moment, il n'interviendra plus dans la sélection des photos. Le processus de « suppression » devient particulièrement laborieux et jonché d'hésitations. Plus aucune plaisanterie n'est faite, la gêne s'installe dans la pièce. Pendant de longues minutes, je n'entends plus que les réponses brèves de la jeune femme et les cliquetis successifs de la souris. La patronne conclut enfin sur la situation : « j'ai l'impression qu'on n'avance plus... ça fait longtemps qu'on y est dessus. Vous savez que si vous n'arrivez pas à supprimer d'autres photos, vous pouvez les avoir en payant un peu plus. Par ailleurs, c'est dommage que des photos si jolies soient gâchées. Vous savez, vous ferez ça qu'une fois dans votre vie, après vous le regretterez peut-être ... ». Au final, 85 photos sont présentes dans le fichier et le couple prend la décision de toutes les garder. Les 35 photos excédentaires au forfait initialement acheté par le couple (comprenant 50

³⁹ En chinois : *haode, haode, haode ! ni shuole suan !* 好的, 好的, 好的! 你说了算!

photos) sont facturées 15 *yuan* l'unité, pour un total de 525 *yuan*. Après le calcul du montant final, la patronne fait un geste commercial de 25 *yuan*. (Février 2015)

Le processus de sélection des photos (tableau 2) décrit précédemment est commun, et semble bien fonctionner pour l'entreprise, car les couples dépassent très souvent le forfait initialement choisi. Par ailleurs, nous constatons une différence entre la photo du grand encadré de 120 cm x 60 cm et les autres photos numériques. La photo du grand encadré est sélectionnée presque chaque fois par le fiancé, comme dans le cas ci-dessus, tandis que les autres photos sont sélectionnées par la fiancée. Je reviendrai plus tard (voir tableau 2) sur ce point pour expliquer cette distinction fortement liée aux différentes fonctions de ces deux catégories de photos.

Enfin, la dernière étape 5) consiste en l'impression des photos, réalisée par un autre prestataire de service, spécialisé en reprographie. Notons que seulement une partie des photos numériques sélectionnées sont utilisées pour réaliser des impressions sous des formats divers, soit en albums photos conservés (dans un tiroir ou un placard par exemple) à l'abri des regards, soit en cadres accrochés aux murs de la chambre nuptiale et/ou du salon.

Tableau 2 - Le processus de production des photos

Le processus de production	Réalisée par :
Choix des tenues et des décors	Le couple
Prises de vue	Le photographe
Postproduction (retouches des photos)	Le prestataire de service 1
Sélection des photos destinées aux albums numériques	Le couple + l'entreprise de photographie
Impression des photos sous formats divers	Le couple + le prestataire de service 2

Le processus de la production photographique résulte ainsi de la conjonction entre l'accomplissement de la projection du couple au regard du mariage idéalisé et la réalisation d'un maximum de bénéfices économiques des différentes entreprises prestataires de services. Les souhaits du couple et les stratégies commerciales des entreprises ne s'opposent pourtant pas. Bien au contraire, l'ensemble s'inscrit dans une perspective de fabrication d'un idéal conjugal et corporel masculin/féminin qui se conforme aux normes esthétiques contemporaines de la minceur, de la jeunesse et de la blancheur. Le corpus numérique que j'analyse dans le présent chapitre comprend les albums photos numériques (soit l'album constitué à la fin de l'étape 4 du processus de la production photographique présenté ci-dessus). Par l'analyse des récurrences identifiées dans les 1652 photos recueillies, je démontrerai que 1) les photos de robes nuptiales servent à la fois à certifier le mariage et à manifester la personnalité, ce qui est différent des « photos de mariage » dont l'unique objectif est de certifier le mariage ; 2) les deux objectifs se situent pourtant sur un plan inégal, car l'expression de la personnalité se subordonne à la validation du mariage.

2.2. De *jiehunzhao* à *hunsha sheying* : du certificat de mariage à la mise en scène de l'amour

Des années 1970 à 1980, le « studio de photographie » *zhaoxiangguan* 照相馆 était le seul commerce offrant des services photographiques pour toutes sortes d'occasions : le mariage, le décès, la naissance, les photos d'identité, le souvenir de l'amitié, etc. Les photos prises pour le mariage ne recouraient à aucun artifice, ni décors spécifiques, et se faisaient dans le studio et non pas en extérieur. Un villageois âgé de cinquante ans décrit :

« C'était vraiment très simple. À l'époque, il y avait un seul studio de photographie dans le bourg. Nous y sommes allés et puis... rien d'extraordinaire. Nous avons pris une photo ensemble en portant nos propres vêtements, et puis c'est tout... Ce n'était pas comme aujourd'hui, les jeunes changent plusieurs fois de tenues, et voire prennent des photos dans une autre ville. Alors que nous, c'était simple et rapide ». (Mars 2015)

Aujourd'hui, la pratique photographique revêt d'autres enjeux. La photographie des robes nuptiales est une pratique sophistiquée, complexe, qui demande un certain sens de l'organisation et de l'esthétique, et qui induit donc un coût plus important qu'auparavant. Dans son sens littéral, *hunsha sheying* 婚纱摄影 signifie l'action de photographier les jeunes fiancés vêtus – pour la femme d'une robe nuptiale et pour l'homme d'un costume – dans l'objectif de célébrer le mariage. Or, cela n'est qu'une partie des pratiques photographiques d'aujourd'hui : les mariés portent diverses tenues lors des prises de vue, en plus des vêtements nuptiaux.

Parmi les albums photos recueillis, cinq styles de tenues peuvent être identifiés à partir du jargon professionnel du métier : « robe blanche » *baiqun* 白裙; « robe colorée » *caiqun* 彩裙; « robe courte » *duanqun* 短裙; « tenue de soirée » *wanlifu* 晚礼服; « tenue chinoise classique » *zhongguo chuantong fuzhuang* 中国传统服装 (les figure 8-9). Si la robe blanche symbolisant le mariage occidental demeure indispensable dans les prises de vue, les jeunes couples choisissent également d'autres styles de tenues pour se faire photographier, parmi une grande diversité de tenues proposées par le studio et mises à la disposition des clients. Parmi les couples observés ayant porté trois à six costumes lors du shooting, chacun a retenu un à deux costumes reprenant les codes du mariage occidental, puis les séances restantes ont été consacrées à des tenues plus atypiques, exotiques et/ou rattachées à un imaginaire idyllique et romanesque. Le tableau 3 présente les proportions de chaque tenue dans les albums photos numériques recueillis lors du terrain. Nous constatons que les photos de la « robe blanche » représentent 42% du corpus (soit 690 photos pour un total de 1652 photos), tandis que les autres types de tenues représentent 58 %, soit : 22% pour la robe colorée, 22% robe courte, 13% robe de soirée et 1% tenue traditionnelle chinoise⁴⁰.

⁴⁰ Nous voyons qu'en milieu rural, la tenue traditionnelle chinoise est peu appréciée par les jeunes fiancés, contrairement aux jeunes urbains qui revendiquent de plus en plus leur choix de se vêtir avec des tenues traditionnelles lors de la photographie des robes nuptiales (Nicole CONSTABLE 2006).

1. « Robe blanche » *baiqun* 白裙



2. « Robe colorée » *caiqun* 彩裙



Figure 8 - Les cinq styles de tenues

3. « Robe courte » *duanqun* 短裙



4. « Tenue de soirée » *wanlifu* 晚礼服



5. « Tenue chinoise classique » *zhongguo chuantong fuzhuang* 中国传统服装



Figure 9 - Les cinq styles de tenues (suite)

Tableau 3 - Nombre de photos selon les types de tenues

	Type de tenues					
	Robe blanche	Robe colorée	Robe courte	Robe de soirée	Tenue trad. chinoise	Total
Couple 1	8	0	0	0	0	8
Couple 2	29	0	13	0	0	42
Couple 3	44	15	13	14	0	86
Couple 4	24	4	15	9	0	52
Couple 5	75	49	25	27	0	176
Couple 6	16	15	13	10	0	54
Couple 7	15	9	9	5	0	38
Couple 8	21	17	25	10	0	73
Couple 9	19	10	4	0	12	45
Couple 10	17	12	14	4	0	47
Couple 11	7	12	11	0	0	30
Couple 12	17	5	18	0	0	40
Couple 13	25	17	17	19	0	78
Couple 14	16	0	0	0	0	16
Couple 15	32	23	13	8	0	76
Couple 16	55	35	20	0	0	110
Couple 17	22	9	10	19	0	60
Couple 18	13	8	12	0	7	40
Couple 19	29	7	8	11	0	54
Couple 20	49	29	30	32	0	140
Couple 21	12	8	0	0	0	20
Couple 22	14	16	22	0	0	52
Couple 23	21	14	18	15	0	68
Couple 24	15	16	9	0	0	40
Couple 25	78	21	27	24	0	150
Couple 26	17	11	16	12	0	57
Total	690	362	362	219	19	1652
Pourcentage	42%	22%	22%	13%	1%	100%

2.2.1. Le cas de Mazhi

Pour Mazhi, jeune villageois de Zhang qui a pris des photos dans une entreprise de la photographie des robes nuptiales fin 2013, deux journées entières ont été nécessaires pour accomplir cette pratique. Le premier jour, trois séances photos différentes furent réalisées, avec trois costumes et trois décors différents à l'intérieur du studio. La seconde journée fut dédiée à des prises de vue en extérieur, avec pour décor un quartier pittoresque d'un district voisin.

Parmi les six tenues que choisirent Mazhi et sa femme Yonghong, deux peuvent être considérées comme des robes nuptiales classiques qui renvoient au sens littéral *hunsha sheying* (soit la photographie des robes nuptiales emblématique du mariage) (figures 10-11). Dénuées de symboles matrimoniaux, les quatre séries vestimentaires restantes sont plutôt qualifiées comme des « photos d'art » *yishuzhao* 艺术照, qui correspondent à une pratique photographique ayant pour objectif de dépeindre une personne dans de nombreux rôles et de multiples situations avec des costumes divers⁴¹.

Les jeunes s'habillent soit d'une robe blanche et d'un costume qui se rapproche du style vestimentaire du mariage occidental, soit de tenues aux couleurs vives, avec un thème exotique sortant de l'ordinaire. Au travers de regards profondément affectueux, de gestes doux et complices, de postures parfois entrelacées, etc., les images d'un couple considéré comme moderne, élégant et amoureux se dessinent par cette mise en scène. Contrairement à la « photographie de mariage » *jiehunzhao*, considérée comme un simple document justifiant le mariage et qui sert à éterniser et commémorer cet événement important de façon solennelle, la « photographie des robes nuptiales » *hunsha sheying*, de par son côté artistique et idyllique, contribue principalement à la mise en place d'un imaginaire amoureux et conjugal. La mise en scène traduit également la quête de modes de vie de haute qualité combinant l'individualisme, la mobilité ascendante de classe sociale, et les influences étrangères (Sidney C.H. CHEUNG 2006, p. 25).

⁴¹ Pour plus des détails sur les « photos d'art » *yishuzhao*, voir notamment Bonnie ADRIAN (2003, p216).

Si l'une des fonctions de la pratique photographique est de célébrer le mariage, elle offre aussi aux jeunes fiancés un espace privé dans lequel ils peuvent construire leur intimité conjugale et de se détacher temporairement des valeurs familiales et collectives du mariage. Ils y expriment un imaginaire idéalisé du mariage – l'union de deux individus basée sur l'amour libre.



Tenue 1 - « Robe blanche » (Homme : une chemise avec un nœud papillon noir ; un pantalon blanc ; une veste blanche avec les revers des manches et du col à carreau noir ; Femme : un diadème avec des stras ; un voile long dans les cheveux, une robe à bustier blanche en tulle.)

L'homme regarde sa fiancée qui évite timidement la contemplation de ce premier en baissant la tête, le regard posé sur le bouquet de fleurs qu'elle tient à la main.



Tenue 2 - « Robe blanche » (Homme : une chemise blanche ; une veste noire avec des froufrous sur les épaules et le pantalon de costume noir ; Femme : un voile dans les cheveux ; une robe blanche à bustier avec une traine.)

La jeune femme est blottie dans les bras de son fiancé.



Tenue 3 - « Robe colorée » (Homme : une chemise bleu clair en satin et un pantalon blanc avec une ceinture de costume en violet ; Femme : un chapeau bleu et blanc ; une robe avec des manches bouffantes blanches et un long jupon bleu clair en satin.)

La jeune femme est soutenue par son fiancé, qui tient sa main et sa taille.

Figure 10 - Les six tenues de Mazhi-Yonghong



Tenue 4 - « Robe courte » (Homme : une chemise de corail en satin, un petit gilet bleu clair à bordure noire ; une ceinture blanche ; un pantalon beige de costume. Femme : une petite voilette dans les cheveux avec des rubans rouges et bleus ; un haut de corail avec des volants sur les épaules ; une jupe courte en tulle bleu clair ; un nœud blanc à pois noir)

On remarque que les costumes sont très complémentaires au niveau des couleurs.



Tenue 5 - « Robe courte » (Homme : une chemise noire ; une veste bleu clair et un pantalon rouge. Femme : un bustier rouge avec des froufrous noirs et un jupon à volant blanc en tulle)

Le jeune couple essaie d'attraper une rose rouge, symbolisant l'amour. Sur chacune de leurs phalanges est inscrit une lettre différente « L.O.V.E », donc l'amour.



Tenue 6 - « Robe de soirée » (Homme : une chemise noire à plastron à sequins d'argent ; une veste rouge avec un col noir et un gilet noir ; un pantalon de costume noir. Femme : une fleur rouge dans les cheveux ; une robe à bustier en satin rouge longue et près du corps)

L'homme en retrait, le regard porté sur sa femme, tenant sa taille, une main dans la poche comme s'il était détendu et serein. La femme quant à elle, est mise en avant, prend une posture séductrice. Ici, la représentation de classe supérieure se retrouve à travers l'habillement, une robe et un costume de soirée qui rappelle les galas mondains. La coiffure de la jeune femme est aussi très élaborée.

Figure 11 - Les six tenues de Mazhi-Yonghong (suite)

2.2.2. La superposition entre l'amour et le mariage

Dans ses études sur les ajustements de la pratique rituelle du mariage à Hong Kong dans les années 1990, Béatrice DAVID souligne que « la photographie [dans le mariage] sert à la mise en scène de l'idéal d'amour qui s'est imposé comme nouvelle norme matrimoniale. Cette représentation photographique de l'amour conjugal s'exprime dans le langage conventionnel des signes et des symboles les plus courants de la tradition nuptiale occidentale » (2000, p. 116). En effet, la nouveauté de la pratique photographique « ne tient pas à l'émergence des sentiments amoureux dans le champ du mariage mais à son expression rituelle dans les rites qui créent le lien matrimonial » (*Ibid.*, p. 115-116). Cela touche à un des points essentiels de la transformation de la vie privée en Chine rurale contemporaine : l'expression publique des sentiments amoureux dans les rites tout comme dans la vie familiale n'est plus considérée comme immorale ou déplacée.

L'amour conjugal est présent en Chine depuis l'époque impériale, une époque à laquelle existait une structure hiérarchique bien définie entre le lien filial (vertical) et le lien conjugal (horizontal). D'après FEI Xiaotong, la famille chinoise fut différente de la famille occidentale quant à la place du lieu conjugal attribuée à la famille. En Occident, FEI Xiaotong observe : « le mari et sa femme sont les acteurs centraux, tout fonctionne autour d'eux, et la force qui maintient les deux individus ensemble est leur attachement émotionnel » ([1947] 1992, p. 85). En revanche, dans la société chinoise, l'axe principal des relations familiales est d'un côté, celui du père et du fils, et de l'autre, celui de la mère et de sa belle-fille ; en ce sens, la relation mari-femme joue un rôle mineur dans la vie familiale. FEI Xiaotong affirme également que l'émotion personnelle est réprimée dans la vie familiale, parce que la famille chinoise est comme une entreprise qui met l'accent sur l'ordre et l'efficacité : « ces attachements familiaux ont été dépouillés d'émotions quotidiennes par les exigences des activités familiales ... En effet, pour obtenir une efficacité, il faut avoir une discipline stricte, alors que la discipline ne tolère pas les sentiments personnels » ([1947] 1992, p. 85).

Néanmoins, la place subordonnée du lien conjugal ne reviendrait pas à nier l'existence d'une intimité conjugale⁴². Comme le montre l'ouvrage biographique de SHEN Fu 沈复 (1763-1810) intitulé *Six récits au fil inconstant des jours* (*fushengliuji* 浮生六记), l'intimité conjugale et le propre plaisir individuel n'est réprimé par les parents qu'à partir du moment où les comportements d'un jeune couple viennent à contrevenir aux valeurs familiales dominantes et « collectives », à savoir l'harmonie familiale, l'autorité parentale et la perpétuation du lignage.

À l'époque maoïste, l'amour conjugal ne pouvait pas non plus être mis en avant⁴³. Les individus craignaient le plus souvent de montrer publiquement leur amour conjugal puisqu'un individu se devait d'exprimer publiquement son amour vers l'État-parti plus qu'envers son conjoint. Dans la Chine post-maoïste, les jeunes ont gagné plus de liberté en cette matière, comme le montre la photographie des robes nuptiales, mettant en avant le lien conjugal et la manifestation du sentiment amoureux : l'amour conjugal est finalement accepté et reconnu par les normes matrimoniales.

2.3. Les rapports sociaux de sexe dans les albums photos

De par la participation exclusive des deux conjoints concernés, les photos des robes nuptiales constituent un outil d'analyse de l'idéal des rapports sociaux de sexe. Dans le développement qui va suivre, nous nous inspirons notamment des travaux de Erving GOFFMAN concernant l'expression de la féminité dans les photos publicitaires. Il

⁴² Si je souligne ici l'existence de l'amour conjugal en Chine depuis des siècles, c'est parce que plusieurs études ethnographiques sur la Chine, dont notamment celle de Sulamith POTTER et Jack POTTER (1990, p. 191), ont déclaré que les villageois chinois sont incapables d'exprimer leur affection et ne sont pas intéressés par les aspects émotionnels des relations interpersonnelles. Les normes sociales et confucéennes ne permettent pas l'expression publique du sentiment individuel, parce que l'émotion et le sentiment sont considérés comme « potentiellement destructeurs » (*Ibid.*, p. 190) de l'ordre social et familial.

⁴³ Dans l'époque maoïste, l'amour était souvent exprimé de manière subtile et indirecte. L'anthropologue YAN Yunxiang a donné un exemple typique concernant l'expression du sentiment amoureux d'un villageois envers une femme durant une récolte agricole dans les années 1970 : « j'aiguisais ma faucille quand je l'ai entendu prononcer mon nom. J'étais de dos, et je me suis retourné, elle tenait un petit melon dans sa main. Elle m'a demandé si je voulais la moitié d'un melon qu'elle venait de trouver dans le champ de maïs. Je lui ai demandé, 'pourquoi moi' ? Son visage rougit énormément. À partir de ce moment, j'ai compris que je lui plaisais, et je voulais l'épouser. Et je l'ai fait. Je n'arrête pas de la taquiner en lui racontant que notre véritable entremetteur c'était ce petit melon » (2003, p. 75).

montre que les photos publicitaires sont des « portraits d'une conception idéale des deux sexes et de leurs relations structurelles, réalisées en partie grâce à l'indication, là encore idéale de l'attitude des acteurs au sein de la situation sociale (...) Une photographie publicitaire constitue une ritualisation d'idéaux sociaux, telle que tout ce qui empêche l'idéal de se manifester a été coupé, supprimé » (Erving GOFFMAN 1977, p. 50). Même si les photos nuptiales n'ont pas vocation à être commercialisées et diffusées auprès d'un public très large, elles représentent pareillement à mon sens la conception idéale des deux sexes, en examinant les mouvements corporels et les interactions des protagonistes sur les photos.

Concernant la mise en scène, on peut remarquer que l'homme est souvent plus grand que la femme, qui est souvent blottie dans les bras de son fiancé, ou encore qui prend appui contre lui. La femme est soutenue par l'homme qui tient sa main ou sa taille (voir figure 10, tenues 2 et 3). Nous retrouvons ce que Erving GOFFMAN a observé dans son travail sur les photos publicitaires : « la plupart des publicités mettant en scène des hommes et des femmes évoquent plus ou moins ouvertement la division et la hiérarchie traditionnelles entre les sexes. Ainsi, la femme apparaît le plus souvent dans des positions de subalterne ou d'assistée. Inversement l'homme, dont la taille plus élevée symbolise le statut supérieur, est représenté dans une posture protectrice » (*Ibid.*, p. 38).

2.3.1. La mise en scène de l'interaction corporelle entre les deux sexes

La direction du regard des deux sujets photographiés constitue un deuxième élément qui représente les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans la photo. Le jeune homme regarde vers le haut d'une manière assurée et confiante, tandis que la jeune femme baisse souvent la tête avec un regard flottant, rêveur ou réservé. La posture la plus significative parmi toutes les photos correspond à celle où l'homme regarde affectueusement sa fiancée qui évite timidement la contemplation de ce premier en baissant la tête, le regard posé sur le bouquet de fleurs qu'elle tient à la main (voir figure 10, tenue 1). En effet, la femme est constamment l'objet de l'attention dans les prises de vue : elle est fixée du regard à la fois par son fiancé et par l'objectif des photographes, qui sont aussi des hommes. Le fait de baisser la tête traduit « l'attitude de soumission »

de la femme (*Ibid.*, p. 41). L'image de l'homme offensif et l'image de la femme défensive témoignent du rapport hiérarchique entre les deux sexes dans la société chinoise.

Si les gestes et les expressions faciales représentent la dimension hiérarchique du rapport homme-femme, les tenues que portent les acteurs symbolisent eux la dimension complémentaire et harmonieuse des deux sexes. Il existe un assortiment des couleurs entre les vêtements mis en scène. Dans une photo donnée, nous retrouvons souvent les mêmes couleurs sur les vêtements de chaque sexe (figures 12), ou sinon des couleurs très proches, qui sont bien souvent accordées à l'arrière-plan. L'idée transmise par cet assortiment est claire : les deux individus forment un couple « idéal » caractérisé par la complémentarité et la compatibilité parfaite. Ainsi, les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans les photos renvoient également à la catégorisation traditionnelle du *yin* et du *yang*. En effet, la dualité *yin/yang*, « loin d'être seulement une notion littéraire ou philosophique, se révèle être en prise directe avec la réalité sociale et donne encore sens à des phénomènes contemporains » (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2002, p. 124). Le rapport femme/homme, tout comme le *yin/yang*, est à la fois hiérarchique et complémentaire. Les stéréotypes de rapports sociaux de sexe, construits socialement, sont cristallisés dans la pratique photographique des robes nuptiales. Les normes sexuelles et sexuées sont ainsi intériorisées et renforcées par la performance du corps dans cette pratique extraordinaire où se présente un écart important avec l'image du couple dans la vie quotidienne.



Figure 12 - La présence de la même couleur sur les vêtements de chaque sexe

2.3.2. La règle de « homme-gauche, femme-droite » dans les photos

L'idée de l'opposition et de la hiérarchie entre les deux sexes se manifeste également par les emplacements symboliques des deux sexes sur les photos. En effet, nous pouvons constater que la règle de « homme-gauche, femme-droite » *nanzuo nüyou* 男左女右⁴⁴ est globalement appliquée dans les situations de prise de vue, et plus particulièrement lorsqu'il s'agit des photos de grand encadré. En Chine, les représentations relatives à la droite et à la gauche sont « affaire de rites, c'est-à-dire qu'elles entrent dans un ensemble de règles imposant aux individus leurs attitudes, leurs gestes, toutes leurs façons d'être et de se conduire » (Marcel GRANET 1953, p. 291).

« [La gauche et la droite entrent] dans ce grand système de classification bipartite, qu'est la classification par le *yang* et le *yin* : la gauche est *yang*, elle appartient au mâle ; la droite est *yin*, elle appartient à la femelle. Le *yang* et la gauche sont mâles, le *yin* et la droite sont femelles. (...) La structure sociale est commandée par deux grands principes : 1) par des oppositions régies par la catégorie de sexe et que symbolise l'opposition du *yin* et du *yang* ; 2) par oppositions résultant de l'organisation hiérarchique de la société et qui correspondent à l'opposition de l'inférieur et du supérieur. » (*Ibid.*, p. 292-295)

Néanmoins, l'homme n'est pas toujours supérieur à la femme, des inversions peuvent être opérées, qui sont expliquées par l'alternance rythmique et cyclique du *yin* et du *yang* : « Il y a des moments où le *yang* commande, des moments où le *yin* commande, et, à chaque alternance, les principes de l'étiquette s'inverseront complètement : là où la droite prédominait, c'est la gauche qui va prédominer, ou inversement » (*Ibid.*, p. 299).

L'opposition entre la gauche et la droite est un thème anthropologique classique depuis l'article de Robert HERTZ (1909). Cet article a été par la suite discuté par Marcel GRANET en l'appliquant au cas chinois, puis théorisée par Louis DUMONT ([1966] 2015) dans sa théorie de la hiérarchie. Pour Louis DUMONT, la hiérarchie est « une relation qu'on

⁴⁴ L'analyse de l'emplacement des deux sexes (gauche ou droite) sur les photos s'effectue depuis l'emplacement des sujets photographiés et non pas depuis l'emplacement du photographe ou des personnes qui regardent la photo. La lecture des images montrées est donc à l'inverse du point de vue du lecteur.

peut appeler succinctement l'*englobement du contraire* » (*Ibid.*, p. 397). Il développe quelques pages plus loin : « la hiérarchie ouvre la possibilité du retournement : ce qui à un niveau supérieur était supérieur peut devenir inférieur à un niveau inférieur » (*Ibid.*, p. 402). Autrement dit, l'inversion des valeurs observée dans un niveau inférieur « ne constitue pas une contradiction logique pour le système, dans la mesure où cette inversion fait référence à une situation particulière ou spécifique qui maintient une relation de dépendance ou de subordination par rapport au niveau supérieur dans la société considérée comme un tout » (Luís Roberto Cardoso de OLIVEIRA 2005, p. 62). Concernant la société chinoise, il existe également une hiérarchisation des différentes valeurs en fonction des niveaux : « la Chine conceptualise la hiérarchie et l'égalité, tout en ayant gardé traditionnellement à cette dernière une position subordonnée » (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2001a, p. 328). L'auteure développe son propos à partir des rapports sociaux de sexe et familiaux :

« L'égalité est seulement théorique ou idéelle, et dans la pratique ou dans l'action, la hiérarchie est fondamentale. Plus concrètement, père et mère sont tous deux vénérables dans leur relation de l'un à l'autre. Mais dans la famille, c'est-à-dire lorsque la relation s'élargit à d'autres éléments, le père a la prééminence. L'égalité est englobée par rapport à la hiérarchie familiale car c'est la famille qui est la totalité et non pas le seul couple père/mère » (*Ibid.*, p. 321).

À partir de l'examen de l'emplacement des deux sexes dans les photos des robes nuptiales, la position subordonnée de l'égalité au regard de la hiérarchie se manifeste particulièrement. Nous avons expliqué plus haut qu'une partie des photos numériques a pour vocation à être imprimées sous divers formats, dont le plus important et le plus imposant est celui du « grand encadré » *dakuang* 大框, imprimé au format 60 cm par 120 cm. Il s'agit d'un objet indispensable et nécessaire aux yeux des jeunes couples. L'encadré dont la photo est soigneusement et méticuleusement choisie par le couple est accroché au mur de la chambre nuptiale ou du salon afin de témoigner de manière ostentatoire la formation du foyer et l'amour romantique qui les unit.

D'après mes observations à *Aijiujiu* du processus de sélection des photos, les jeunes couples, et plus spécifiquement les hommes, prêtent particulièrement attention au

choix de la photo « officielle » *zhengshi* 正式 destinée à l'encadré principal. Employé à maintes reprises lors de mes discussions avec les couples, le terme « officiel » représente et désigne trois critères que cette photo doit contenir : l'obligation du port de la robe blanche pour la femme ; la manifestation de l'harmonie, de l'élégance et de la douceur conjugale ; la présence d'un décor somptueux avec la présence récurrente d'objet représentant le luxe ou la culture (un piano, des murs peints à la peinture à l'huile, du mobilier de style baroque, etc.). En revanche, la sélection des autres photos renvoie davantage à des critères plus individuels et conjugaux : un certain niveau d'esthétisme, la manifestation de la beauté et de l'amour, la personnalité, etc.

La photo du « grand encadré » et les autres photos se situent ainsi dans deux niveaux différents dont l'un est destiné à un cadre social et familial, l'autre plus individuel, intime et conjugal. En examinant respectivement les emplacements des deux sexes dans les deux catégories de photos, nous allons voir la présence d'une inversion des valeurs – égalité et hiérarchie – entre chacun des niveaux identifiés.

Parmi les 26 « grands encadrés » (soit un par couple), nous observons que la grande majorité de ce type de photos (21 sur 26) se conforme à la règle de « homme-gauche, femme-droite » (tableau 4). En revanche, cette règle paraît moins prégnante dans l'ensemble des photos de couple (1137 photos) présentes dans le corpus numérique contenant 1652 photos⁴⁵ : 59 % des photos comprennent l'homme à gauche et la femme à droite, tandis que l'autre part (41%) représente l'homme à droite et la femme à gauche. Si l'on examine cas par cas cette règle dans chaque album photo numérique, l'écart se réduit d'autant plus : 13 albums numériques se distinguent par une majorité de photos « homme-gauche, femme-droite », et 11 autres par une surreprésentation de photos « homme-droite, femme-gauche », et enfin, les deux derniers ont à part égale les deux répartitions évoquées.

Les albums photos numériques tendent à mettre en scène une égalité des sexes et la dimension privée et intime du couple, tandis que le grand encadré en tant qu'objet exemplaire et démonstratif des photos des robes nuptiales, traduit la hiérarchie entre les

⁴⁵ Le corpus analysé présente 515 photos représentant uniquement un seul des deux membres du couple, voir figure 2.10.

deux sexes, une valeur avant tout sociale et publique reconnue par l'individu, la famille et la société. Les valeurs traduites par les deux niveaux de production des photos – albums photos numériques et le grand encadré – sont opposées et hiérarchisées, mais l'une est subordonnée à l'autre, car elles ne se situent pas sur le même plan. Si la performance de l'égalité des sexes et de l'amour conjugal est socialement acceptée et reconnue dans la vie privée, dans la vie sociale et publique, la hiérarchie et l'harmonie familiale demeure prédominante et englobante.

Tableau 4 - L'emplacement de sexes dans les photos de couple

	Photos de couple dans les albums numériques			Le grand encadré		
	HG/FD *	HD/FG*	Nombre total	HG/FD	HD/FG	Nombre total
Couple 1	6	2	8	1	0	1
Coupe 2	27	2	29	1	0	1
Couple 3	34	21	55	1	0	1
Couple 4	24	10	34	1	0	1
Couple 5	44	65	109	0	1	1
Couple 6	27	7	34	1	0	1
Couple 7	13	15	28	1	0	1
Couple 8	29	25	54	0	1	1
Couple 9	24	12	36	1	0	1
Couple 10	7	24	31	0	1	1
Couple 11	11	11	22	1	0	1
Couple 12	15	8	23	1	0	1
Couple 13	27	27	54	1	0	1
Couple 14	11	0	11	1	0	1
Couple 15	18	30	48	1	0	1
Couple 16	66	8	74	1	0	1
Couple 17	28	16	44	1	0	1
Couple 18	13	14	27	1	0	1
Couple 19	28	13	41	1	0	1
Couple 20	73	20	93	1	0	1
Couple 21	7	9	16	1	0	1
Couple 22	16	22	38	0	1	1
Couple 23	18	35	53	1	0	1
Couple 24	11	19	30	1	0	1
Couple 25	85	22	107	1	0	1
Couple 26	6	32	38	0	1	1
Total	668	469	1137	21	5	26

* : HG/FD : Homme-Gauche/Femme-Droite ; HD/FG : Homme-Droit/Femme-Gauche

2.3.3. La représentation de l'idéal féminin et le statut des femmes

Lors de mon enquête de terrain, j'ai souvent questionné les jeunes couples sur leurs attitudes et leurs motivations vis-à-vis de la pratique photographique des robes nuptiales. Aucun d'entre eux n'a émis le souhait de mettre en scène leur amour, même s'ils se sont tous prêtés au jeu de la performance de l'amour romanesque lors des prises de vue. Cela pourrait être expliqué par deux raisons. Premièrement, il est possible qu'ils fussent gênés, par pudeur, de parler de la relation amoureuse pendant l'entretien ; la deuxième possibilité concerne le fait qu'ils ne sont pas passés par l'étape de « faire la cour » ni n'ont eu suffisamment de temps de se connaître avant la photographie, rendant alors difficile pour eux l'expression de l'amour qu'ils ne ressentaient pas vraiment. Dans ce cas, ils se seraient donc laissé guider par les professionnels de l'entreprise. Une nouvelle fois, l'idée de l'initiation à l'amour au travers de la pratique photographique peut ici être identifiée. Cette pratique manifeste d'autant plus la légitimation et l'acceptation sociale de la superposition de l'amour conjugal sur l'institution matrimoniale, indiquant ainsi une modification des valeurs sociales propres à la vie privée.

Quand bien même ils sont évasifs lors des conversations sur leur relation intime, les jeunes couples ont souvent exprimé leur désir d'essayer des tenues extraordinaires, et en particulier le souhait très fort des jeunes filles concernant la mise en scène des parties les plus belles de leurs corps. La photographie des robes nuptiales se destine en premier lieu à la femme, et donne un cadre qui permet l'expression de son désir et de sa féminité, dans la mesure où l'avis de la femme concernant le choix des tenues est prédominant, et où le corps de la femme est souvent le centre de l'attention par rapport à son fiancé. Par ailleurs, ce fait est d'autant plus identifiable par la surreprésentation du corps féminin dans le corpus de données photographiques. En effet, trois types de photos se distinguent clairement en fonction du sujet photographié : les photos comprenant les deux conjoints (69%), les photos comprenant uniquement la femme (22%), les photos comprenant uniquement l'homme (9%) (Tableau 5). Ainsi, un constat intéressant se dégage ici : les photos du couple représentent deux tiers de l'ensemble des photos analysées et, concernant les photos individuelles, les photos de la femme seule représentent également deux tiers contre un tiers qui représentent l'homme seul. En ce sens, les albums photos

servent en premier lieu à manifester l'union du couple, puis, en second lieu à mettre en scène le corps féminin.

Tableau 5 - Le nombre de photos selon les sujets photographiés

	Type de photos			Total
	Couple	Femme seule	Homme seule	
Couple 1	8	0	0	8
Couple 2	29	10	3	42
Couple 3	55	20	11	86
Couple 4	34	14	4	52
Couple 5	109	54	13	176
Couple 6	34	9	11	54
Couple 7	28	7	3	38
Couple 8	54	12	7	73
Couple 9	36	7	2	45
Couple 10	31	11	5	47
Couple 11	22	5	3	30
Couple 12	23	14	3	40
Couple 13	54	17	7	78
Couple 14	11	5	0	16
Couple 15	48	21	7	76
Couple 16	74	24	12	110
Couple 17	44	11	5	60
Couple 18	27	12	1	40
Couple 19	41	10	3	54
Couple 20	93	29	18	140
Couple 21	16	3	1	20
Couple 22	38	9	5	52
Couple 23	53	13	2	68
Couple 24	30	7	3	40
Couple 25	107	25	18	150
Couple 26	38	12	7	57
Total	1137	361	154	1652
Pourcentage	69%	22%	9%	100%

Un jeune villageois, Wenfei qui est photographié chez *Aijiujiu* en février 2015 conclut sur son rôle de « figuration » dans la pratique photographique :

« Tout ce que je dois faire ici, c'est payer, et être là pour les prises de vue. (...) c'est elle [son épouse] qui prend toutes les décisions [concernant les tenues]. Tu travailles ici, tu le sais bien, quand on sélectionne les tenues, on ne demande même pas l'avis du garçon. Une fois que la fille a choisi une tenue, c'est à moi de m'adapter en fonction, sans qu'elle me demande mon avis, mon costume doit être assorti à la robe qu'elle a choisie. Tu vois, on est là c'est vraiment pour faire ressortir la fille, la mettre en valeur. (Rires) Bon, c'est aussi normal, les filles sont beaucoup plus enthousiastes que les garçons pour les photos. » (Février 2015)

Le rôle secondaire du fiancé dans la mise en scène se perçoit également dans les postures adoptées par les deux individus concernés⁴⁶. Dans les photos recueillies, l'homme est souvent derrière la mariée, le corps de la fiancée est ainsi mis en avant dans les prises de vue, parfois même la robe de la fiancée recouvre le corps du jeune homme ou occupe plus d'espace dans la photo (figure 11). Néanmoins, il est important de noter que la valorisation du corps féminin dans cette pratique visuelle ne remet pas en question le rôle de l'homme qui est celui de « pilier » sur lequel s'appuie la femme.

La mise en scène du corps féminin constitue le focus de la caméra lors des prises de vue. Nous constatons souvent que certaines parties du corps de la femme sont dénudées, tandis que le corps masculin est constamment couvert (il n'y pas de vêtement masculin court tel que des t-shirts, des cols ronds ou en V, des shorts, etc.). La représentation de l'image féminine dans les photos des robes nuptiales est qualifiée soit par un aspect « traditionnel » (réservé, timide et soumis) soit par un aspect sexualisé

⁴⁶ Par ailleurs, le fait que les tenues des femmes soient plus élaborées que celles des hommes dans des occasions extraordinaires a été démontré à maintes reprises par Bernard FORMOSO (2013) dans son étude sur les « nationalités minoritaires » *shaoshuminzu* 少数民族 du Yunnan. À ce sujet, dans une note de recherche de l'ouvrage cité précédemment, Catherine CAPDEVILLE-ZENG souligne : « les costumes ont des vecteurs de messages symboliques. Ils traduisent à la fois des aspects rituels fondamentaux, (...) et des idées-valeurs importantes de ces sociétés. (...) Ce sont les femmes qui portent les vêtements les plus élaborés, ce sont elles qui les confectionnent avec beaucoup de patience et de soin, selon des canons de beauté propres à leur groupe » (2016, p. 123).

(séductrice et attractive). D'après Pierre BOURDIEU, c'est la domination masculine qui constitue les femmes en objets symboliques :

Elles [les femmes] existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'*objets* accueillants, attrayants, disponibles. On attend d'elles qu'elles soient 'féminines', c'est-à-dire souriantes, sympathiques, attentionnées, soumises, discrètes, retenues, voire effacées. Et la prétendue 'féminité' n'est souvent pas autre chose qu'une forme de complaisance à l'égard des attentes masculines, réelles ou supposées, notamment en matière d'agrandissement de l'ego. En conséquence, le rapport de dépendance à l'égard des autres (et pas seulement des hommes) tend à devenir constitutif de leur être » (Pierre BOURDIEU 2002, p. 94).

À la différence de l'interprétation de Pierre BOURDIEU, dans une étude sur les photos des robes nuptiales à Taiwan, LEE Yuying 李玉璜 déclare que le fait d'« être regardé(e) » n'est pas toujours lié à la situation passive, tout au contraire, cela pourrait être considéré comme une expérience du « pouvoir de s'afficher » (2004, p. 6). Afin de justifier son constat, la chercheuse a pris appui sur une autre étude de Pierre BOURDIEU concernant la pratique photographique en milieu rural français dans les années 1960 : « Dans la collection d'un petit paysan des hameaux, les portraits des enfants constituent la moitié des photographies postérieures à 1945, alors qu'ils étaient à peu près absents de la collection antérieure à 1939. Autrefois, on photographiait surtout les adultes, secondairement les groupes familiaux réunissant parents et enfants et exceptionnellement les enfants seuls » (1965, p. 42). Pierre BOURDIEU a déclaré ainsi que « la société accorde une place plus grande aux enfants » (*Ibid.*). Étant donné que la présence des femmes dans les photos de mariage devient de plus en plus importante à Taiwan, LEE Yuying conclut ainsi :

« Les photos de mariage traditionnelles regroupèrent les différents membres de la famille ou du lignage. La nouvelle mariée eut peu d'occasion de se faire photographier. Néanmoins, dans les albums photos contemporains, les parents sont exclus, tandis que le nombre des photos de la nouvelle mariée, - avec ou sans son mari -, a considérablement augmenté. Ce changement démontre l'importante croissance de la relation conjugale dans un mariage à Taiwan d'un côté, et de l'autre, le rôle important des femmes taiwanaises dans la vie familiale et sur le marché de consommation » (LEE Yuying 2004, p. 12)

Nous ne nions pas le fait que les rapports sociaux de sexe restent hiérarchisés en faveur des hommes dans la société chinoise contemporaine. Cependant, si nous examinons le statut des femmes dans le contexte historique, les femmes contemporaines occupent indéniablement une place plus importante qu'auparavant. De plus, en comparant le niveau d'exposition du corps féminin dans la pratique photographique contemporaine avec celui de l'époque maoïste, nous pouvons également constater un changement du statut des femmes dans le sens où elles ont plus de liberté en ce qui concerne la disposition de leurs propres corps. Dans l'époque maoïste, les femmes modèles sont « dépeintes comme fortes, solides, de sang-froid, compétentes, capables, et ont des qualités féminines minimisées » (Nicole CONSTABLE 2006, p. 50). Dans le but d'augmenter la productivité, les femmes étaient encouragées à faire tout ce que les hommes étaient capables de faire, comme le montre le fameux slogan de propagande « les femmes peuvent tenir la moitié du ciel » dans la période de la Révolution Culturelle (1966-1976). Les femmes étaient « masculinisées » à cette époque, les critères de beauté féminine et l'idéal de la féminité tendaient à se neutraliser et à se déssexualiser afin de réaliser l'« égalité » des sexes, interprétée par un rapprochement maximal des standards féminins aux critères masculins – les normes androgynes de la société (JIN Yihong 金一虹 2006, p. 15). Dans la société actuelle, on tolère que les femmes se présentent en tant que femmes/épouses belles et attractives dans la pratique photographique et non pas en tant que sujets de l'État et travailleuses robustes (Nicole CONSTABLE 2006, p. 52). Elles sont même encouragées « à se livrer aux plaisirs de l'exploration de leur féminité autrefois interdite » (HUANG Xin 2006, p. 88).

Tout comme les jeunes filles du village de Zhang, elles sont enthousiastes dans la pratique photographique des robes nuptiales car elles ont l'espoir de découvrir leur beauté potentielle et d'exposer leur féminité devant lui et les autres. Contrairement aux femmes de l'époque maoïste qui se sont limitées à l'expression de leur féminité en suivant la seule image modèle de « femmes de fer » (JIN Yihong 2006) à la fois « masculinisées » et déssexualisées, les femmes contemporaines sont plus autonomes dans la disposition de leur corps. Cependant, l'autonomie qu'acquièrent les jeunes chinoises contemporaines dans la pratique photographique ne s'étend qu'à un niveau individuel et privé, et elle demeure « subordonnée à » et « englobée par » l'harmonie familiale et la hiérarchisation

des sexes au niveau familial et publique. Cet aspect sera plus fortement étayé dans les deux derniers chapitres de la présente thèse à partir de l'analyse de la place des femmes dans la vie sociale, familiale et productive.

CONCLUSION : UNE PRATIQUE CONJUGALE, UNE AUTONOMIE PARTIELLE

Pour conclure, la pratique de la photographie des robes nuptiales nous permet de saisir l'expression de l'autonomie des jeunes villageois de nos jours dans les activités matrimoniales. Par rapport au rôle prédominant des parents dans les rites matrimoniaux « traditionnels », la jeune génération gagne non seulement en autonomie au travers de cette nouvelle pratique photographique, mais peut aussi exprimer ses désirs individuels et revendiquer une appartenance à un mode de vie urbain moderne. En ce qui concerne la mise en scène du corps féminin dans les albums photos, les femmes d'aujourd'hui ont acquis une plus grande autonomie dans la mesure où elles peuvent exposer publiquement leur corps afin d'exprimer leur « individualité » *gexing* et construire une image de soi esthétique et attractive, contrairement aux époques pré-communiste et maoïste où « la plupart de ces désirs individuels ont été soit contrôlés, soit stigmatisés comme impropres. Plus important encore, ils ne pouvaient jamais être ouvertement célébrés dans la vie publique » (YAN Yunxiang 2010a, p. 504). De nos jours, au village de Zhang, la mise en scène de l'amour romanesque et de la beauté féminine dans les albums photos peut être appréciée et admirée par les villageois de tous les âges et des deux sexes, jamais une fille ne s'est vue reprocher l'exposition excessive de son corps dans la mise en scène des photographies. Ainsi, l'expression de l'« individualité » *gexing* dans la photographie des robes nuptiales est à la fois conquise par la jeune génération et socialement acceptée par la société.

Toutefois, certaines règles devraient être respectées par les jeunes fiancés lors de la pratique photographique, qui ne peut être reconnue et acceptée socialement uniquement que sous les conditions suivantes : 1) les deux conjoints doivent être fiancés sans avoir célébré la cérémonie de mariage au moment de prendre les photos ; 2) L'image de

chasteté doit être préservée, même si les relations sexuelles avant le mariage sont tolérées. En ce qui concerne son premier mariage, la fiancée ne doit en aucun cas enfanter avant les photos des fiançailles sous peine de scandale. Or, certains couples prennent les photos des fiançailles le plus vite possible une fois que la femme est tombée enceinte, afin que cette dernière soit la plus « parfaite » ; 3) le couple se doit être un couple hétérosexuel – une condition implicite et péremptoire.

L'acquisition d'une autonomie des jeunes fiancés dans la pratique photographique ne signifie pas que l'établissement d'un mariage est complètement pris en charge par les jeunes concernés. Tout comme je l'ai montré dans le chapitre 1, le mariage basé sur l'amour romanesque de deux individus sans l'intervention des autres (que l'on a pu observer dans la pratique photographique) correspond rarement à la réalité, car l'intervention parentale demeure fortement présente dans les prises de décisions matrimoniales.

Au village de Zhang, l'ensemble des préparatifs et des dépenses de mariage sont quasiment tous pris en charge par les parents. D'un côté, les parents considèrent le mariage de leur fils comme une obligation et une responsabilité, de l'autre, un jeune homme âgé d'une vingtaine d'années ne pourrait pas supporter des frais importants sans l'aide parentale, de par une situation économique et professionnelle instable. Dans la mesure où les parents n'interviennent pas directement dans l'affaire de la pratique photographique des jeunes, cette dépendance économique oblige ces derniers, consciemment ou inconsciemment de tenir compte des points de vue des parents dans leurs activités matrimoniales. Ainsi, les parents du mari conservent leur autorité d'une manière directe et indirecte. Les parents acceptent de soutenir économiquement les frais de la photographie des robes nuptiales, d'une part, parce que cette dépense peut montrer l'importance de mariage et distinguer le statut social comme mentionné ci-dessus ; d'autre part, malgré l'« individualité » *gexing* et l'autonomie que cette pratique confère aux jeunes couples, cela ne constitue pas une menace envers l'autorité des parents dans l'organisation de mariage, ni une résistance aux valeurs traditionnelles défendues par la génération aînée – soit l'indispensabilité de l'institution du mariage et de la procréation. De surcroît, l'expression de l'amour romanesque et de la personnalité des nouveaux

mariés dans la pratique photographique ne mettent pas en cause le rôle du mariage dans la société, mais bien au contraire, elle consolide et embellit l'image et l'attirance envers le mariage.

CHAPITRE III

LES TEMPORALITÉS DE MARIAGE

L'accomplissement des fiançailles signifie l'officialisation de la relation d'affinité entre les deux familles. Dès lors qu'elle est mise à l'ordre du jour, la préparation du mariage débute par le choix de la date des noces. Cette première étape concerne tout d'abord le choix de la saison du mariage suivi de la fixation d'un jour précis considéré comme faste et propice.

Au village de Zhang, la saison la plus favorable au mariage se situe au moment transitoire entre l'hiver (9^{ème} – 12^{ème} mois lunaire) et le printemps (1^{er} – 3^{ème} mois lunaire), et particulièrement aux alentours du nouvel an chinois, soit le 12^{ème} mois et le 1^{er} mois lunaire. Lorsque j'interrogeais les villageois concernant le choix de cette période favorable au mariage, deux raisons majeures étaient évoquées. Premièrement, la superposition de la célébration du mariage aux fêtes du nouvel an renforce la festivité et le caractère joyeux et faste de cet événement⁴⁷. La deuxième raison renvoie aux conditions de conservation des denrées alimentaires propres à la saison la plus froide de l'année. Puisqu'un mariage est un événement important, un banquet somptueux est organisé pour accueillir un grand nombre d'invités. D'ailleurs, il n'est pas rare qu'une quantité importante de nourriture reste après le mariage, même une fois la nourriture

⁴⁷ En effet, la multiplicité des célébrations lors d'un jour considéré comme faste ou d'une période considérée comme festive est courante en Chine, dans la vie laïque comme dans la vie religieuse. À ce sujet, voir notamment l'étude de Adeline HERROU sur les moines taoïstes en Chine : « les auspices sont d'autant plus favorables que la date marque différents événements à célébrer » (2005, p. 307).

redistribuée aux invités juste après l'évènement. Souvent, les restes de nourriture doivent être conservés pour être consommés dans les jours qui suivront.

Cependant, si autrefois la dépendance des villageois vis-à-vis des conditions climatiques pour la conservation des aliments justifiait en partie la saisonnalité des noces, cette explication pragmatique est remise en cause à l'époque contemporaine car la majorité des villageois de Zhang possède aujourd'hui des équipements électroménagers (réfrigérateur, congélateur, etc.). La saisonnalité des pratiques matrimoniales au village de Zhang résulte d'autres facteurs, qui ne sont pas forcément évoqués par les villageois dans leurs discours quotidiens. Ces facteurs structurent les pratiques des villageois et reconfigurent l'organisation de la vie sociale et rituelle.

L'action de choisir une période précise pour les activités matrimoniales relève d'une pratique traditionnelle dans la société chinoise. À partir de sources historiques et de travaux anthropologiques et sinologiques, j'exposerai dans la première partie les caractéristiques de la saisonnalité des activités matrimoniales en Chine ancienne, afin de démontrer que les Chinois anciens organisaient leurs activités productives, sociales et rituelles dans une démarche visant l'harmonie entre les temporalités et l'ordre cosmologique. Ensuite, il s'agira d'analyser comparativement et de mettre en perspective les pratiques matrimoniales au regard du choix et des représentations des saisons à l'époque de la Chine ancienne avec celles contemporaines des habitants du village de Zhang. L'objectif sera d'identifier et d'expliquer les changements et la continuité des temporalités matrimoniales qu'a connus la Chine rurale contemporaine. La dernière partie sera consacrée au choix de la date des noces. Je me focaliserai sur les pratiques et sur les attitudes des villageois chinois concernant les techniques divinatoires dans le choix de la date des noces, afin d'étudier les effets de la divination sur l'organisation de la vie sociale. Plus largement, je démontrerai son évolution dans le temps, de son origine jusqu'à présent, ainsi que les modifications et les réajustements qu'adoptent les villageois face aux changements sociaux, économiques et politiques en Chine post-maoïste.

1. LA SAISONNALITÉ DES ACTIVITÉS MATRIMONIALES DANS LA CHINE ANCIENNE

En analysant minutieusement les chansons d'amour dans le recueil de texte *Classique des vers (Shijing 诗经)*⁴⁸, Marcel GRANET a constaté qu'en Chine ancienne les fiançailles avaient lieu au printemps tandis que les noces se déroulaient en automne. Ce constat est issu de « l'interprétation la plus simple [des chansons populaires] qui se trouve la plus riche et la plus suggestive » (1990 [1953], p. 70). Autrement dit, l'auteur a déterminé le sens littéral des chansons tout en se dégageant du symbole moral confucéen que leur avaient attribué les commentateurs chinois. S'appuyant sur cette méthode⁴⁹, Marcel GRANET a pu retracer les caractéristiques de l'ensemble du processus des activités matrimoniales de la Chine ancienne :

« Au deuxième mois de printemps, aussitôt que le *yang* [阳] de retour ramène les hirondelles et la chaleur, dès que, sur les plantes des champs, la rosée remplace la gelée blanche, lorsque la glace se met à fondre et que vient la première crue des rivières, quand les fleurs précoces poussent dans les coins humides et que les oiseaux chantent et cherchent à s'accoupler, alors, les hommes sortent de leurs maisons, les filles cessent de filer, et les garçons, de village en village, colportent la toile tissée. Émus par le printemps, garçons et filles s'en vont en bande, à l'est ou au sud des murailles, danser sur quelque tertre bien exposé, à l'ombre des arbres. Puis, le long des rivières gonflées, dans les prairies basses, ils s'en viennent cueillir la fleur odorante qui est un encens capable d'écarter les puissances malignes et que l'on porte dans un sachet pendu à la ceinture. Filles et garçons chantent et se provoquent et se choisissent. Jupes troussées, on passe la rivière ; les couples s'isolent et, les commentaires parlent ainsi, font acte de mari et de femme. Alors, les filles reçoivent des garçons la

⁴⁸ Les textes rassemblés dans ce recueil peuvent remonter jusqu'au premier millénaire av. J.-C. (entre XI^e siècle et V^e siècle av.J.-C.).

⁴⁹ L'auteur a expliqué par la suite sa méthode d'analyse : « dans les chansons populaires de tous les pays, certaines associations d'idées reviennent constamment. Si l'on fait bien attention au balancement des couplets et aux correspondances des vers, il est facile de dégager ces thèmes, en confrontant entre elles les chansons, il est possible d'en apercevoir le sens. Nous dégagerons ainsi quelques données positives » (Marcel GRANET 1990 [1953], p. 70).

fleur que l'on donne quand on se sépare, comme gage d'une réunion prochaine. Et les accordailles sont faites.

Mais je crois bien qu'il leur fallait passer l'été séparés, chacun dans son village. À l'automne, les parents avertis envoient un entremetteur ; au soleil levant, l'oie sauvage est offerte, puis la double peau de cerf ; et, au jour favorable fixé par la tortue ou les bâtonnets d'achillée, lorsque la mère a noué la ceinture de la fiancée et y a attaché la serviette rituelle, la jeune fille monte, à la nuit tombante, dans la voiture nuptiale, et va boire avec son époux aux deux moitiés de calebasse. » (*Ibid.*, p. 89-90)

La description détaillée ci-dessus nous permet d'identifier au moins trois caractéristiques principales des activités matrimoniales de la Chine ancienne : la saisonnalité des activités matrimoniales caractérisée par les fiançailles en printemps et les noces en automne ; la séparation temporelle et rituelle entre le moment des fiançailles et celui des noces ; la superposition des cérémonies matrimoniales sur les fêtes agraires.

1.1. Les fiançailles au printemps, les noces à l'automne

D'après la description ci-dessus proposée par Marcel GRANET, la procédure du mariage en Chine ancienne était segmentée en deux étapes, dont la première renvoie à celle du choix du conjoint et des fiançailles qui devaient avoir lieu au printemps, la seconde correspond aux noces qui avaient lieu en automne. La saisonnalité des activités matrimoniales fait globalement consensus parmi les chercheurs qui étudient la Chine ancienne. Cependant, concernant la saison exacte du mariage, il existe une polémique : certains chercheurs comme Marcel GRANET défendent la doctrine du mariage en automne, tandis que d'autres soutiennent la doctrine du mariage en printemps, comme c'est le cas du sinologue Léon VANDERMEERSCH (1980, p. 422-423)⁵⁰.

Je ne prétends pas résoudre ce clivage mais je souhaite apporter des éléments complémentaires aux réflexions relatives à la saisonnalité du mariage. Mes recherches bibliographiques concernant cette thématique m'ont amené à découvrir un texte d'un

⁵⁰ Néanmoins, Léon VANDERMEERSCH n'a pas fourni d'explications appuyées pour défendre concrètement son idée : « il est vrai qu'à la doctrine du mariage au milieu du printemps défendu par Zheng Xuan, Wang Su a opposé une autre doctrine celle du mariage en automne ; mais c'est l'opinion de Zheng Xuan qui est la plus solide et qui fait la plus autorité » (1980, p. 422-423).

sinologue sino-américain CHOW Tse-tsung 周策縱 (1916-2007), intitulé *La saison du mariage de la Chine ancienne et la 'gelée blanche'* 霜, la 'rosée' 露 (1986). Méconnue en France, l'analyse proposée par cet auteur mérite d'être évoquée, car elle permet d'enrichir le débat et de faire avancer la compréhension de la saisonnalité du mariage.

CHOW Tse-tsung parvient à une conclusion proche de celle de Marcel GRANET concernant les saisons du mariage, sans toutefois s'appuyer sur ses travaux. Cet auteur a remarqué la présence récurrente de la « gelée blanche » et de la « rosée » dans les chansons anciennes portant sur le thème du mariage. En Chine ancienne, « la 'rosée' signifie le rapport sexuel lors d'un rendez-vous galant (...) tandis que la 'gelée blanche' signifie l'établissement de l'union avec des rites nécessaires dans un moment approprié » (*Ibid.*, p. 43). Plusieurs exemples sont donnés par l'auteur pour illustrer ces significations de la « rosée » et de la « gelée blanche ».

Dans les romans classiques tels que *Fleur en fiole d'or* (*jinkingmei* 金瓶梅, datant de 1610) et *Le pavillon aux pivoines* (*mudanting* 牡丹亭, datant de 1598), nous retrouvons l'expression de « couple de la rosée » *lushu fuqi* 露水夫妻 pour décrire la relation amoureuse et sexuelle qui n'est pas socialement reconnue ou qui ne dure pas longtemps. (*Ibid.*, p. 42-43). En ce qui concerne la « gelée blanche », l'auteur indique que dans la Chine ancienne, la « gelée blanche » *shuang* 霜 renvoyait au terme *shuang* 孀, qui signifie la femme mariée habitant momentanément toute seule en attente du retour de son mari, ou la femme veuve dont le mari est décédé (*Ibid.*, p. 39). En ce sens, nous pouvons peut-être supposer que la dernière période solaire de l'automne, nommée la « descente de la gelée blanche ou l'arrivée de la gelée blanche » *shuangjiang* 霜降 pouvait signifier « l'arrivée de la femme mariée »⁵¹. Par ailleurs, en Chine ancienne, « la 'rosée' fut considérée comme le prédécesseur de la 'gelée blanche' »⁵² (*Ibid.*, p. 43),

⁵¹ Voir également une expression ancienne dans les *Propos de l'école de Confucius* (*kongzi jiayu* 孔子家语) : « quand se dépose la gelée blanche, les travaux des femmes sont achevés ; alors les mariages peuvent se faire. Quand les glaces fondent commencent les travaux des champs et la cueillette des feuilles de mûrier : les rites nuptiaux touchent à leur fin à cette époque », cité par Marcel GRANET (1982 [1919], p. 177). En chinois : *shuangjiang er fu gong cheng. Jiaquzhe xing yan. Bingpan er nongsang qi, hunli shi sha yu ci.* 霜降而妇功成, 嫁娶者行焉. 冰泮而农桑起, 婚礼始杀于此.

⁵² Voir *Instructions mensuelles et soixante-douze temps* (*yueling qishierhou jijie* 月令七十二候集解), WU Cheng 吴澄 (1249-1333) : « la gelée blanche arrive vers le milieu du 9^{ème} mois lunaire. Le temps où la

d'autant plus que la « rosée » apparaît principalement au printemps, tandis que la « gelée blanche » n'existe que vers la fin de l'automne.

1.1.1. La séparation des sexes

Le constat établi des fiançailles au printemps et des noces en automne nous conduit à questionner les raisons pour lesquelles cette période matrimoniale est traversée par une séparation temporelle entre les deux cérémonies durant la Chine ancienne. Cette séparation s'étale de l'équinoxe de printemps (le moment des fiançailles) jusqu'à l'équinoxe d'automne (le moment des noces). Les fiancés s'éloignent l'un de l'autre après les fêtes printanières pour vaquer à leurs occupations et pour se consacrer aux travaux paysans. Cette scission du couple épouse la règle de la séparation des sexes engendrée par la division sexuelle du travail, mieux connue par l'expression « homme-agriculteur, femme-tisseuse » *nangengnüzhi* 男耕女织.

Outre la norme de séparation des sexes pendant la période des travaux agricoles, le danger de l'union sexuelle estimé par les paysans explique également la longueur des pratiques de fiançailles dans le temps⁵³. La séparation pendant la période du travail des champs permet aux deux familles de se préparer au mieux pour la future union mais elle permet aussi de diminuer « les dangers si redoutables de l'union sexuelle. (...) L'union sexuelle en dehors des fêtes qui la consacrent, apparaît comme tellement impure qu'il

rosée devient la gelée blanche ». En Chinois : *shuangjiang, jiuyue zhong. Qi su er ning, lu jie wei shuang yi*. 霜降, 九月中. 气肃而凝, 露结为霜矣. Ce livre de WU Cheng est basé sur les *Instructions mensuelles* (*yueling* 月令), retrouvé à la fois dans le chapitre IV du *Livre des rites* (*liji* 礼记, IV^e-III^e siècles av. J.-C) et les *Annales des Printemps et des Automnes de Lü* (*Lüshi chunqiu* 吕氏春秋, rédigées par un groupe de lettrés sous la direction de Lü Buwei et publiées en 241 av. J.-C).

⁵³ La dangerosité de l'union sexuelle est fortement associée à l'idée de la pollution et de l'impureté des femmes en Chine. Le fait que les femmes chinoises possèderaient un corps impur est développée par de nombreuses études, voir par exemple l'étude de Emily AHERN MARTIN (1975, p. 193-214) et celle de Françoise LAUWAERT (1994a, p. 31-57). Non seulement dans la société chinoise, mais la majeure partie de l'humanité, les femmes sont dangereuses, comme l'indique Françoise HÉRITIER : « 'du danger des femmes' signale ce point central où se mêle la double conscience ou conviction qu'un danger pour les hommes naît de leur commerce avec les femmes, mais aussi que les femmes sont en danger » (2012 [2002], p. 49). La manifestation du danger de l'union sexuelle ainsi que les pratiques rituelles dont l'objectif est de dissiper ce danger, seront étudiées plus précisément dans le chapitre 5 portant sur les rites matrimoniaux lors du jour des noces.

n'en faut point contaminer les choses fastes comme le travail. On ne se marie point pendant la saison des travaux et, réciproquement, après le mariage on ne saurait travailler » (*Ibid.*, p. 84-85). Dès lors, afin qu'elle ne se superpose pas avec la saison printanière des fiançailles, la cérémonie des noces devrait avoir lieu en dehors des travaux champêtres, autrement dit, dans une période entre les fêtes automnales signifiant le début du repos des laboureurs et les fêtes printanières de l'année suivante marquant le commencement des travaux agricoles.

1.1.2. La superposition entre les fêtes et les noces

Si la volonté de deux individus suffisait pour établir leurs accordailles lors des fêtes printanières, l'établissement de l'union matrimoniale officialisé par les rites des noces reposait sur l'engagement collectif et concerté des deux familles concernées. En effet, « pour qu'un homme s'approprie définitivement une femme, le rite, si sacré soit-il, des accordailles est insuffisant ; il faut encore que les familles y consentent et que des rites publics habituent la société et les fiancés eux-mêmes à un tel changement d'état civil » (Marcel GRANET 1990 [1953], p. 85). Le caractère collectif des noces est manifesté par l'importance prééminente de l'orgie de boisson et de nourriture lors des fêtes automnales, tandis que les accordailles sont établies par les « rites sexuels des fêtes printanières [qui] avaient à peine besoin de voir leurs effets complétés par la communion alimentaire. Ils suffisaient, en somme, aux fiançailles. Mais au moment de l'entrée en ménage, établir une identité substantielle, qui rendra possible la vie en commun, devient la préoccupation principale. Une grande orgie de boisson et de nourriture fut l'essentiel des Fêtes d'automne. Les pratiques sexuelles y étaient secondaires ; aussi bien ce n'était point là des fêtes d'initiation et d'inauguration : c'étaient les fêtes de la récolte et de la rentrée au hameau » (Marcel GRANET 2010 [1922], p. 35-36).

Autrement dit, les rencontres entre deux fiancés lors des fêtes printanières étaient primordiales pour établir les accordailles, tandis que pour officialiser publiquement l'union sexuelle par le biais des rites des noces, c'était le partage collectif de nourriture entre l'ensemble des membres de la communauté qui primait. La superposition des noces

avec les fêtes d'automne permettait de diminuer l'effet perçu comme dangereux de l'union sexuelle, tandis que la participation des autres au banquet renvoie à la reconnaissance sociale de la relation d'affinité d'un côté, et à renouer des liens sociaux de l'autre côté⁵⁴.

1.2. Le rythme de la vie sociale, le rythme de la vie productive

L'existence de saisons spécifiques à l'organisation des activités matrimoniales se couple parfaitement avec le rythme agricole. Le choix du conjoint et les fiançailles étaient réalisés vers le début du printemps lors des fêtes printanières, marquant le début des travaux des champs, tandis que les noces étaient célébrées lors des fêtes, signifiant la fin des travaux des champs⁵⁵. En effet, « la vie rythmée qu'ils menaient les fournissait aux paysans chinois à deux moments de l'année : c'était aux temps où finissaient et où commençaient les travaux d'intérieur ou les travaux des champs, aux temps où hommes et femmes, dont l'activité se relayait, changeaient de genre de vie, au début du printemps et à la fin de l'automne » (*Ibid.*, p. 26-27).

Néanmoins, notons que dans la pratique de la Chine ancienne, les saisons matrimoniales qui suivaient le calendrier agricole ne se distinguent pas précisément, car « le temps des travaux peut se prolonger plus loin que le neuvième mois et les fêtes des accordailles se poursuivre un peu tard dans le printemps » (Marcel GRANET 1990 [1953], p. 88). Ce qui est important ici pour notre compréhension des pratiques matrimoniales en Chine ancienne, c'est la logique de planification des activités sociales à partir du rythme agricole. Le fait que les activités liées à l'alimentation contribuent fortement à rythmer la

⁵⁴ Concernant l'organisation du banquet et la manifestation des enjeux sociaux lors de cet événement, voir chapitre 6.

⁵⁵ CHOW Tse-Tsung a démontré l'harmonie et la correspondance rituelle entre la saisonnalité des activités matrimoniales et le rythme agricole dans la Chine ancienne : « quand l'agriculture s'est développé en Chine, afin de ne pas heurter la période des travaux des champs, les paysans plaçaient leur mariage souvent après la fin de l'automne, avant le début du printemps » (1986, p. 38).

vie sociale n'est pas une caractéristique propre à la Chine ni une caractéristique spécifique de l'époque dite traditionnelle (Maurice AYMARD et al. 1993 1993a, p. 6)⁵⁶.

Quant à la Chine ancienne, dans ses études portant sur le célèbre traité d'agriculture intitulé *Techniques essentielles pour le peuple* (*qimin yashu* 齐民要术, compilé au milieu du VI^e siècle), Françoise SABBAN a indiqué la place fondamentale de l'agriculture dans la société chinoise ancienne : « dans la pensée sociale et économique des philosophes chinois de l'Antiquité, (...) l'agriculture [était] le fondement de la société, activité de 'base' *ben* 本 qu'il faut toujours chercher à renforcer par rapport au commerce ou à l'artisanat, considéré comme 'secondaire' *mo* 末 » (1993, p. 88), ce qui explique ainsi le rôle régulateur du rythme agricole dans l'organisation de la vie sociale.

1.3. Pour une harmonie parfaite : temporalités et ordre cosmologique

Dans toutes les sociétés agraires, le rythme agricole devait s'adapter aux contraintes de la météo et aux conditions naturelles, et ce, tout le long de l'année (*Ibid.*, p. 87). Les rythmes de vie et les actions agricoles qui sont soumises aux contraintes climatiques et à la nature sont plus largement « soutenues par une représentation du temps qui transcende la simple soumission à la course cyclique des saisons et trouve son origine dans les conceptions cosmographiques de son époque » (*Ibid.*, p. 89). Dans le cas de la société chinoise, cela correspond au dualisme philosophique de *yin/yang* (*Ibid.*, p. 88). Michel CARTIER a dressé un tableau pour établir et démontrer la correspondance entre les saisons et la configuration particulière des deux grands principes de *yin* et de *yang* (Tableau 6).

⁵⁶ Voir également les autres chapitres de l'ouvrage collectif *Le temps de manger* (Maurice AYMARD et al. 1993b), et notamment ce que démontre Stephen MENNELL sur la société japonaise : « les rythmes sociaux à cycle court en relation avec l'alimentation sont encore très présents à notre époque » (1993, p. 49) ; ou encore l'étude de Mary J. WEISMANTTEL concernant les habitants d'une commune des Andes équatoriennes : « À Zumbagua, zone agricole, le temps est mis en forme par la croissance des produits destinés à la nourriture. Au quotidien, le travail s'organise autour des besoins des cultures et des animaux ; sur une échelle plus large, le calendrier annuel est mis en forme par le cycle agraire » (1993, p. 164).

Tableau 6 - La correspondance entre les saisons et le dualisme de *yin/yang*

Saison	Mois lunaire	<i>Yin</i>	<i>Yang</i>
Printemps	1 ^{er} – 3 ^{ème}	Dominant décroissant	Dominé croissant
Été	4 ^{ème} – 6 ^{ème}	Dominé décroissant	Dominant croissant
Automne	7 ^{ème} – 9 ^{ème}	Dominé croissant	Dominant décroissant
Hiver	10 ^{ème} – 12 ^{ème}	Dominant croissant	Dominé décroissant

Source : Michel CARTIER 1984, p. 287.

Cependant, le tableau ci-dessus présente quelques imprécisions relatives à la concordance entre le déroulement du temps et le mouvement *yin/yang*, car les quatre moments critiques du mouvement *yin/yang* ne se situent pas au début de chaque saison, mais au milieu de chaque saison, soit à l'équinoxe, soit au solstice. En effet, selon le « calendrier agricole » *nongli* 农历 chinois qui se caractérise par les 24 « périodes solaires de 15 jours » ou « souffles solaires » *jieqi* 节气⁵⁷, une année lunaire est répartie en quatre temps - printemps, été, automne, hiver -, dont chacun contient deux « périodes solaires de 15 jours ». Une « période solaire de 15 jours » marque le début d'une saison, tandis que l'autre marque le milieu d'une saison. Nous retrouvons ainsi les huit « périodes solaires de 15 jours » suivants⁵⁸ : « début du printemps » *lichun* 立春, « équinoxe de printemps » *chunfen* 春分, « début de l'été » *lixia* 立夏, « solstice d'été » *xiazhi* 夏至, « début de l'automne » *liqiu* 立秋, « équinoxe d'automne » *qiufen* 秋分, « début de l'hiver » *lidong* 立冬, « solstice d'hiver » *dongzhi* 冬至. Le tableau de Michel CARTIER pourrait prendre la forme suivante (Tableau 7).

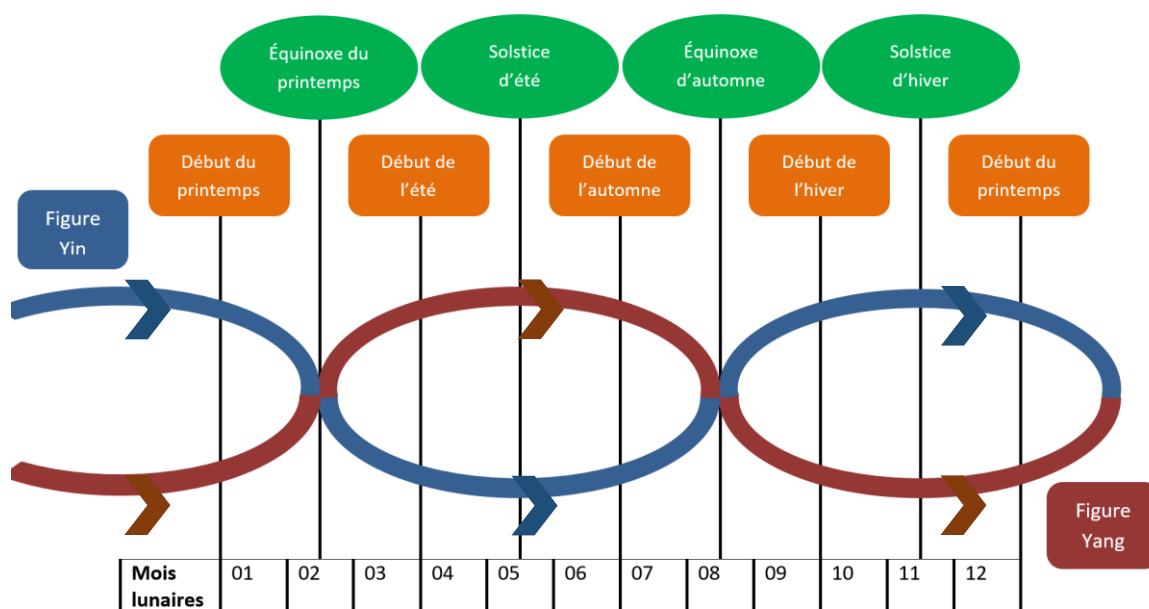
⁵⁷ Pour plus de détails sur les 24 « périodes solaires de 15 jours », voir *Instructions mensuelles et soixante-douze temps* (*yueling qishierhou jijie* 月令七十二候集解).

⁵⁸ Par ailleurs, les huit « périodes solaires de 15 jours » sont appelés par les Chinois comme « les huit *jieqi* des travaux agricoles » *nonggen bajie* 农耕八节. L'idée de l'harmonie entre le temps naturel et le temps agricole est encore une fois démontrée.

Tableau 7 - Les saisons, les «périodes solaires de 15 jours » et le mouvement *yin/yang*

Quatre « périodes solaires de 15 jours » critiques	<i>Yin</i>	<i>Yang</i>
Equinoxe de printemps	Dominant décroissant	Dominé croissant
Solstice d'été	Dominé décroissant	Dominant croissant
Equinoxe d'automne	Dominé croissant	Dominant décroissant
Solstice d'hiver	Dominant croissant	Dominé décroissant

Pour une meilleure lisibilité et une meilleure compréhension, on pourrait transposer ce tableau sous forme graphique suivante (figure 13).



Les deux moments de croisement de *yin* et de *yang* dans une année, soit l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne (figure 13), sont à la fois les moments de fêtes agricoles qui séparent la saison champêtre de la saison morte ⁵⁹ et les moments idéaux pour la mise en place des activités matrimoniales qui sont l'exemple parfait de l'union de *yin* (femme) et de *yang* (homme)⁶⁰.

2. QUAND SE MARIE-T-ON AU VILLAGE DE ZHANG ?

Jusqu'ici a été présentée la conjonction des différents facteurs impactant sur la saisonnalité des activités matrimoniales en Chine ancienne, c'est-à-dire la synchronisation du rythme agricole avec les activités matrimoniales du fait de la place fondamentale de l'agriculture dans la société chinoise ancienne ; et la mise en place d'une séparation entre les fiançailles et les noces afin de respecter les règles de la séparation des sexes et de la superposition entre les rites matrimoniaux et les fêtes ayant pour but de valider publiquement l'union matrimoniale et d'entretenir le lien social. Force est de constater que tous ces facteurs s'inscrivaient en fin de compte dans la volonté de l'harmonie de la vie humaine et de l'ordre cosmologique.

Plusieurs phénomènes et mutations notables font évoluer les coutumes de la Chine ancienne et remettre en question fortement les modèles d'organisations sociales autrefois calqués sur les rythmes agricoles. Parmi eux, j'en retiendrais trois qui m'apparaissent pertinents pour l'analyse. Premièrement, l'agriculture en tant que fondement de la société est mise à mal, de par l'abandon progressif des activités agricoles pour les activités non agricoles. Deuxièmement, la séparation des sexes dans la vie familiale et sociale n'est plus systématiquement appliquée comme c'était le cas en Chine ancienne. Troisièmement,

⁵⁹ D'après Michel CARTIER, « l'agriculture peut ainsi apparaître comme une activité correspondant en gros à la période du *yang* croissant. Il est significatif que les récoltes soient terminées relativement tôt et que le seul travail spécifiquement automnal soit la préparation des semailles d'hiver. (...) Passé le neuvième mois, c'est-à-dire au moment où le *yin* redevient dominant, la terre cesse d'être un objet d'appropriation individuelle, elle retourne pour ainsi dire à la nature sauvage » (1984, p. 287-288).

⁶⁰ Les commentateurs confucéens des livres classiques ont également mobilisé ce dualisme de *yin* et de *yang* pour expliquer les caractères saisonniers du mariage : « les filles (qui sont *yin*), émues par le printemps (qui est *yang*), songent alors aux garçons (qui, eux aussi, sont *yang*) ; inversement, à l'autonome (*yin*), les garçons (*yang*) subissent l'attrait des filles (*yin*) » (Marcel GRANET 1982, p. 133).

les fêtes agricoles, comme moment idéal de célébration des activités matrimoniales dans la Chine ancienne, n'existent plus dans la société actuelle, du moins, elles ne se manifestent plus de la même manière, ni ne prennent la même forme. Dans la partie suivante, je mettrai en lumière la nouvelle temporalité des activités matrimoniales en Chine rurale contemporaine, en tenant compte à la fois des transformations socio-historiques mentionnées précédemment, et les stratégies mises en place par les individus face à ces changements.

2.1. Nouvelle temporalité des activités matrimoniales

Dans la Chine ancienne, les activités matrimoniales étaient découpées en deux étapes dont chacune faisait référence à un moment précis : le choix du conjoint et les fiançailles étaient réalisés au début du printemps tandis que la cérémonie des noces était organisée durant la saison morte soit à la fin de l'automne ou à la période hivernale. Actuellement au village de Zhang, je constate une contraction de l'ensemble des activités matrimoniales (choix du conjoint, fiançailles, noces) durant une seule période, celle qui correspond à la fin de l'hiver et au début du printemps.

2.1.1. La dilution de la saisonnalité du choix du conjoint et des fiançailles : vers une autonomie des pratiques rituelles

Avant de discuter avec les villageois sur la question du calendrier matrimonial, j'avais consulté le volume *Coutumes locales (minsu juan 民俗卷)* des *annales du district (xianzhi 县志)* dans sa dernière édition publiée en 2005. Un seul paragraphe est consacré à la saison des activités des entremetteurs :

« Dans les pratiques, nous avons un dicton concernant la saison des activités des entremetteurs : ‘ les entremetteurs ne peuvent pas intervenir au 6^{ème} mois lunaire ni au 12^{ème} mois lunaire’⁶¹. Certains l'expliquent par le fait que le déplacement des entremetteurs est difficile à effectuer à cause du mauvais temps : il fait trop chaud au 6^{ème} mois lunaire et trop froid au

⁶¹ En chinois : *liu (yue) la yue bu shuomei* 六（月）腊月不说媒.

12^{ème} mois lunaire. Une deuxième explication est que le 6^{ème} mois lunaire signifie la ‘moitié’ de l’année, et le mot ‘moitié’ *ban* 半 porte malheur étant donné que l’objectif du mariage est d’unir ‘deux personnes’ *shuang* 双 et former une ‘entité’ *quan* 全. Le 12^{ème} mois lunaire est la ‘fin’ de l’année, donc le mot ‘fin’ devrait être également évité dans les activités matrimoniales. » (WANG Fanbin 2005, p. 110)

Même si dans cette description, la saison favorable au choix du conjoint n’est pas spécifiée, nous pouvons tout de même supposer que le printemps et/ou l’automne sont, du moins par défaut, des périodes éventuellement favorables aux activités matrimoniales dans cette région, étant donné que le 6^{ème} mois lunaire (une partie de l’été) et le 12^{ème} mois lunaire (une partie de l’hiver) sont clairement contre-indiqués pour les activités d’entremetteurs, que ce soit en raison des conditions climatiques ou des symboliques de « moitié » et de « fin » que supposent ces deux mois de l’année.

Pendant mes séjours sur le terrain, j’ai mobilisé ce dicton local – « les entremetteurs ne peuvent pas intervenir au 6^{ème} mois lunaire ni au 12^{ème} mois lunaire » - dans les discussions avec plusieurs villageois âgés pour leur demander leur avis et ce qu’ils en comprenaient. Ce qui est intéressant, c’est qu’ils ont porté unanimement une vision critique de ce propos. L’un d’entre eux a affirmé :

« C’est ce que les gens disaient autrefois. Il ne faut plus croire ce genre de vieille coutume aujourd’hui ! Par exemple, ‘4’ est-il un chiffre qui apporte le bonheur ? Je te dis que ça dépend ! Quand tu dis ‘je te souhaite d’avoir la fortune toutes les quatre saisons’, le mot ‘4’ qui signifie l’ensemble de l’année est donc un bon chiffre. Mais il y a des gens qui peuvent dire que la prononciation du ‘4’ est la même que ‘mourir’ *si* 死 ... Un autre exemple, le chiffre ‘8’ est souvent considéré comme un bon chiffre parce qu’il a une prononciation similaire du caractère ‘enrichir’ *fa* 发, mais certaines personnes ont dit qu’il ne fallait pas acheter un appartement situé au huitième étage. Tu sais pourquoi ? Parce que selon une locution proverbiale chinoise ‘le sept monte, le huit chute’ *qishang baxia* 七上八下, si tu habites au huitième étage, cela signifie que ta situation familiale et économique va chuter un jour. (...) Je trouve qu’on donne trop de sens aux chiffres, et le sens peut varier de l’un à l’autre en fonction des besoins ... Donc il ne faut pas croire à ce genre de superstition ». (Août 2013)

Le vieux villageois a clairement dénié publiquement les règles des anciennes coutumes locales ainsi que leurs significations concernant la saison du choix du conjoint. En effet, les villageois se soucient peu de la saison du choix du conjoint et des fiançailles, qui ne s'inscrit plus à un moment précis de l'année, ces activités peuvent s'élaborer à n'importe quel moment de l'année. La latitude qu'obtiennent les villageois de Zhang concernant la saisonnalité du choix du conjoint revêt l'autonomisation du processus du choix du conjoint ainsi que l'atténuation de la règle de séparation des sexes dans la société chinoise contemporaine. La fin du principe de la non-mixité sexuelle dans l'éducation et au travail ouvrier facilite et rend possible les rencontres et les contacts entre les deux sexes.

Néanmoins, les jeunes qui sont parvenus à trouver leur conjoint(e) par leurs propres capacités et ressources, comme je l'ai détaillé dans le chapitre 1, constituent une faible proportion parmi les jeunes observés dans le village. La majorité des villageois dépendent fortement des réseaux de sociabilité préexistants, celui des parents et du village, pour trouver un conjoint, et ce, pendant la période du nouvel an chinois, moment où se réunit la grande majorité des personnes du village.

De nombreux jeunes villageois vont en ville pour gagner leur vie en tant qu'ouvriers et ne retournent au village que pendant la période des fêtes du nouvel an chinois. Une fois les fêtes passées, les jeunes quittent le village à nouveau et se dispersent aux quatre coins de la Chine. Il faudra attendre la même époque de l'année suivante pour rassembler les membres du village absents lors le reste de l'année. Un entremetteur que j'ai rencontré à l'hiver 2014 m'a fait part de son inquiétude : « Aujourd'hui, il faut se dépêcher pour s'entremettre pour quelqu'un pendant la période du nouvel an. Sinon, après les fêtes, les jeunes partent tous, il n'y a plus de jeunes au village, comment peut-on jouer le rôle d'entremetteur ? ! ». Même si la saison du choix du conjoint n'a pas d'importance aux yeux des villageois de Zhang, dans la réalité, la majorité des activités d'entremetteur dans l'optique de fiançailles ont tout de même lieu pendant la période transitoire de l'hiver au printemps, car c'est le seul temps fort social de la communauté qui leur permette de réaliser leurs missions. Quant à la saison des noces, les villageois déclarent clairement

leur envie de célébrer cet événement joyeux aux alentours des fêtes du nouvel an chinois, donc au même moment.

2.1.2. Le cas de Pengfei

Jeune villageois né en 1992, Pengfei s'est marié le 19^{ème} jour du 11^{ème} mois lunaire de l'année 2014 (le 09/01/2015 selon le calendrier grégorien). La trajectoire de vie de Pengfei jusqu'au moment de ses noces est un cas typique de la trajectoire des jeunes villageois de Zhang⁶². Nous nous intéresserons ici en particulier aux moments importants de sa vie personnelle, de la fin de sa scolarisation jusqu'au moment des noces. Les données exposées qui vont suivre sont issues de deux entretiens réalisés en deux temps distincts et particuliers : l'un le lendemain de ses fiançailles, l'autre un mois après ses noces.

En juillet 2011, à peine un mois après le « concours national d'entrée d'éducation supérieure » *gaokao* 高考, Pengfei a quitté le village pour rejoindre son cousin qui est ouvrier dans une usine de traitement de jade.

« En juin 2011, j'ai passé le *gaokao* et je savais très bien que ça ne passerait pas. Je n'étais vraiment pas doué pour les études, et ce qui était encore plus difficile pour moi, c'était que je n'avais vraiment aucune motivation pour les cours. Les études, ce n'était pas du tout fait pour moi (rires). Après avoir passé le *gaokao*, je m'ennuyais énormément. De toute façon, je ne pouvais pas entrer à l'université avec mon niveau, je me disais que c'était mieux de partir [du village] le plus vite possible pour apprendre un métier. [...] mon cousin travaillait à ce moment-là dans une usine de traitement de jade. Comme il m'avait proposé de travailler dans la même usine, j'ai décidé de partir du village pour le rejoindre à Jinhua⁶³ ». (Février 2014)

Pengfei a ainsi débuté son parcours de travailleur migrant. De 2011 à 2015, il n'est retourné qu'une fois par an au village de Zhang pour fêter le nouvel an chinois avec sa

⁶² J'ai présenté sommairement son expérience du choix du conjoint dans le chapitre 1, section 3.1.

⁶³ La ville de Jinhua se situe dans la province du Jiangsu. La distance qui sépare Jinhua du village de Zhang est d'environ mille kilomètres.

famille. La durée du congé de fin d'année est variable, en fonction des besoins de l'entreprise et de ce que désire Pengfei.

« Je rentre seulement une fois par an, donc j'essaie de rester un peu plus longtemps chaque fois ... un peu plus d'un mois par exemple. Normalement, vers la fin de l'année et au début de l'année [lunaire], nous n'avons pas beaucoup de travail à faire, du coup c'est plutôt facile de demander un congé [sans soldes]. De toute façon, le patron ne me paye pas quand je ne suis pas à l'usine, donc il ne perd rien en soi. Parfois ça l'arrange que nous [les ouvriers] partons plus tôt, s'il n'y a pas beaucoup de travail. C'est plus rentable pour lui, il n'a pas besoin de nous loger ni de nous nourrir. Comme cette fois pour mon mariage, je suis parti au début du 11^{ème} mois lunaire [de 2014]. J'avais demandé à mon patron si c'était possible de partir plus tôt que d'habitude, il avait dit oui sans hésiter. Finalement nous sommes plus libres que ceux qui travaillent dans les entreprises [sous-entendant les salariés ayant un emploi stable], ils ne peuvent pas partir quand ils veulent, mais nous oui (rires). Nous pouvons rester à la maison un mois au moment du nouvel an chinois, mais les gens des bureaux ne peuvent pas prendre un congé de plus de 7 jours⁶⁴, c'est bien ça ? (rires) » (Février 2015)

En 2013, Pengfei avait 20 ans, et le mariage était un sujet de préoccupation à la fois pour le jeune homme, sa famille, mais aussi pour le village. Après son retour annuel au village, vers le milieu du 12^{ème} mois lunaire, ses parents et les proches de la famille ont très vite entrepris l'organisation de rencontres avec des femmes célibataires qui souhaitaient se marier. Cependant, malgré le désir du jeune homme de rencontrer plusieurs des femmes disponibles, aucune d'entre elles n'a accepté de le rencontrer physiquement. Pengfei estimait que l'échec de ses rencontres était dû à sa condition familiale peu aisée et à l'état de la construction de la nouvelle maison familiale qui était au stade de chantier. Il fallut attendre le début de l'année 2014, pour que son premier rendez-vous avec une épouse potentielle se réalise, et ce, avec l'aide de la tante paternelle qui joua le rôle d'entremetteuse. Ce rendez-vous s'est avéré concluant, puisque dix jours après leur première rencontre, ils se sont fiancés.

⁶⁴ La période des jours fériés officiels pour le nouvel an chinois est de sept jours.

Pengfei : nous nous sommes rencontrés le 10^{ème} jour du 1^{er} mois lunaire. C'était chez ma tante paternelle. On s'est fréquenté quelques jours après, tout s'est bien passé, on était donc prêt à se fiancer.

Moi : Ah oui, vous avez été efficaces ... ça n'a pas duré longtemps entre la première rencontre et les fiançailles ...

Pengfei : oui, une dizaine des jours.

Moi : comment ça s'est fait que vous vous êtes fiancés si vite ?

Pengfei : bah, tout le monde était pressé ! (rires) Mes parents voulaient que ce soit décidé le plus tôt possible car « plus la nuit est longue, plus on fait de rêves » *yechangmengduo* 夜长梦多⁶⁵. Et moi aussi j'étais pressé de repartir au travail. En fait, au début nous [lui et ses parents] voulions proposer le 16^{ème} jour du 1^{er} mois pour les fiançailles, mais sa famille [de sa fiancée] estimait que c'était beaucoup trop tôt. Comme on s'était rencontré que quelques jours auparavant ... La seule chose à laquelle je pensais à ce moment c'était de rentrer vite en ville pour travailler. Mais ils [la famille de la fiancée] ont dit, « tu peux partir un peu plus tard non ? Vers la fin du mois lunaire, par exemple, ce n'est pas si pressé que ça, hein ? » Du coup, nous [lui et ses parents] ne pouvions pas trop insister. Après tout ils avaient raison aussi pour le travail (rire). Puis quelques jours après, on a reproposé une date, le 20^{ème} jour du 1^{er} mois. Cette fois ils ont accepté. Là, maintenant, comme on est fiancé, je pensais partir à la ville de Jinhua avant la fin du mois lunaire.

Moi : Vu que tu vas partir bientôt, quand pensez-vous vous marier ?

Pengfei : nous en avons déjà discuté avec sa famille. L'idée est de célébrer le mariage vers la fin de l'année, soit au 11^{ème} mois soit au 12^{ème} mois. Chaque année, ils [les parents de sa fiancée] cultivent plusieurs *mu* 亩⁶⁶ de légumes [destinées à la vente]. Cette année, ils commenceront normalement la vente des céleris vers le 2^{ème} mois lunaire, puis ils cultiveront les plants de piment... en tout cas, ils seront très occupés jusqu'au 11^{ème} mois lunaire. Et là, ils auront sûrement terminé la récolte et la vente des poireaux et des ails. (Février 2014)

Comme ce qui fut initialement prévu, les noces de Pengfei ont été célébrées le 11^{ème} mois lunaire de l'année 2014. On constate par ailleurs que les moments de chacune des étapes matrimoniales se concentrent toutes vers la fin et le début de l'année lunaire :

⁶⁵ C'est un proverbe chinois, signifiant que plus le temps passe, plus il y a de changements, de complications à craindre.

⁶⁶ Il s'agit d'une unité de mesure de surface employée en Chine. Un *mu* correspond à environ 1/15 d'hectare.

le 1^{er} mois lunaire pour le choix du conjoint et les fiançailles et le 11^{ème} mois lunaire pour les noces. Comme en Chine ancienne où la saisonnalité des activités matrimoniales était importante, les Chinois en milieu rural contemporain ne se marient pas à n'importe quel moment de l'année. Néanmoins, le processus du mariage réparti autrefois en deux saisons est concentré dorénavant en une seule saison, et plus précisément aux alentours du nouvel an chinois, soit les 11^{ème} mois, 12^{ème} mois et 1^{er} mois lunaire.

Par ailleurs, la séparation de temps entre les fiançailles et les noces est tout de même maintenue malgré la saison unique des activités matrimoniales. Nous constatons deux situations majeures de séparation dans le processus des activités matrimoniales, dont la première concerne une séparation courte allant de quelques jours à un mois aux alentours du nouvel an chinois ; tandis que la deuxième, qui est aussi la plus répandue dans les pratiques, concerne une séparation plus longue, marquée par un écart d'un an environ entre les fiançailles et les noces, comme nous l'avons vu avec le cas de Pengfei présenté précédemment. Concrètement, les jeunes se fiancent vers la fin de l'année X ou au début de l'année X+1, puis les noces ont eu lieu soit vers la fin de l'année X+1 ou au début de l'année X+2. S'ils attendent un an pour finaliser le processus matrimonial, c'est souvent parce qu'ils sont obligés de partir dès la fin des fêtes pour reprendre leur travail en ville.

Peu importe la durée des fiançailles, jamais au village de Zhang un jeune né après 1980 ne s'est marié sans passer par l'étape des fiançailles. Le choix d'une telle organisation n'est pas dû à la séparation des sexes qui était de vigueur dans la Chine ancienne, car les jeunes fiancés ne sont en aucun cas interdits de se rencontrer pendant la période des fiançailles, voire les contacts sont encouragés dans la mesure que cela profite à la future union. Comme je l'ai démontré dans le chapitre 1, les rapports intimes et sexuels entre les fiancés sont socialement acceptés au village de Zhang, il n'est pas rare d'assister à des noces où la nouvelle mariée est enceinte. La séparation entre les fiançailles et les noces en Chine rurale contemporaine peut être expliquée pour deux raisons. Premièrement, un temps de préparation est souvent exigé pour permettre de réaliser au mieux les préparatifs des rites matrimoniaux et les invitations d'un maximum de convives, ce qui est important aux yeux des villageois pour la validation de l'union et

pour la construction et le maintien du lien social, nous y reviendrons dans les chapitres 5 et 6. Deuxièmement, le choix de la durée des fiançailles repose également sur le rythme de vie des villageois. Idéalement les activités matrimoniales ne doivent pas perturber les activités productives, qu'elles soient agricoles ou usinières. Je démontrerai par la suite l'existence d'un double rythme de la vie productive en milieu rural contemporain, et son impact sur l'organisation de la vie sociale et familiale des villageois.

2.1.3. Une vie productive à double rythme : la temporalité paysanne et la temporalité ouvrière/usinière

L'automne et le printemps étaient autrefois les saisons des activités matrimoniales, car ces deux saisons correspondaient aux rythmes de la vie agricole et que l'agriculture était l'activité principale des paysans chinois. Or actuellement, le statut fondamental de l'agriculture en milieu rural est remis fortement en question. De nombreux villageois, et notamment la jeune génération, ont la possibilité de trouver un travail en ville, leur permettant de moins dépendre de la terre et des activités agraires qui y sont attachées. Néanmoins, il est important de noter que dans la plupart des cas, la migration rurale-urbaine de la main d'œuvre est temporaire et que « l'on peut licencier [les travailleurs migrants] chez eux lorsqu'on n'a plus besoin d'eux » (Chloé FROISSART 2008, p. 14). Comme l'indique l'emploi du nom « ouvriers paysans » *nongmingong* 农民工 pour désigner les travailleurs migrants issus du milieu rural, ceux-ci « restent des paysans de statut quand bien même ils vivent et travaillent en ville depuis plusieurs années » (*Ibid.*).

Les travailleurs migrants font régulièrement des allers-retours entre leur village d'origine et la ville où se situe leur emploi temporaire. Ils quittent le village natal lorsque des occasions de travail se présentent en ville, puis reviennent au village lors d'événements festifs et/ou familiaux. Pendant leur séjour de travail en ville, ils organisent leur quotidien en fonction du mode de vie urbain dans lequel ils sont intégrés. Autrement dit, le repos des travailleurs prend aujourd'hui la forme d'une multitude de périodes de courtes durées étalées tout au long de l'année, comme par exemple, les week-ends et les

jours fériés. La période du nouvel an chinois est le moment le plus opportun pour retourner au village avec un congé suffisamment long pour effectuer les longs trajets d'aller et de retour et permet de profiter au maximum de leur famille tout en fêtant le nouvel an chinois avec la communauté natale.

Quant au village de Zhang, la majorité des jeunes villageois choisit de quitter le village pour travailler dans les secteurs secondaire et tertiaire en milieu urbain. Au début de l'année 2015, lors de ma visite chez le maire du village, celui-ci avait eu la gentillesse de me transmettre la liste des habitants possédant le « livret d'enregistrement de résidence » *hukou* 户口⁶⁷ de Zhang. Néanmoins, face à mes interrogations concernant les conditions de travail des jeunes générations, il s'excusait de ne pas pouvoir me donner l'ensemble des détails de chaque foyer :

« Que font les jeunes aujourd'hui et où sont-ils ? Ce sont des questions auxquelles je ne peux répondre... Comment pourrais-je connaître la vie de chaque habitant ? Ils sont très nombreux et ils bougent beaucoup (rires)... Je peux te donner des informations sur les gens de mon quartier, car je les connais bien, mais pour les autres, il faut te déplacer de quartier en quartier. Pour les villageois qui habitent tous les jours au village, tu peux leur demander, ils connaissent par cœur la situation de leurs voisins ». (Janvier 2015)

Le maire m'a décrit ensuite les trajectoires des jeunes villageois qu'il connaissait et qui sont par ailleurs majoritairement issus de son quartier. Puis, il m'a conseillé de contacter une liste d'une dizaine de personnes, qui d'après lui serait susceptible de me donner les informations dont j'avais besoin. Entre janvier et avril 2015, j'ai pu ainsi réaliser des entretiens avec ces personnes pour qu'elles me racontent les situations familiales et professionnelles des foyers alentours. Enfin, j'ai recueilli les quelques

⁶⁷ En 1958, dans une perspective de développement socialiste, l'État a mis en place le système du *hukou* dont l'un des objectifs était de limiter la migration massive du milieu rural vers le milieu urbain et de contrôler le processus d'urbanisation. À l'époque post-maoïste, « grâce à l'assouplissement du contrôle sur les paysans et leur emploi du temps, ceux-ci deviennent plus libres de leurs activités et de leurs mouvements. La décollectivatisation révèle un volume important de main-d'œuvre surnuméraire, qui trouve d'abord à s'employer dans les entreprises de bourgs et de cantons, puis dans les villes à partir de la deuxième moitié des années 1980 » (Chloé FROISSART 2008, p. 14). Les réformes du système du *hukou* ont pour but de faciliter les déplacements de la population, comme par exemple la création du « permis de résidence provisoire » *zanzhuzheng* 暂住证 pour les travailleurs migrants en 1985 (*Ibid.*). Par le biais des politiques des années 1980, la catégorie des « ouvriers paysans » *nongmingong* 农民工 fut créée.

informations manquantes à mon étude par des discussions informelles avec des villageois habitants des quartiers différents.

Cette enquête m’a permis d’établir avec plus de précisions les trajectoires des jeunes du village de Zhang. En 2014, il y a plus de 80% (134 sur 163 personnes) des jeunes hommes nés⁶⁸ entre 1980 et 1990 qui ont occupé un emploi en dehors du district de Zhenping (Tableau 8). Le temps que ces travailleurs migrants passaient au village de Zhang était très faible dans l’année et se déroulait dans la plupart des cas, à la période du nouvel an chinois. Concernant ceux qui sont restés au village (seize personnes), un individu travaillait dans le domaine agricole, dix en tant que sous-traitants dans le domaine du traitement de jade, trois d’entre eux sont handicapés et, enfin, le dernier gère un salon de thé au village.

Tableau 8 - Lieux de travail des villageois masculins nés entre 1980 et 1990 en 2014

Lieux de travail	Nombre
À l’extérieur du district de Zhenping	134
À l’intérieur du district de Zhenping et à l’extérieur de Zhang (moins de 30 km de distance avec Zhang)	13
À l’intérieur de Zhang	16
Total	163

Si les villageois nés après 1980 ne travaillent quasiment plus dans le domaine agricole, la terre cultivable à Zhang n’est pas pour autant laissée à l’abandon. Ce sont les personnes nées avant les années 1970 qui constituent, par choix ou par contrainte, l’essentiel de la main d’œuvre agricole⁶⁹. En fonction de leurs activités productives, les habitants de Zhang sont ainsi divisés en deux catégories – agricole et ou non-agricole -, dont chacune implique un rythme de vie spécifique et une organisation propre au repos

⁶⁸ Je n’ai pu avoir suffisamment d’informations relatives aux situations des femmes nées entre 1980 et 1990 au village de Zhang, car une grande partie d’entre elles sont mariées et ont déménagé chez leurs maris en raison du principe de la patri-virilocalité. Par ailleurs, une fois mariée, elles ne sont plus considérées comme un membre à part entière de Zhang et, de fait, elles ne figurent plus dans la liste officielle des habitants de Zhang détenue par le maire du village.

⁶⁹ Et plus particulièrement, ce sont majoritairement les femmes qui effectuent les travaux agricoles au village de Zhang. Pour une analyse plus détaillée, voir chapitre 6.

des laboureurs. De ce fait, en tant que seul moment de repos communément partagé par ces deux catégories de villageois, la période aux alentours des fêtes du nouvel an chinois permet de réunir le maximum des habitants de Zhang, que ce soient les villageois paysans dans le sens strict du terme ou les villageois ayant un double statut de « ouvriers paysans ».

2.2. La période du nouvel an chinois : noces, fêtes et repos

La période du nouvel an chinois comme saison favorite du mariage est mentionnée par plusieurs chercheurs travaillant sur des lieux et des époques différents en Chine. Basée sur ses propres observations au Hunan au début du 20^{ème} siècle, CHOW Tse-tsung a indiqué : « Quand j'étais encore enfant, les mariages des paysans dont j'ai été le témoin dans la province du Hunan avaient eu lieu majoritairement à la fin de l'automne, en plein hiver ou au début du printemps ; quasiment aucun mariage ne fut célébré en pleine saison » (1986, p. 38) Plus précisément, dans ses études ethnographiques en milieu rural de la province du Shandong dans les années 1980, Ellen R. JUDD a clairement restreint la saison du mariage à la période du nouvel an chinois : « le village de Zhangjiaochedao avait mis en place la politique collective des cérémonies des noces en 1986 (...) L'institution des noces collectives [fut] programmée lors de la saison favorite des noces, soit avant les fêtes du nouvel an chinois » (1994, p. 84). Deux caractéristiques importantes quant au choix de la saison du mariage sont respectivement évoquées par les deux auteurs cités précédemment : le repos des laboureurs en fonction du rythme de la vie et la superposition avec les fêtes du nouvel an chinois.

2.2.1. Des fêtes agraires aux fêtes du nouvel an chinois : l'harmonisation entre année civile et année réelle

Les fêtes du nouvel an chinois constituent une valeur importante dans la société chinoise, traditionnelle comme contemporaine, rurale comme urbaine, d'autant plus que l'origine de ces fêtes remonte aux fêtes agraires automnales de la Chine ancienne. Avec la diffusion de la morale confucéenne « les rites populaires en Chine ancienne ont dû très

rapidement passer pour des superstitions » (Marcel GRANET 1990, p. 85-86).⁷⁰ Cependant, les fêtes agricoles d'automne furent conservées, mais « connues sous leur forme officielle, à savoir la fête des Pa Tcha [*Bala*] 八腊 [8^{ème} jour du douzième mois lunaire] » (Marcel GRANET 1982, p. 180). La fête des *Bala* 八腊 est devenue plus tard la fête du nouvel an chinois, comme ce que montre Göran AJMMER dans son étude sur le nouvel an chinois : « le premier événement rituel significatif dans l'exploration des coutumes du nouvel an chinois est le festival *La* 腊. (...) Durant la dynastie des Han, la fête de *La* 腊 a été d'une grande ampleur et, semble-t-il, la cérémonie la plus importante du nouvel an chinois » (2005, p. 17).

Par ailleurs, d'un point de vue étymologique, le caractère *nian* 年 signifie la bonne récolte agricole selon la définition du dictionnaire *Explication des pictogrammes et des idéo-phonogrammes* (*shuowen jiezi* 说文解字) : « *Nian* 年 (dont une des variantes du caractère : 秊), les céréales sont mûres. (...) Une récolte correcte des céréales signifie avoir le *nian*, une année d'abondance signifie avoir le 'grand *nian*' *danian* 大年 »⁷¹. Ainsi, les fêtes de *nian* renvoient aux caractéristiques des fêtes agraires d'automne en Chine ancienne.

Les fêtes en Chine évoluent tout au long de l'histoire avec le basculement d'un calendrier à l'autre, comme on peut le voir par la promulgation ou l'abolition de telles ou telles fêtes par le pouvoir politique⁷². La Chine traditionnelle fonctionnait sous un double régime calendaire - solaire et lunaire -, les activités agricoles étaient déterminées par le calendrier solaire tandis que les événements de l'année civile tels que les fêtes étaient repérées, exprimées en termes cycle lunaires (Viviane ALLETON 1997, p. 82-83). C'est

⁷⁰ Par ailleurs, la morale confucéenne a également modifié les mœurs sexuelles libres constatées dans la Chine ancienne, d'où vient la vertu de la chasteté des femmes avant le mariage. Voir Marcel GRANET : « Comme la raison essentielle s'en trouve dans la diffusion de la morale confucéenne – ou plus exactement de la morale des hautes classes féodales – nous montrerons du même coup comment se sont modifiées les mœurs sexuelles » (1990, p. 85-86).

⁷¹ Voir le dictionnaire de *shuowenjiezi* en ligne (<http://www.zdic.net/z/19/sw/5E74.htm>).

⁷² Concernant l'évolution des calendriers dans l'histoire de la Chine, voir l'article de Viviane ALLETON *Temps de l'annonce, temps de l'action* (1997). En effet, « les réformes du calendrier étaient toujours des gestes politiques qui comportaient une dimension technique. Il y eut 8 réformes du calendrier sous les Tang (618-906), 19 sous les Song (960-1279), en tout une cinquantaine depuis l'an 104 avant notre ère » (*Ibid.*, p. 82).

pour cela « [qu'] il était important que les dates festives officielles, correspondant aux moments de socialisation, soient situées pendant les périodes où le travail de la terre était suspendu » (*Ibid.*, p. 83). Les évolutions historiques des fêtes agraires automnales aux fêtes du nouvel an chinois s'inscrivent dans cette logique de chercher à coordonner le calendrier agricole/solaire⁷³ avec le calendrier civil/lunaire⁷⁴. Les fêtes du nouvel an chinois comme leurs prédécesseurs -- les fêtes de *Bala*, marquaient symboliquement « la fin de l'année réelle, le terme du cycle de production ; puis celle de l'année civile, le terme arbitraire du cycle astronomique » (Marcel GRANET 1982, p. 180) d'un côté, et le moment critique de l'union de *yin* et de *yang* représentée par l'harmonisation de deux calendriers – lunaire et solaire –, de l'autre.

2.2.2. Le nouvel an chinois comme point de convergence : vie sociale, vie productive urbaine, vie productive rurale

Il est important de mentionner l'introduction du calendrier grégorien en Chine en 1912, nommé par les Chinois comme « calendrier solaire » *yangli* 阳历⁷⁵. Le calendrier grégorien, tout comme le calendrier agricole est avant tout un calendrier de « production » : le premier régule les diverses activités productives en milieu urbain tandis que le deuxième régule les activités agricoles rurales. Cependant, malgré son

⁷³ Le calendrier agricole est caractérisé par le système de vingt-quatre « périodes solaires de 15 jours » *jie* 节, « qui sont des termes calendériques purement solaires : équinoxes, solstices, débuts des saisons, etc. Les *jie* (dont on trouve la liste dans tous les dictionnaires) constituent le véritable calendrier agricole des Chinois » (Carole MORGAN 1980, p. 14).

⁷⁴ Connu sous le nom de « calendrier lunaire » *yinli* 阴历 dans la vie quotidienne, le système calendérique de l'année civile n'est en fait pas un calendrier lunaire à proprement parler : « les douze mois qui composent l'année sont les mois lunaires ; l'année suit néanmoins le mouvement apparent du soleil grâce à des mois intercalaires ajoutés tous les deux ou trois ans selon des règles précises » (Carole MORGAN 1980, p. 14). Le système de ce comput est établi de la manière suivante : « l'année comprend, le plus souvent, 12 lunes de 29 ou 30 jours, soit 354 jours. En vue de corriger le décalage entre l'année lunaire et l'année solaire (365 jours), on ajoute sept fois un mois intercalaire dans chaque période de 19 ans (les années de rang 1, 4, 7, 10, 12, 15 et 18), ce qui fait que certaines années comptent 13 lunes (384 jours) » (Frédéric OBRINGER 2006, p. 7).

⁷⁵ La raison d'introduire le calendrier grégorien en Chine « était non seulement d'imiter les nations occidentales, mais aussi et surtout d'éliminer les nombreuses fêtes et anniversaires des dieux qui ponctuaient le calendrier traditionnel, avec d'innombrables variations régionales et locales, et qui tous étaient l'occasion de manifestations d'effervescence populaire 'chaude et bruyante' avec son lot de 'superstitions', et ceci afin de remplacer par de nouveaux rituels civiques » (Vincent GOOSAERT et David PALMER 2012, p. 66).

impact sur l'organisation de la vie sociale contemporaine des Chinois, le calendrier grégorien laisse place tout de même aux fêtes du nouvel an chinois, puisque la majorité des usines et des entreprises ferment leurs portes pendant la période de la fin de l'année lunaire au détriment de la productivité industrielle, afin de permettre en partie que les ouvriers paysans retournent dans leur village natal pour fêter le nouvel an chinois avec la famille et les membres de la communauté.

Les fêtes du nouvel an chinois restent un moment critique du croisement de *yin* et de *yang* représenté par la convergence des trois calendriers, dont deux solaires et un lunaire. Les fêtes de fin d'année, qu'elles soient définies par le calendrier agricole/solaire et/ou par le calendrier civil/lunaire, sont conservées tout au long de l'histoire de la Chine, car les fêtes propres à la période des repos des laboureurs constituent un moment fort de la vie sociale et communautaire tout en s'inscrivant dans la volonté de respecter l'idéologie cosmologique de l'harmonisation de *yin* et de *yang*.

Pour conclure, la centralisation des activités matrimoniales en une seule saison résulte du double rythme de la vie des villageois contemporains, défini non plus uniquement par le calendrier agricole traditionnel, mais également par le calendrier grégorien moderne. Les rythmes de la vie productive désynchronisés entre les villageois purement paysans et ceux devenant « paysans ouvriers » *nongmingong* 农民工 pendant une année civile sont resynchronisés lors des fêtes lunaires du nouvel an chinois, ce qui leur permet ainsi de réaffirmer l'appartenance commune à leur village natal. L'attitude indifférente des villageois vis-à-vis de la saison des fiançailles démontre l'autonomisation du processus du choix du conjoint, mais notons que l'autonomisation en cette matière ne menace en aucun cas la valeur familiale et collective du mariage qui est exprimée et transmise par la célébration collective des noces à laquelle les villageois de Zhang attachent toujours une forte attention, j'y reviendrai dans le chapitre 5 lors de l'analyse sur les rites matrimoniaux.

3. LE CHOIX DE LA DATE DES NOCES

L'idée que les comportements des Chinois s'inscrivent dans l'harmonisation avec l'ordre cosmologique, révélée dans la détermination de(s) saison(s) des activités matrimoniales étudiée dans la partie précédente, se manifeste de manière ostentatoire dans le choix de la date des noces. Cette étape intervient sitôt après que les deux familles se soient mises d'accord sur la saison des noces.

Depuis l'Antiquité, le « choix des jours » *zeri* 择日 et l'interrogation mantique sont systématiquement mobilisés par les Chinois pour tout type d'événements importants, tant dans la vie quotidienne que rituelle. Comme le constate Michel CARTIER : « Le souci de toujours choisir pour agir un moment 'propice' qui est demeuré l'une des constantes du comportement chinois est déjà attesté au second millénaire avant notre ère avec l'apparition et le développement de techniques divinatoires dont plusieurs se sont perpétuées jusqu'à nos jours » (1984, p. 282).

Étant donné que les « techniques du choix des jours » *zeri shu* 择日术 font partie intégrante des techniques divinatoires⁷⁶, il me paraît indispensable de présenter en premier lieu la place spécifique et primordiale de la divination dans la civilisation chinoise. En effet, non seulement considérées comme les moyens permettant aux Chinois de s'inscrire dans l'ordre cosmologique, les techniques divinatoires occupent une place bien plus fondamentale car elles donnent naissance au système de la pensée chinoise, connue sous le nom de « cosmologie corrélatrice » selon le sinologue Léon VANDERMEERSCH (2013). Puis, j'aborderai plus spécifiquement le lien étroit entre l'almanach et l'organisation des activités matrimoniales dans la Chine traditionnelle en m'appuyant sur des sources historiques et des travaux ethnographiques de jésuites occidentaux aux alentours du XX^e siècle. Après cette contextualisation historique, suivra l'analyse des pratiques du choix des jours chez les villageois contemporains à partir de données sur les

⁷⁶ Les techniques du choix des jours s'inscrivent dans la tradition divinatoire de « nombres et techniques » *shushu* 数术. Selon les travaux occidentaux, elles sont classées dans la catégorie de divination « inductive » car elles n'impliquent aucune communication avec les entités surnaturelles, contrairement à la divination « intuitive » dont les méthodes représentent des efforts explicites pour communiquer avec les dieux ou d'autres entités surnaturelles (Stéphanie HOMOLA 2013, p. 11-12).

dates des noces collectées dans le portefeuille client de *Aijiujiu*, entreprise spécialisée en organisation de mariages. Cette étude des dates de noces sera une clé d'entrée pour établir des constats de la continuité de la cosmologie corrélatrice et des potentiels réajustements des pratiques divinatoires des villageois contemporains.

3.1. Le choix des jours : pratique divinatoire s'inscrivant dans la cosmologie corrélatrice

3.1.1. Le lien de filiation entre les pratiques divinatoires et la cosmologie corrélatrice

Dans son ouvrage intitulé *La pensée chinoise*, Marcel GRANET a identifié de manière éminente le « système de correspondances » aux fondements de la pensée chinoise (2012 [1934], p.124 et p.319). Lors de la réédition de *La pensée chinoise*, en préface, Léon VANDERMEERSCH résume avec clarté la signification de ce système de pensée :

« Connaître l'univers, c'est répertorier les innombrables correspondances des cycles, des structures, des formes, des nombres, par lesquelles les phénomènes s'expliquent les uns par les autres. La spéculation qui s'exerce sur ces correspondances n'en tire pas des concepts, mais des images intellectuelles que Granet appelle des emblèmes. Les emblèmes diffèrent des idées en ce qu'ils se relient les uns aux autres par des homologies et des analogies qui ne donnent pas prise au principe de contradiction. » (Léon VANDERMEERSCH 2012, p. VII)

Le système de correspondances, connu également sous le nom de « cosmologie corrélatrice »⁷⁷, est une « sorte d'anthropo-cosmologie dans laquelle les entités, les processus et les classes de phénomènes trouvés dans la nature correspondent ou vont de

⁷⁷ La cosmologie corrélatrice fut théorisée comme véritable courant intellectuel pendant les IV^e – III^e siècles av. J.-C., et s'attache à « l'École du Yin-Yang » *yinyangjia* 阴阳家, pour laquelle la dualité de *yin* et *yang* constitue les deux principes fondamentaux de l'univers et les « cinq agents » *wuxing* 五行 sont « associés à toutes les catégories de choses imaginables dans l'univers qu'il était possible de classer en cinq » (Joseph NEEDHAM 1956, p. 261). Pour plus de détails sur la cosmologie corrélatrice, voir Anne CHENG (1989, p. 37) et Benjamin I. SCHWARTZ (1985, p. 350-382). Sur le lien entre le système calendérique et la cosmologie corrélatrice en Chine, voir notamment Marc KALINOWSKI (2004, p. 88-89).

pair avec diverses entités, processus et classes de phénomènes dans le monde humain » (Benjamin I. SCHWARTZ 1985, p. 351). Dans l'écrit de l'anthropologue Philippe DESCOLA, nous retrouvons également l'idée de la cosmologie corrélatrice concernant son analyse de la société chinoise, dans laquelle il mobilise le concept de l'« analogisme » (2013, p. 287-288). Pour décrire les rapports entre les hommes et les environnements qui les entourent, Philippe DESCOLA identifie, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2013 [2005]), quatre grands types d'ontologie, qui sont « de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité » (*Ibid.* p. 176). La société chinoise est caractérisée et catégorisée par l'ontologie analogique⁷⁸, car dans la pensée chinoise, le monde est « composé d'une multitude des singularités. (...) L'analogie est le moyen de réunir ces entités fragmentées et de les rendre concevables et tolérables » (Philippe DESCOLA 2007, p. 239).

L'apparition et la formation de la cosmologie corrélatrice dans la civilisation chinoise sont étroitement liées aux pratiques divinatoires de la haute antiquité. D'après Léon VANDERMEERSCH, la place de la divination dans la civilisation chinoise est analogue à la place des croyances religieuses dans la civilisation occidentale. Ce constat est énoncé dès le début de son ouvrage : la cosmologie corrélatrice chinoise est « primitivement guidée par une forme très sophistiquée de la divination, [tandis que] en milieu gréco-latin et judéo-chrétien, une pensée [est] primitivement guidée par des croyances religieuses » (Léon VANDERMEERSCH 2013, p. 9)⁷⁹. Afin de mettre en valeur l'importance de la

⁷⁸ Notons que la cosmologie corrélatrice n'est pas spécifique à la civilisation chinoise, comme le démontre Joseph NEEDHAM (1956, p. 296). Elle peut être identifiée dans la civilisation européenne, et ce, notamment chez les philosophes de la nature du XVI^e et du début du XVII^e siècle. Par ailleurs, lorsque Philippe DESCOLA retrace l'évolution ontologique dans la civilisation européenne, il obtient le même résultat que Joseph NEEDHAM concernant l'existence de la cosmologie corrélatrice en Occident : « À partir du XVII^e siècle, l'échelle des êtres perd peu à peu sa dimension analogique pour n'être bientôt plus employée que comme métaphore familière au service de l'ontologie naturaliste, une formulation commode du principe de la continuité des physicalités probablement nécessaire au sujet connaissance pour qu'il puisse affirmer sans doute ni remords l'absolue singularité de son esprit » (2013 [2005], p. 285).

⁷⁹ La démonstration qu'offre Léon VANDERMEERSCH pour expliquer le lien de filiation entre les pratiques divinatoires et la pensée chinoise s'appuie notamment sur une étude de l'origine de l'écriture chinoise : « L'invention de l'idéographie s'inscrit dans le cours de cette évolution comme le fruit de la remarquable sophistication de la scapulomancie chinoise, devenant à son tour outil de spéculation grâce auquel la divination se métamorphose en métacosmologie dont le *Yijing* représente le socle théorique » (2013, p. 17-18).

divination dans la culture chinoise, l'auteur a mobilisé le terme de « manticologie »⁸⁰, pour « bien marquer le parallélisme avec la théologie » dans la culture occidentale (*Ibid.*, p. 11).

Si nous remontons à l'origine pour démontrer la connexion entre la manticologie et la cosmologie corrélative, c'est parce que les techniques divinatoires trouvent leur place dans l'organisation de la vie sociale en Chine contemporaine et que la divination sert souvent comme outil permettant aux Chinois de « savoir ce qu'il convient de faire dans telle conjonction temporaire d'influx et de forces cosmiques » (Jacques GERNET 1974, p. 67), et ainsi d'ajuster leurs comportements pour accomplir une harmonie avec la cosmologie. Tel est cas de la perpétuation des techniques du choix des jours, que nous allons étudier par la suite.

3.1.2. Les évolutions historiques des almanachs chinois

Dans ses études sur l'hémérologie dans la dynastie des Tang (618-907), Marc KALINOWSKI signale que cette « science de la détermination des périodes fastes ou néfastes de l'année est commune à toutes les civilisations » (2003, p. 213). Dans les langues chinoises, nous retrouvons plusieurs expressions concernant le choix d'un moment ou d'un jour propice, pouvant être distinguées en deux catégories. La première renvoie avant tout à l'aspect « technique » ou « scientifique » comme par exemple : « techniques du choix des moments propices » *zeijishu* 择吉术, « technique du choix des jours » *zerishu* 择日术 ; tandis que la deuxième concerne davantage la dimension « pratique » de ces techniques, ainsi plus employée par le peuple dans la vie quotidienne, comme par exemple : « consulter quelqu'un ou quelque chose pour choisir un jour » *kan rizi* 看日子 ; « consulter quelqu'un ou quelque chose pour choisir un moment/une heure »

⁸⁰ Il s'agit d'un néologisme, « fabriqué sur la racine grecque *mantikos* (divinatoire), à l'instar de chiromancie, oniromancie, géomancie, etc. » (Léon VANDERMEERSCH 2013, p. 11). La manticologie chinoise se définit par la « rationalité divinatoire réduisant l'infinité des aléas des conjonctures du monde phénomène à l'intelligibilité de quelques figures formalisées se prêtant à une sorte de calcul » (*Ibid.*, p. 37).

kan shichen 看时辰. Dans la présente thèse, j'emploie le terme « hémérologie » pour désigner l'ensemble des pratiques et des techniques du « choix » *xuanze* 选择.

En Chine, le document principal à consulter lors de ces pratiques est *tongshu* 通书, connu également sous le nom de « calendrier jaune » *huangli* 黄历 ou « calendrier royal » *huangli* 皇历. Le *tongshu* est un almanach qui « combine en un seul document le calendrier de l'année en cours et la présentation de méthodes hémérologiques et divinatoires » (Alain ARRAULT 2003, p. 86-87)⁸¹. Dans la Chine impériale, lorsqu'il s'agissait de déterminer une date propice pour un événement rituel, l'almanach était quasi-systématiquement consulté, que ce soit par la famille en question ou par un devin professionnel. La pratique de l'almanach est montrée dans l'historiographie et aussi dans des œuvres littéraires, telles que le fameux roman *Le rêve dans le pavillon rouge* (*hong lou meng* 红楼梦)⁸².

Reconnue tout au long du régime impérial, la place des almanachs traditionnels et des techniques divinatoires dans la société chinoise a pris un tournant au début du 20^{ème} siècle et fut davantage remise en cause tout au long du 20^{ème} siècle, que ce soit sous la

⁸¹ L'origine de l'almanach chinois peut remonter au III^{ème} siècle av. J.-C. -. En effet, dans les « Ecrits des jours » *rishu* 日书- l'un des premiers traités hémérologiques daté du III^{ème} siècle av. J.-C. -, nous retrouvons déjà des pronostics sur des événements rituels ainsi que sur des événements politiques et étatiques tels que les expéditions militaires et les avènements des empereurs (Marc KALINOWSKI 2003, p. 29). Il faut attendre à la dynastie des Tang qu'avec la maturation des techniques d'impression xylographique, le gouvernement commença à promulguer et à imprimer des calendriers sous le nom de « calendriers annotés » *juzhuli* 具注历 (HUANG Yi-long 黄一农 1996, p. 161), caractérisés par la conjonction des « calendriers » *lishu* 历书 et des traités d'hémérologie. Cette technique d'impression « a considérablement stimulé l'utilisation du calendrier ainsi que son développement sous la forme d'almanach » (Martin PALMER 1986, p. 18). Pour plus de détails sur l'origine et l'évolution de l'almanach en Chine, voir notamment l'étude de l'historien chinois LI Ling 李零 (2001, p. 43-47). Sur les calendriers et les traités hémérologiques dans la dynastie des Tang, voir notamment les études de Alain ARRAULT (2003; 2012) et de Marc KALINOWSKI (2003, p. 247).

⁸² Par exemple, le discours de la grand-mère du héros du roman, JIA Baoyu, concernant la planification des noces de ce dernier : « nous nous bornerons à choisir, dans l'almanach de cette année, pour l'échange des présents rituels exactement proportionnés au rang et à la condition des deux familles, le plus proche des jours propices aux entreprises de toute sorte, et, du même coup, le plus proche des jours propices aux unions conjugales. (...) Selon l'usage de nos terroirs du midi, les deux époux s'acquitteront des prosternations rituelles devant les tablettes des Ancêtres, et s'assiéront côte à côte sur le bord de la couche nuptiale, derrière les deux pans de devant, fermés, des courtines, sur lesquelles seront projetées par les vieilles mamas, commères et soubrettes, les sapèques et menues babioles de bonne annonce traditionnelle. Cela ne pourrait-il pas être tenu pour la célébration rituelle d'un mariage ? » (CAO Xueqin 1981, p. 942). La consultation d'un almanach pour choisir la date des noces est mentionnée à plusieurs reprises dans ce roman classique, voir également p.76 et p.113.

République de Chine (1912-1949) ou pendant la période maoïste entre 1949 et 1976⁸³. À l'époque post-maoïste, nous constatons un relâchement relatif de l'État concernant les pratiques divinatoires, et notamment à partir des années 2000, « dans le sillage des renouveaux religieux, culturels et confucéens, les pratiques de divination connaissent un essor remarquable » (Stéphanie HOMOLA 2013, p. 18).

3.1.3. La perpétuation des pratiques divinatoires depuis l'époque maoïste

Si les almanachs traditionnels furent davantage réprimés, quels que soient les régimes politiques du 20^{ème} siècle, ils furent toutefois « largement utilisés, quoique sans la caution gouvernementale » (Carole MORGAN 1980, p. 14). Les travaux des jésuites européens sur les coutumes locales vers la fin du 19^{ème} siècle et la première moitié du 20^{ème} siècle dans diverses régions de la Chine, nous permettent également de confirmer le rôle important de l'almanach dans l'organisation de la vie sociale. Dans ses dix-huit tomes intitulées *Recherches sur les superstitions en Chine* (dont la première publication date des années 1910), Henri DORÉ (1859-1931) avait énoncé à plusieurs reprises l'importance du « choix des jours » *zeri* et de l'almanach :

« Au commencement d'une nouvelle année, chaque famille se munit d'un calendrier (*huangli* 皇历), sur lequel chacun des jours de l'année a sa note caractéristique. C'est comme le 'Manuel quotidien' de tout chinois. On le consulte pour savoir quel jour il faut appeler le tailleur, quel jour sera favorable pour entreprendre un voyage, quel jour on devra prendre un bain ou éviter d'appeler le perruquier. (...) D'après eux, les jours se divisent en favorables et en nuisibles ; le bonheur ou le malheur d'un homme, l'échec

⁸³ Concernant les tensions entre les pratiques populaires et les politiques portant sur le calendrier et l'almanach tout au long du 20^{ème} siècle, voir notamment l'étude de Richard Joseph SMITH (1992). En effet, la nouvelle République de 1912 tentait d'introduire un calendrier dépourvu de jours fastes et néfastes (*Ibid.*, p. 41). Quant à l'époque maoïste, et notamment pendant la période de la Révolution Culturelle (1966-1976), la campagne politique contre les « superstitions » *mixin* 迷信 a « assailli les croyances traditionnelles » (*Ibid.*, p. 55). Martin PALMER indique également « qu'au cours des années 1930 et 1940, l'influence de l'almanach ainsi que sa production déclinèrent rapidement. La guerre, le communisme, l'éducation à la chrétienté, le républicanisme, la science et la montée du rationalisme jettent de lourdes ténèbres sur l'almanach » (1986, p. 25).

ou la réussite d'une entreprise dépendent totalement du bon ou du mauvais choix des jours. » (Henri DORÉ 1995, vol. 3, p. 250)

Quant aux activités matrimoniales, l'auteur avait mentionné que les Chinois consultaient l'almanach notamment pour choisir soigneusement deux dates propices pour les fiançailles et pour les noces⁸⁴. À ce sujet, le jésuite belge Paul SERRUYS (1912-1999) a réalisé une étude sur les cérémonies du mariage dans la province du Shanxi dans les années 1940, faisant écho à l'étude de Henri DORÉ. L'établissement du contrat officiel des fiançailles était une affaire importante, note Paul SERRUYS, « on doit nécessairement consulter le calendrier » (1944, p. 88). Une fois que le contrat des fiançailles était signé, la famille du garçon allait « trouver un *yinyang xiansheng* 阴阳先生 [devin professionnel] qui pourra déterminer un jour prospère, et lui décrira en même temps toutes les dispositions propices à prendre, et toutes les influences néfastes à éviter [pour les noces] » (*Ibid.*, p. 95). Plus loin, l'auteur écrit : « le diseur de bonne aventure indique la date du mariage. La procédure est loin d'être simple, mais se fait toujours d'après des règles immuables » (*Ibid.*, p. 98).

Sans entrer dans le détail des méthodes divinatoires et hémérologiques, ni sur les différentes éditions (officielles ou populaires) des almanachs suivant les lieux et les époques, il suffit de noter que le choix des dates avec l'aide de l'almanach était une affaire sérieuse aux yeux des Chinois qui vivaient dans la première moitié du XX^e siècle où, rappelons-nous, les pratiques divinatoires furent néanmoins condamnées par l'autorité politique. Nous avons peu de données ethnographiques portant sur les pratiques du choix des jours pendant la période maoïste en raison de l'inaccessibilité des anthropologues au terrain continental⁸⁵. Néanmoins, malgré des mouvements politiques visant à discréditer les « superstitions » pendant l'époque maoïste, « la cosmologie héritée est loin d'être morte dans l'esprit de nombreux Chinois. [Car à l'époque post-maoïste] les diseurs de bonne aventure pouvaient être trouvés dans toute la Chine, non seulement dans les campagnes, mais aussi dans les grandes villes » (Richard Joseph SMITH 1992, p. 62).

⁸⁴ Voir Henri DORÉ 1995 [1919], vol. 1, p. 30 et 32.

⁸⁵ Concernant la condition d'enquête ethnographique à l'époque maoïste, voir Brigitte BAPTANDIER (2001, p. 21-22).

3.2. Les pratiques de l'hémérologie dans les noces contemporaines

Dans le cadre de notre étude, nous pouvons identifier deux manières qu'adoptent les villageois de Zhang pour choisir un jour propice pour le déroulement des noces. Dans la majorité des cas observés, les choix des jours reposent sur la consultation d'un devin professionnel, connu sous le nom de « maître du calcul du destin » *suanming xiansheng* 算命先生; avec l'aide des méthodes divinatoires, ce dernier repère plusieurs dates dans le cadre de la saison souhaitée par les personnes qui consultent. Je n'ai pas pu observer concrètement le processus du choix de la date et les critères de sélection utilisés par le devin professionnel pour déterminer la date, car il m'a été impossible de rencontrer un « maître du calcul du destin » pendant mes séjours de terrain. Néanmoins, d'après mes discussions avec les villageois de Zhang qui ont consulté un « maître du calcul du destin », outre l'almanach, les « huit caractères de naissance » *bazi* 八字⁸⁶ des fiancés sont souvent nécessaires pour cette pratique divinaire. Le sujet ici n'est pas de faire une étude sur les techniques divinatoires qui sont multiples et complexes, il serait plus pertinent à mon sens de laisser cette tâche aux spécialistes. Nous retiendrons simplement que la réalisation du calcul de la date propice repose sur la conjonction entre le destin propre d'un individu identifié par ses *bazi* et l'ordre cosmologique représenté par l'almanach.

L'autre procédure, moins répandue, ne concerne que les villageois les plus cultivés dans le domaine de la divination, pour qui le recours à un devin professionnel apparaît comme superficiel. En effet, ces villageois pensent avoir des connaissances divinatoires suffisantes, voire supérieures aux devins professionnels, pour effectuer eux-mêmes le « calcul » *suan* 算 qui permettra d'identifier une date auspiciouse. C'est par exemple le cas d'un villageois, instituteur retraité et passionné des techniques divinatoires, qui a sélectionné une date pour les noces de son fils. Pour lui, « c'est la même chose de consulter le 'calendrier jaune' *huangli* 黄历 que de consulter un devin professionnel. Il y

⁸⁶ Les « huit caractères de naissance » *bazi* sont les signes cycliques, célestes et terrestres, qui correspondent à l'heure, au jour, au mois et à l'année de naissance.

a tout ce qu'il faut [pour calculer la date] dans le calendrier jaune, à quoi sert de consulter un devin professionnel, qui n'en sait pas plus et qui s'appuie également sur le calendrier jaune ? »

Deux caractéristiques se révèlent concernant le choix de la date des noces au village de Zhang. Premièrement, ce choix est une étape impérative dans les procédures matrimoniales et doit être effectué soigneusement avec l'aide des techniques divinatoires ; deuxièmement, l'almanach est le document de référence pour réaliser ce choix crucial, et ce, tant pour les villageois qui consultent un devin professionnel que ceux qui n'en consultent pas⁸⁷.

Par ailleurs, le choix de la date doit convenir aux deux familles concernées par le mariage en question. Sans compromis sur la date entre les deux familles, le mariage ne peut avoir lieu. Le processus du choix de la date des noces au village de Zhang peut être résumé comme suit. La famille du garçon choisit tout d'abord de consulter, soit un almanach soit un devin professionnel (résidant aux alentours du village ou du bourg). L'enjeu sera de repérer un ensemble de dates propices se situant dans une période donnée (la saison retenue pour le mariage) déterminée par les deux familles promises à une alliance. Puis, ce premier ensemble de dates propices repérées par la famille du garçon est transmis à la famille de la fiancée, qui à son tour, pourra déterminer une date parmi celles proposées. Plusieurs cas de figures peuvent surgir :

- 1) la famille de la fille choisit une date parmi celles proposées, et le mariage peut avoir lieu.
- 2) la famille de la fille rejette l'ensemble des dates proposées car elle n'est pas disponible aux jours indiqués. La famille du garçon doit alors renouveler le processus, jusqu'à ce qu'un compromis soit trouvé.

⁸⁷ Béatrice DAVID indique également le rôle primordial de l'almanach dans les pratiques divinatoires : « La consultation du calendrier luni-solaire ou d'un almanach suffit pour le choix d'un moment favorable à l'accomplissement d'un acte important (mariage, inauguration d'une habitation, ouverture d'un commerce) » (2006, p. 71). Par ailleurs, dans des régions où les temples taoïstes sont plus accessibles, les taoïstes peuvent également être sollicités par les fidèles pour effectuer le choix de la date de noces. Pour ce faire, ils consultent également l'almanach pour déterminer les jours fastes et néfastes, voir notamment Adeline HERROU (2005, p. 338-339).

3) Plus rarement, la famille de la fille, par précaution, consulte de son côté un devin professionnel. Si les dates indiquées par le devin de la famille du garçon s'avèrent négatives (jours néfastes) suivant le devin consulté par la famille de la fille, alors la famille du garçon devra à nouveau consulter un devin (le même ou un autre différent) pour obtenir l'accord de la famille de la fille.

3.2.1. Les almanachs comme documents de référence : le cas de la clientèle de *Aijiujiu*

La mobilisation de l'almanach concernant le choix de la date des noces fut également évoquée par le patron de l'entreprise de l'organisation de mariage *Aijiujiu* lorsque je discutais avec lui de ses affaires et de sa clientèle durant l'année. Il expliqua la disparité des dates retenues pour les noces par l'influence majeure de l'almanach sur le choix de la date, car selon lui, « le calendrier jaune nous dit ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter de faire dans telle ou telle journée. Si une journée est considérée comme non favorable au mariage selon le calendrier jaune, nous n'aurons pas de clients ». Voici un extrait de mon journal de terrain du 5^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire de 2014 [24/01/2015 selon le calendrier grégorien].

Vers 8h du matin, j'arrive à *Aijiujiu*. La patronne, venant d'ouvrir la boutique, passe la serpillière sur le carrelage. Les deux employées, Xiaoxue et Xiaoyu, debout derrière le comptoir, finissent leurs petits déjeuners. Je demande aux jeunes femmes où je peux trouver le patron, elles font une grimace de gêne et pointent du doigt discrètement vers le haut : il dort encore.

Une fois la serpillière passée, avec notre aide, la patronne sort deux caissons de haut-parleurs imposants (un mètre de haut environ) qu'elle place devant chaque côté de la porte d'entrée du magasin. Les chansons populaires diffusées dans la rue commerçante du bourg servent à attirer l'attention des passants. Il est 9h, le patron descend de l'étage et se rend dans le hall, les yeux encore bouffis de sommeil. On se salue rapidement. Un peu gêné, il dit en souriant : « hier soir on a trop bu avec des amis, et vu qu'il n'y a pas de clients prévus ni pour les photos ni pour les

cérémonies aujourd'hui, je me lève un peu tard. Bon, je vais me chercher un petit déjeuner dans le restaurant au coin de la rue et je reviens ».

Vers 10h du matin, le patron revient à la boutique, repu et réveillé. Inquiète de voir la boutique déserte, la patronne se tourne vers son mari, et lance : « jusqu'à maintenant il n'y a personne, tu ne penses pas qu'on devrait faire quelque chose pour attirer la clientèle, comme... distribuer des prospectus dans la rue et aussi dans d'autres bourgs ?! Qu'en penses-tu ? Aujourd'hui on n'a pas de mariages prévus, demain et après-demain, c'est la même chose. Ça devient inquiétant. On est au 12^{ème} mois lunaire quand même, l'année dernière on était constamment occupé, et là, personne ?! ». Son mari répond : « oui pourquoi pas ... c'est une bonne idée de distribuer des prospectus, mais pour aujourd'hui, si l'on n'a pas de clients, ce n'est pas à cause de la pub, comme tu le sais très bien, aujourd'hui et les deux jours qui vont suivre ne sont pas des 'jours sous de bons auspices' *hao rizi* 好日子 pour le mariage. Du coup, peu importe ce que tu feras comme publicité ou promotions, les gens ne viendront toujours pas. Si les jours sont fastes⁸⁸, et que les gens veulent célébrer leurs mariages, à ce moment-là, on aura plus de chance d'avoir des clients. Par exemple, le 10^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire, c'est une bonne date. Nous avons déjà quatre mariages de prévus ! »

Ses propos ont attiré mon attention, et je lui demande ainsi les raisons pour lesquelles aujourd'hui n'est pas une « date faste » pour le mariage. Il dit « Ben, c'est inscrit dans le calendrier jaune ! Le calendrier jaune nous dit ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter de faire dans telle ou telle journée. [Il prend le calendrier jaune sur son bureau, et me montre] Tiens, regarde, dans le calendrier jaune, à chaque jour figurent deux listes d'indications, dont une est nommée 'favorable' *yi* 宜, qui indique l'ensemble des choses favorables à effectuer, tandis que l'autre est nommée 'interdit' *ji* 忌, donc les choses à éviter. Si selon le calendrier jaune, le mot 'mariage' *jiaqu* 嫁娶 n'est pas indiqué dans la colonne des choses 'favorables' pour telle ou telle journée, les gens ne voudront sûrement pas se marier dans une journée marquée justement pas favorable pour cet événement. [Il feuillette le calendrier pour me montrer les pronostics d'aujourd'hui]. Par exemple, pour aujourd'hui [le 5^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire], c'est marqué que 'cette journée tombe sur la destruction de l'année, les affaires importantes se dispersent'⁸⁹. Donc il ne faut pas planifier d'événements importants

⁸⁸ En chinois, *ruguo rizi hao* 如果日子好.

⁸⁹ En chinois : *ri zhi sui po, dashi wuyong* 日值岁破,大事勿用.

aujourd'hui. Pour demain et après-demain, tu vois, dans la liste des choses 'interdites', nous retrouvons la catégorie 'mariage', c'est-à-dire que ces deux jours ne sont pas favorables pour les noces non plus. C'est pour cela que nous n'avons aucun client prévu entre le 5 et le 7. Par contre, pour le 10^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire, quatre mariages sont prévus, alors là, c'est sûr que c'est une bonne date. [Il feuillette l'almanach à nouveau], voilà, regarde, c'est une très bonne date le 10, le mariage est inscrit dans la liste des choses 'favorables'. » (Janvier 2015)

Cet extrait de journal de terrain nous éclaire sur le rôle fondamental de l'almanach dans le choix de la date, sur lequel se base l'organisation des comportements et des actions des Chinois. Quant à la disparité du flux de la clientèle, les entrepreneurs en matière d'organisation matrimoniale se réfèrent aux informations inscrites sur l'almanach⁹⁰ pour expliquer l'affluence de la clientèle, et ainsi apaiser leurs inquiétudes. Au regard du discours du responsable de *Aijiujiu*, l'almanach est l'élément de référence pour inciter ou décourager les Chinois à prendre telle ou telle décision, tandis que les stratégies commerciales ne jouent qu'un rôle secondaire, comme le souligne le patron de *Aijiujiu* : lorsque les jours ne sont pas considérés comme fastes, « peu importe ce que tu feras comme publicité ou promotions, les gens ne viendront toujours pas ».

3.2.1.1. Une analyse des dates retenues pour les noces

Cette discussion m'a conduit à demander au patron de *Aijiujiu* de me fournir la liste des clients de l'année en cours afin de comparer les différents mois de l'année en fonction du nombre de mariages organisés et de repérer les jours « propices » durant lesquels des noces furent organisées. Cette liste est un outil empirique adéquat pour connaître les saisons et les dates favorables des noces dans les pratiques locales. Cependant, le patron de l'entreprise m'a uniquement autorisé à photographier la liste des mariages dans une période limitée, soit ceux compris entre le 1^{er} du 10^{ème} mois lunaire 2014 et le 10^{ème} du 12^{ème} mois lunaire 2014, ce qui équivaut à une durée de 70 jours (Tableau 9).

⁹⁰ Notons qu'avec la généralisation d'Internet, émergent de nombreux sites spécialisés en almanachs dont les Chinois se servent à la place d'almanachs imprimés. Voir par exemple le site du « calendrier jaune » *huangli* <http://www.huangli.com/> ; ou le site du « vieux calendrier jaune » *lao huangli* 老黄历 : <http://www.laohuangli.net/>.

Tableau 9 - Les dates de noces organisées par *Ajiujiu* (entre 1^{er} jour du 10^{ème} mois lunaire et 10^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire en 2014)

10^{ème} mois lunaire 2014	Jour de la semaine	Nombre de mariages organisés
3 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	lundi	1
8 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	Samedi	1
12 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	Lundi	1
13 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	Jeudi	1
18 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	Mardi	1
20 ^{ème} jour du 10 ^{ème} mois	Samedi	2
Total		7

11^{ème} mois lunaire 2014	Jour de la semaine	Nombre de mariages organisés
6 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Samedi	4
10 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Mercredi	1
11 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Jeudi	2
18 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Jeudi	1
19 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Vendredi	4
24 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Mercredi	2
27 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Samedi	1
28 ^{ème} jour du 11 ^{ème} mois	Dimanche	1
Total		16

1^{er} jour – 10^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire 2014	Jour de la semaine	Nombre de mariages organisés
4 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois	Vendredi	1
8 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois	Mardi	1
10 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois	Jeudi	4
Total		6

Malgré le manque d'informations sur l'année complète, nous pouvons tout de même tirer des analyses intéressantes.

Premièrement, la raison pour laquelle le patron ne m'a pas donné accès au reste des informations de sa clientèle concernant l'année entière est selon lui, la suivante : « ça ne sert à rien de regarder les autres mois de l'année, avant le 10^{ème} mois lunaire, de tout façon il y avait eu très peu de mariages célébrés. Le moment le pire de l'année est en été, il n'y a quasiment pas de mariages à organiser. Déjà il y a de moins en moins de jeunes célibataires de nos jours, ce qui conduit à la baisse du nombre de mariages à organiser, d'autant plus que ces jeunes ne sont pas souvent à la maison [en milieu rural] en été ». Ses propos font écho à l'étude sur la saison des noces dans la partie précédente, soit l'hiver comme saison favorable au mariage. Les tableaux ci-dessus en sont la preuve. Le premier tableau, concernant les mariages organisés en 10^{ème} mois lunaire, rend compte de 7 mariages. Le suivant, celui du 11^{ème} mois lunaire, quant à lui comptabilise 16 mariages. Enfin, celui du 12^{ème} mois lunaire, à peine entamé, dénombre 6 mariages en l'espace de 10 jours. Plus on approche du nouvel an chinois, plus les villageois planifient leurs noces.

Deuxièmement, les dates des noces recueillies dans les tableaux précédemment nous permettent de les mettre en correspondance une par une dans les dates des almanachs afin d'examiner plus concrètement le lien entre les almanachs et les noces. Toutes les dates à l'exception d'une seule (le 24^{ème} jour du 11^{ème} mois) dans le tableau ci-dessus sont considérées comme des jours « fastes » pour les noces selon les almanachs⁹¹. Cela démontre à nouveau qu'il y a des règles et une manière d'ordonner la pratique du choix des jours dans les activités matrimoniales suivant la classification « favorable » / « interdite » induite par les almanachs.

Il est important à noter que le jour de la semaine est peu pris en considération lors du choix de la date des noces (tableau 9). Le samedi et le dimanche ne sont pas plus favorables que les autres jours de la semaine, car le rythme de la vie sociale et productive des habitants ruraux n'est pas déterminé par le système semainier. En revanche, dans des sociétés où le système semainier structure les activités professionnelles, le weekend

⁹¹ J'ai feuilleté un calendrier jaune lors de mon séjour de terrain et également consulté le site d'internet « le vieux calendrier jaune » *lao huangli* 老黄历 (<http://www.laohuangli.net/>) pour vérifier ces dates.

constituent le moment le plus favorable de la semaine pour célébrer les noces, comme par exemple dans la société française où la répartition journalière des mariages est marquée par les pics réguliers des noces ayant lieu le samedi⁹² (Wilfried RAULT et Arnaud RÉGNIER-LOILIER 2016, p. 722). Nous pouvons éventuellement faire l'hypothèse qu'en milieu urbain chinois où le système semainier occupe une place de plus en plus importante dans l'organisation de la vie familiale et sociale, le jour de la semaine serait un facteur important lors du choix des jours des noces. Ce serait une piste de recherche intéressante pour réaliser de futures études comparatives entre le milieu rural et le milieu urbain en Chine contemporaine.

3.2.1.2. Pourquoi certaines dates sont plus « propices » que d'autres ?

Par ailleurs, un phénomène intéressant apparaît à la lecture des relevés du nombre de mariages lors du séjour de terrain. En effet, nous pouvons identifier certaines dates qui apparaissent comme plus « propices » que d'autres en raison du nombre important de noces ayant eu lieu à ces dates, telles que les 6^{ème} jour du 11^{ème} mois, 19^{ème} jour du 11^{ème} mois, 10^{ème} jour du 12^{ème} mois, dont chacune comporte quatre noces célébrées. En référence aux activités inscrites dans les listes « favorable » / « interdite » présentes dans les almanachs, je suppose que le choix de la date des noces ne repose pas uniquement sur le fait que le terme de « noces » *jiaqu* 嫁娶 figure dans la colonne « favorable » du calendrier jaune. Je fais l'hypothèse que d'autres activités en lien direct ou indirect avec les noces (toujours inscrites dans la même liste « favorable » d'un même jour) vont influencer plus fortement le choix de ce jour important pour les Chinois. En examinant plus précisément les trois dates en question au regard de l'almanach, nous trouvons onze activités identiques⁹³ figurant dans chaque liste « favorables » propres à chacune des trois dates analysées :

⁹² Les auteurs montrent par ailleurs que la saisonnalité du mariage entre 2006 et 2013 sur l'année se concentre plus particulièrement entre les mois de juin et de septembre. Cette saisonnalité a évolué, car dans les années 1940 et 1950 le mois d'avril était la période la plus favorable pour les mariages (Wilfried RAULT et Arnaud RÉGNIER-LOILIER 2016, p. 721).

⁹³ En chinois : 嫁娶, 移徙, 纳采, 竖柱, 求嗣, 解除, 赴任, 栽种, 入学, 裁衣, 求财. Les informations sont récupérées sur le site internet « vieux calendrier jaune » *laohuangli* 老黄历 (<http://www.laohuangli.net/>) qui présente une liste des activités des jours « favorables » et des jours « défavorables » bien plus exhaustive que l'almanach imprimé que j'ai pu consulter sur le terrain.

Tableau 10 - Les activités figurantes dans les listes « favorables » pour trois dates en 2014 : 6^{ème} jour du 11^{ème} mois, 19^{ème} jour du 11^{ème} mois, 10^{ème} jour du 12^{ème} mois

(1) les noces	(7) la prise de fonction
(2) le déménagement	(8) la plantation
(3) la recherche d'une bru par l'entremise d'un médiateur	(9) l'entrée à l'école
(4) le placement de la poutre faitière	(10) la couture des vêtements (pour la nouvelle mariée ou pour les défunts)
(5) la prière pour la descendance	(11) la recherche d'un avantage ou de la richesse
(6) la suppression de la mauvaise fortune	

Parmi les onze activités listées précédemment (tableau 10), trois activités pourraient éventuellement favoriser le caractère « propice » en plus (1) des noces : (5) la prière pour la descendance (*qiusi* 求嗣), (6) la suppression de la mauvaise fortune (*jiechu*

Prenons l'exemple de la date du 10^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire pour examiner l'ensemble des choses « favorables » et « interdites » à effectuer ce jour-là. La liste des choses « favorables » : la prière pour le bonheur ; la cérémonie des noces ; le déménagement ; l'installation de la cuisine ; la recherche d'une bru par l'entremise d'un médiateur (la première étape de « six rites » du mariage : *nacai*) ; l'installation du toit d'une nouvelle maison ; le placement de la poutre faitière ; le placement du chevron ; l'offre des sacrifices ; la prière pour la descendance ; la suppression de la mauvaise fortune ; l'enterrement ; la prise de fonctions ; la plantation ; l'acquisition des animaux ; la vente des marchandises ; l'entrée à l'école ; la couture des vêtements (pour la nouvelle mariée ou pour les défunts) ; la recherche d'un avantage ou de la richesse ; le rite de passage à l'âge adulte. En chinois : 祈福, 嫁娶, 移徙, 作灶, 纳采, 盖屋, 竖柱, 上梁, 祭祀, 求嗣, 解除, 安葬, 赴任, 栽种, 纳畜, 开仓, 入学, 裁衣, 求财, 冠笄. La liste des choses « défavorables » : l'ouverture d'une boutique ; la conclusion d'un contrat ; l'achat des biens ; la division familiale ; le procès ; l'installation du lit ; le déménagement à la nouvelle maison ; la construction et la réparation du logement des vivants ; le commencement de la construction [pour les vivants] ; le déplacement en bateau ; le long voyage ; la consultation d'un médecin. En chinois respectivement : 开市, 立券, 纳财, 分居, 词讼, 安床, 入宅, 修造, 动土, 行舟, 出行, 求医. En effet, les almanachs comprennent un grand nombre d'activités (qui peut aller jusqu'à plusieurs centaines) englobant quasiment toutes les dimensions de la vie. Alain ARRAULT dans ses études sur les almanachs de Dunhuang les avait classées en quinze catégories : activités officielles, soins corporels, funérailles, travaux domestiques, activités rituelles, activités médicales, travaux agricoles, constructions, mariages, instruction, déplacements, activités commençantes, affaires militaires, divertissements (2003, p. 115).

解除) et (11) la recherche d'un avantage ou de la richesse (*qiucan* 求财)⁹⁴. L'activité « la prière pour la descendance » (5) renvoie à la fonction fondamentale du mariage qui est la « perpétuation du lignage [patrilineaire] » *chuanzongjiedai* 传宗接代 ; l'activité « la suppression de la mauvaise fortune » (6) renforce ostensiblement le caractère faste de la journée en raison de la purification des éléments néfastes pour favoriser l'union entre les deux sexes ; la dernière activité, « la recherche d'un avantage ou de la richesse » (11), traduit le souhait que l'accomplissement des noces amène la prospérité familiale. Nous examinerons plus précisément ces trois dimensions (la fécondité, la purification et la prospérité) dans le chapitre 5 portant sur les rites nuptiaux, car ces activités inscrites à l'almanach constituent les valeurs les plus marquantes dans l'ensemble des rituels effectués lors de la journée des noces.

3.2.2. Se marier un jour néfaste

Étant donné que les villageois exigent que les noces se déroulent un jour considéré comme « propice », je me suis davantage interrogé sur la seule date considérée comme néfaste selon les almanachs (24^{ème} jour du 11^{ème} mois) identifiée parmi l'ensemble des dates de noces dans le tableau observé. N'ayant pas eu la possibilité de demander directement aux familles concernées, j'en ai discuté avec des villageois de Zhang qui exprimaient leur regret pour « la célébration d'un événement joyeux ayant eu lieu un jour néfaste ». Or, malgré les regrets d'un tel choix, ils éprouvaient en même temps de la compassion. Je cite ici une discussion avec un villageois dans sa cinquantaine à ce sujet :

Forcément, ce n'est pas un bon choix de se marier un jour néfaste. Mais, si les gens font une telle chose, ils ont sûrement une raison particulière. Soit il y a un désaccord dans l'emploi du temps entre les deux familles -- ce qui est peu probable à mon sens. (...) De toute façon, il faut choisir la date soigneusement, mais, si pour une raison quelconque, on doit se marier très rapidement ou on n'a pas le temps d'attendre un jour propice, dans ce

⁹⁴ Quant aux huit autres activités identiques et inscrites également dans la liste favorable de ces trois dates, nous ne voyons pas leurs correspondances avec les noces ni avec les valeurs familiales couramment exprimées par les villageois. Si l'activité de « la recherche d'une bru par l'entremise d'un médiateur » *nacai* 纳采 est la seule en lien avec les mariages, elle ne concerne que la première étape de « six rites » *liuli* 六礼 du mariage (voir chapitre 5) et ne se confond pas avec l'étape de « noces » *jiaqu* 嫁娶.

cas-là, « un jour bien choisi ne vaut pas mieux qu'un jour opportun⁹⁵ ».
(Janvier 2016)

Le discours de ce villageois traduit parfaitement les attitudes des villageois de Zhang vis-à-vis des techniques du choix des jours. En premier lieu, le choix d'un jour sous de bons auspices pour les noces se conforme aux normes et coutumes locales et reflète également la volonté des villageois. Néanmoins, dans le cas où les fiancés ne peuvent malgré tout pas se marier un jour propice, ils se justifient par le dicton cité par le villageois (« un jour bien choisi ne vaut pas mieux qu'un jour opportun »). Au lieu de remettre en question ou de nier l'efficacité de l'almanach et des pratiques divinatoires, en se justifiant par le dicton ci-dessus, les villageois cherchent à trouver un moyen de diminuer l'impact néfaste pesant éventuellement sur les noces, ou de transformer un jour néfaste en un jour « opportun ». Ce dicton peut également être compris comme suit : si l'on est amené à se marier à un jour donné, que ce soit un jour faste ou non, on devrait accepter le fait que la trajectoire de chacun est « prédéfinie par le destin » *mingzhong zhuding* 命中注定. Stéphanie HOMOLA a bien démontré les significations du « destin » *mingyun* 命运 ainsi que la perception des Chinois vis-à-vis au destin :

« En chinois, le destin est désigné par le terme *mingyun* 命运, composé de deux éléments. Le *ming* 命 est la part du destin qui est déterminée à la naissance et qui ne peut être altérée. Il est inné (*xiantian* 先天, littéralement 'antérieur au Ciel', désigne l'aspect théorique de la réalité) et correspond au temps de la vie entière. Le *yun* 运, lui, est localisé non pas dans le soi mais dans les relations avec l'extérieur. Il correspond à la partie variable et modifiable du destin, celle que l'individu peut modeler à son avantage par ses efforts et qui est donc acquise (*houtian* 后天, « postérieur au Ciel », désigne l'aspect expérimental et fonctionnel de la réalité). Le *yun* représente les configurations plus ou moins bonnes qui naissent de la confrontation du *ming* et des circonstances extérieures. *Yun* signifie à la fois mouvement et destin et peut également être traduit par 'chance'. » (Stéphanie HOMOLA 2015)

Les deux parties du « destin » *mingyun* 命运 se situent ainsi dans un rapport hiérarchique. Les comportements humains peuvent être guidés et orientés, avec par

⁹⁵ En chinois : *Zeri buru zhuangri* 择日不如撞日。

exemple l'aide d'un devin professionnel ou l'almanach, pour que « la partie modifiable du destin » *yun* puisse être améliorée, mais les actions humaines ne permettent pas de changer « la partie inaltérée du destin » *ming* qui représente la place de l'individu prédéfinie dès sa naissance dans l'ordre cosmologique. Malgré ses modifications éventuelles tout au long de la trajectoire humaine, le *yun* est avant tout ordonné par le *ming*. Dans le cas du choix de la date des noces, se marier dans un jour faste ou non renvoie à la partie modifiable du destin, ce qui est ainsi subordonné à l'idée de se marier dans un jour « opportun » défini par la partie inaltérée du destin. D'où vient l'expression de *mingzhong zhuding* 命中注定 que mobilisent les villageois de Zhang pour expliquer les noces n'ayant pas eu lieu dans un jour considéré comme « faste ».

Puisque la majorité des rites matrimoniaux au village de Zhang a lieu aux alentours du nouvel an chinois, une nouvelle expression concernant le choix de la date des noces est apparue dans le district : « toutes les dates au 12^{ème} mois lunaire et au 1^{er} mois lunaire sont des jours fastes ⁹⁶ ». Elle fut acceptée et mobilisée dans la région locale très rapidement. Tel est un autre exemple sur les réajustements des comportements des villageois vis-à-vis des contraintes de faire concorder les différents rythmes de vie urbains/ruraux tout en suivant leur croyance de la cosmologie corrélative ainsi que leur volonté d'agir dans un temps opportun.

La dimension scientifique et astrologique des différentes techniques de la divination en soi n'est pas fondamentale ni définitive quant à l'organisation de la vie sociale. Une date néfaste selon une méthode divinatoire ou un almanach peut être parfois faste, ou du moins être « opportune », selon d'autres méthodes ou croyances, comme ce que montrent les explications des villageois de Zhang concernant la date « néfaste » du 24/11 selon l'almanach ou encore l'idée des « mois fastes » du 12^{ème} mois lunaire et du 1^{er} mois lunaire davantage acceptée par les villageois de Zhang. En effet, les désaccords entre les différentes techniques divinatoires existent depuis deux millénaires⁹⁷, mais cela

⁹⁶En chinois : *layue he zhengyue meiyitian doushi hao rizi* 腊月 and 正月 每一天都是好日子.

⁹⁷ L'historien SIMA Qian (145-86 av. J.-C.) note l'existence de plusieurs traditions hémérologiques régionales ainsi que leurs désaccords à travers une anecdote concernant le choix de la date des noces de l'empereur WU (140 – 87 av. J.-C.) :

« À l'époque de l'empereur WU, on assembla des devins pour leur demander si tel jour était propice à un mariage. Le spécialiste des cinq agents (*Wuxing* 五行) dit : 'convenable', celui du *Kanyu* 堪輿 (dais et

ne remet pas en question la perpétuation de la pratique divinatoire jusqu'à présent. Les Chinois anciens comme les Chinois contemporains intériorisent l'idéologie de la cosmologie corrélatrice où l'harmonisation entre l'Homme et la cosmologie est requise pour toutes sortes de comportements, que ce soit exprimée par la mantologie, ou dans le cas échéant par des réajustements des croyances et des pratiques face au contexte social changeant.

3.2.3. Rapport hiérarchique entre le choix de la date des fiançailles et le choix de la date des noces

Si le choix de la date des noces demeure un impératif pour les villageois de Zhang, ceux-ci portent une moindre attention au choix de la date des fiançailles, pour des raisons similaires à leur attitude distinctives entre la saison des fiançailles et la saison des noces (voir la section 2 du présent chapitre). La première raison est liée au contexte sociodémographique déséquilibré entre les deux sexes, qui conduit les parents ayant un fils à marier à se dépêcher de conclure le contrat des fiançailles dans un délai le plus bref possible une fois l'entremise avec la jeune fille conclue. Les fiançailles de Pengfei ont eu lieu le 20^{ème} jour du 1^{er} mois en 2014 (19 février 2014 selon le calendrier grégorien), seulement dix jours après la première rencontre avec sa future épouse réalisée avec l'intermédiaire d'une entremetteuse. Lorsque je demandai à la mère de Pengfei la raison pour laquelle cette date de fiançailles avait été choisie, elle me répondit :

« Nous n'avons pas vraiment choisi la date, tout dépend de la famille de la fille. Aïe, ce jour-là, on ne pensait pas du tout à savoir si c'était un jour propice ou non. Enfin... C'est sûr que c'est toujours mieux de choisir un moment propice... Mais la priorité était quand même de réussir à établir l'alliance. Une fois que la fille avait acquiescé de la tête [en signe d'approbation du mariage], nous nous sommes dit qu'il fallait battre le fer

caisse [du char]) dit : 'non convenable', celui du *Jianchu* 建除 (instauration et éviction) dit : 'très néfaste', celui des calendriers (*Li* 历) dit : 'peu néfaste', celui du *Tianyi* 天一 (Unité céleste) dit : 'peu faste' et celui du *Taiyi* 太一 (Grand Un) dit : 'très faste'. Comme ils débattaient à n'en plus finir, on fit parvenir un rapport à l'empereur qui émit le décret suivant : 'pour ce qui est d'éviter les conséquences funestes des interdits calendaires, on s'appuiera principalement sur les cinq agents' » (*Shiji*, 127, p.3222. cité par Marc KALINOWSKI 2003, p. 214).

tant qu'il était encore chaud ! Nous avons sollicité aussitôt la tante paternelle de Pengfei [qui est l'entremetteuse] le jour même pour demander les fiançailles à la famille de la fille. C'était effectivement très rapide et nous avons peur qu'ils refusent. Il fallait donc donner une bonne raison pour les convaincre. Nous avons dit que Pengfei devait partir en ville pour le travail très prochainement et que ce serait mieux de se fiancer avant son départ. Au début, ils ont décliné notre proposition, puis quelques jours après, ils ont réfléchi, et finalement ils se sont montrés très compréhensifs et ont accepté d'organiser les fiançailles avant le départ de Pengfei. Mais si la famille de la fille avait voulu repousser la date, nous aurions dû accepter quand même. En soi, ce n'était pas grave du tout s'il partait plus tard à la ville... En fait, la vraie raison était que j'avais trop peur que l'autre côté change d'avis si l'on traînait trop longtemps ! Qui sait ! Plus vite les fiançailles étaient réalisées, plus vite nous étions rassurés ! » (Février 2015)

Ce discours de la mère de Pengfei illustre également la deuxième raison du choix relativement impulsif de la date des fiançailles : la complexité de trouver un moment opportun convenant à l'ensemble des membres des deux familles en respectant le rythme de vie urbain/grégorien et le rythme de vie rurale/agricole, qui ne sont concordants qu'au moment du nouvel an chinois. La troisième raison consiste à l'affaiblissement de l'importance des fiançailles aux yeux des villageois, même si celles-ci demeurent une étape indispensable parmi l'ensemble des procédures matrimoniales⁹⁸. C'est cette troisième raison qui est à mon sens la raison la plus importante pour expliquer le non respect, volontaire ou non, des villageois vis-à-vis du choix de la date des fiançailles. En effet, les contraintes de l'emploi du temps et les difficultés de synchroniser les différents rythmes de vie urbain/rural sont présents autant pour les fiançailles que pour les noces, cependant l'importance de la date des noces n'est pourtant pas amoindrie aux yeux des villageois.

Paul SERRUYS dans ses études sur les cérémonies de mariage dans les années 1940 avait sommairement mais judicieusement indiqué le fait que pour le choix de la date des

⁹⁸ L'importance des fiançailles est davantage réduite dans le sens où nous constatons une simplification de l'organisation et une dimension relativement informelle lors de la conclusion des fiançailles, d'autant plus que l'insertion de la photographie des robes nuptiales en tant que nouvelle forme des fiançailles dilue également l'attention portée au repas des fiançailles (voir le chapitre 2).

fiançailles, « il ne faut pas examiner de plus près les influences funestes, comme on va faire pour la date du jour du mariage. En effet, les fiançailles ne sont que subordonnées au mariage » (1944, p. 88). L'existence d'un lien de subordination entre les fiançailles et les noces paraît aller de soi, mais c'est crucial pour la compréhension des changements et des évolutions observés dans les activités matrimoniales en Chine rurale contemporaine. Ces changements caractérisés par le développement de l'importance de l'individu concernent notamment les activités dans les phases subordonnées au mariage (le choix du conjoint et les fiançailles), tandis que la partie prééminente des activités matrimoniales (à savoir les noces) est continuellement marquée par les valeurs familiales et collectives. Si le choix du moment des noces illustre l'importance de la cosmologie corrélatrice dans les organisations de la vie sociale et démontre de prime abord le souhait des villageois d'« étendre la famille et enrichir la prospérité » *fajia zhifu* 发家致富 comme valeur fondamentale du mariage, les étapes ultérieures des noces que nous allons examiner dans les chapitres suivants confirmeront au fur et à mesure le rapport hiérarchique entre les différentes étapes des noces et entre l'individu et la collectivité.

CONCLUSION : UNE HARMONISATION ENTRE LES ACTIVITÉS HUMAINES ET LA COSMOLOGIE CORRÉLATIVE

En Chine rurale traditionnelle, le rythme de la vie comprenant deux dimensions - les activités productives et les activités sociales -, était régularisé par un système calendaire luni-solaire. Les activités productives renvoyaient avant tout à la production agricole dont l'organisation s'appuyait principalement sur le calendrier agricole/solaire (*yang*) basé sur les lois de la nature ; tandis que l'organisation de la vie sociale se référait au calendrier lunaire *yin*. Le gouvernement impérial en tant que seul promulgateur légitime du calendrier⁹⁹, devait veiller lors de l'établissement du calendrier annuel, à faire concorder le repos des laboureurs avec les fêtes pour s'assurer du bon déroulement du

⁹⁹ Fabriqué et promulgué par l'État, le calendrier est un acte fortement politique dont l'objectif principal est de confirmer la légitimité du pouvoir politique, cela explique le fait que le changement d'une dynastie à l'autre s'accompagne forcément des réformes calendaires. Plusieurs sinologues ont démontré les fonctions politiques du calendrier, voir notamment Stephan FEUTCHWANG (1992, p. 26) et Wolfram EBERHARD (1957, p. 70).

rythme de la vie. Ainsi, les stratégies politiques liées au système calendaire se référaient également à l'idéologie de la cosmologie corrélatrice afin de procurer, confirmer ou renforcer la légitimité et l'autorité du pouvoir impérial. En ce qui concerne l'organisation concrète des activités matrimoniales, la célébration des noces devait avoir lieu à la période de repos des laboureurs qui intervient lors des fêtes automnales, et plus concrètement, à un moment « opportun » basé sur les techniques divinatoires.

L'introduction du calendrier grégorien en 1912 dans le système calendaire luni-solaire par la République de Chine dans le contexte social et politique de modernisation du pays, représente un signe symbolique fort, car cela marque officiellement le changement de rythme de la vie promu par l'État. Les Chinois, depuis 1912 jusqu'à nos jours, organisent leur vie en s'appuyant à la fois sur le système calendaire luni-solaire et sur le calendrier grégorien. Dans le cas de notre étude sur les villageois contemporains de Zhang, l'organisation des fêtes et des activités rituelles et sociales se réfère au calendrier lunaire (*yin*)¹⁰⁰ ; les activités agricoles sont ordonnées par le calendrier solaire (*yang*) caractérisé par les 24 « périodes solaires de 15 jours » ou « souffles solaires » *jieqi* 节气 ; les activités ouvrières que les villageois effectuent en tant que travailleurs migrants en milieu urbain sont organisées par le calendrier grégorien (*yang*). Ainsi, en fonction des activités productives effectuées par les villageois contemporains, tout le monde n'a pas la même période de repos. Pour ceux qui cultivent la terre, la période du repos se situe notamment dans la saison morte des travaux agricoles, comme dans la Chine ancienne, qui dans le cas des villageois de Zhang, est de la fin de l'automne jusqu'au début du printemps. Pour ceux qui travaillent dans les usines urbaines, le moment du repos est caractérisé par des périodes de courtes durées à maintes reprises étalées tout au long de l'année, comme par exemple, les weekends et les jours fériés.

La promulgation des jours fériés est une affaire politique importante pour le gouvernement du Parti Communiste Chinois. Chaque fin d'année, le « Bureau général du Conseil d'État [de la République populaire de Chine] » *guowuyuan bangongting* 国务院

¹⁰⁰ Pour rappel, le calendrier traditionnel qu'emploient les villageois de Zhang n'est pas un calendrier lunaire à proprement parler, car les cycles solaires sont pris en considérations dans ce système calendaire. Voir notamment la note de bas de page n°74.

办公厅 annonce sur son site officiel la distribution des jours fériés de l'année suivante¹⁰¹, dont le nouvel an chinois est l'une des deux fêtes les plus importantes des Chinois de par la longueur des congés attribués¹⁰². Les villageois qui travaillent en milieu urbain retournent ainsi dans leur village natal pour fêter le nouvel an chinois avec leur famille ainsi que la communauté villageoise. La période du nouvel an chinois constitue ainsi la seule période de l'année où les trois calendriers convergent et où le repos des travailleurs, qu'ils soient agriculteurs ou usiniers, correspondent avec la période des fêtes, moment de célébration renforçant les liens sociaux. Les stratégies politiques concernant le système des fêtes démontrent la volonté du Parti Communiste Chinois de faire concorder les deux calendriers solaires (*yang*) liés à la vie productive et celui lié à la vie sociale (*yin*), afin d'harmoniser l'ordre social et l'ordre cosmologique. Cela fait écho à la Chine ancienne où « la production du calendrier était d'ailleurs soumise au contrôle strict des officines du pouvoir et offrait aux hommes la garantie d'un équilibre cosmique propice à la paix sociale » (Marc KALINOWSKI, p. 88).

Quant aux organisations des activités matrimoniales, les villageois tentent également de se comporter en suivant l'idée de la cosmologie corrélatrice, tant dans le choix de la saison des noces en suivant le rythme de la vie ordonné par les trois calendriers – traditionnel, agricole et grégorien – que dans le choix de la date « propice » des noces basé sur des techniques divinatoires¹⁰³. Dans le cas où les villageois sont contraints de ne

¹⁰¹ Voir par exemple l'article intitulé « Annonce promulguée par le Bureau général du Conseil d'État sur la distribution des certains jours fériés de 2018 », publié le 30 novembre 2017 sur le site officiel du gouvernement (http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-11/30/content_5243579.htm). En 2018, les jours fériés sont les suivants (les fêtes lunaires traditionnelles sont en gras) : 1) le nouvel an selon le calendrier grégorien (1 jour) ; 2) **le nouvel an chinois** (7 jours) ; 3) **la fête de Qingming** (05/04 – 07/04, 3 jours) ; 4) La fête du travail (3 jours) ; 5) **La fête de Duanwu** (1 jour) ; 6) **La fête de la lune** (1jour) ; 7) la fête nationale (7 jours).

¹⁰² Même si l'État chinois attribue respectivement 7 jours à la fête nationale (01/10) et au nouvel an chinois, aux yeux des Chinois ce dernier demeure la fête la plus importante. La longue durée de la fête nationale sert avant tout à renforcer le patriotisme et inciter à la consommation ; tandis que du nouvel an chinois ressort notamment la valeur familiale, collective et communautaire. Concernant les enjeux politiques et économiques des jours fériés en Chine contemporaine, voir Jean Louis ROCCA (2013).

¹⁰³ Les pratiques divinatoires, notamment l'hémérologie et la géomancie sont davantage mobilisés par les villageois de Zhang pour des événements importants. L'hémérologie permet aux villageois de se comporter tout en s'accordant avec le temps tandis que la géomancie concerne spécifiquement le rapport de l'Homme à l'espace. Outre les activités matrimoniales, l'hémérologie est fortement pratiquée dans d'autres dimensions de la vie, comme par exemple la construction de maison. Un villageois de Zhang qui gère une équipe dans le domaine du BTP me raconte que tous ses clients exigent de « commencer la construction » *donggong* 动工 dans une date bien choisie en amont. Quant à la géomancie, l'exemple le plus probant est

pas pouvoir soigneusement choisir un jour « propice », ils tendent tout de même à légitimer leur pratique en se référant au dicton « un jour bien choisi ne vaut pas mieux qu'un jour opportun » afin d'être sûr que ce soit un jour « opportun », si cela n'est pas « propice »¹⁰⁴. La nouvelle expression de « toutes les dates en 12^{ème} mois et en 1^{er} mois lunaire sont des jours fastes » paraît tout particulièrement intéressante car elle reflète parfaitement les réajustements des pratiques des villageois concernant le moment des noces tout en perpétuant l'incarnation de l'idée du « moment opportun » pour les événements importants.

Pour conclure, les modifications et les réajustements des villageois concernant les temporalités liées aux activités matrimoniales résultent du changement du rythme de la vie issu des transformations sociales, économiques et politiques dans le domaine du système calendaire et du mode de vie productive. Les villageois de Zhang acquièrent de l'autonomie et de la liberté en ce qui concerne la saisonnalité du choix du conjoint et des fiançailles. Néanmoins, il s'agit d'un changement dans un niveau secondaire dans les activités matrimoniales, car la temporalité liée aux noces, qui se situe, quant à elle, dans un niveau primaire, s'inscrit toujours dans la continuité de la cosmologie corrélative, qui sert de source justificative et explicative du pouvoir politique et de fondement des activités individuelles.

les activités funéraires. Tous les villageois font attention au choix de l'emplacement de la tombe d'un défunt et de l'orientation du cercueil lors de l'enterrement.

¹⁰⁴ Par ailleurs, je n'ai jamais rencontré ni entendu parler au village de Zhang de mariages ayant eu lieu un jour néfaste. Le seul cas de mariage dans un jour néfaste renvoie à celui de 24^{ème} jour du 11^{ème} mois de l'année 2014, référencé dans la liste de la clientèle de *Aijiujiu*. Notons tout de même, que dans le cas où un mariage a lieu un jour néfaste d'après l'almanach, il existe toujours des moyens pour pallier les éventuelles mauvaises influences. Adeline HERROU a mentionné que les taoïstes ayant à charge de secourir les fidèles « recourent à des pratiques exorcistes comme celle d'«échapper aux souffles viciés» *bixie* 辟邪, au moyen de 'talismans' *fu* 符 et d' 'incantation' *zhou* 咒, c'est-à-dire par les 'arts rituels' *fashu* 法术 » (2005, p. 206).

CHAPITRE IV

LES ÉCHANGES MATRIMONIAUX

L'institution matrimoniale en Chine rurale contemporaine ne s'éloigne guère du modèle traditionnel caractérisé par le principe de la patri-virilocalité et le principe de la patrilinéarité, à partir desquels s'organisent les échanges matrimoniaux. Le premier correspond au transfert de la femme de sa propre famille à la famille du fiancé, lequel s'accompagne des échanges de prestations matrimoniales entre les deux familles ; le deuxième concerne notamment l'ensemble des séquences rituelles symbolisant la fertilité de la femme transférée, chose essentielle pour assurer la pérennité du lignage patrilinéaire. Nous nous focaliserons dans le présent chapitre sur le principe de la patri-virilocalité et les échanges matrimoniaux qui lui sont liés. En ce qui concerne les séquences rituelles liées à la fertilité, nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Les échanges matériels et monétaires entre deux familles quant à l'établissement d'une union matrimoniale relèvent d'un phénomène universel, qui s'identifie dans de nombreuses sociétés et font l'objet d'une abondante littérature anthropologique¹⁰⁵. Des termes classiques d'anthropologie de la parenté tels que le « prix de la fiancée » et la « dot indirecte »¹⁰⁶ sont régulièrement employés dans les travaux existants, y compris ceux

¹⁰⁵ À ce sujet, voir par exemple l'article récapitulatif intitulé *Les prestations matrimoniales* (Alain TESTART, Nicolas GOVOROFF et Valérie LECRIVAIN 2002). Ces auteurs ont proposé une étude panoramique des différents systèmes de prestations matrimoniales basées sur une analyse de plusieurs centaines de sociétés dans le monde entier.

¹⁰⁶ Concernant la définition de ces termes, voir le *Glossaire de la parenté* (Laurent BARRY et al. 2000, p. 730). Une analyse plus approfondie de ces termes sera fournie dans la conclusion du présent chapitre.

traitant de la Chine¹⁰⁷. En ce sens, lorsque j’entamais mes réflexions sur les échanges matrimoniaux au village de Zhang, je faisais mécaniquement recours à ces termes classiques, en les mobilisant comme outils d’analyse de la société chinoise. Cependant, cette démarche m’a conduit rapidement vers une impasse. En effet, la spécificité du terrain chinois a révélé une incompatibilité entre ces termes anthropologiques classiques et les données ethnographiques. Si je persiste dans cette voie, je pourrais certainement obtenir quelques résultats intéressants, mais cela n’aiderait pas à mieux appréhender la réalité sociale étudiée, d’autant plus qu’il s’agit d’un renversement de l’ordre du processus scientifique, comme l’illustre un proverbe chinois : « tailler ses pieds pour s’approprier ses chaussures »¹⁰⁸.

Une telle appréhension est également exprimée par Louis DUMONT dans son étude sur le système de castes en Inde par rapport à la notion sociologique de la « stratification sociale » :

« Si, comme beaucoup de sociologues contemporains, nous nous contentions d’une étiquette empruntée à nos propres sociétés, si nous nous bornions à considérer le système de castes comme une forme extrême de ‘stratification sociale’, nous pourrions certes enregistrer des observations intéressantes, mais tout enrichissement de nos conceptions fondamentales serait par définition exclu : le cercle que nous avons à parcourir, de nous aux castes et, en retour, des castes à nous, se refermerait immédiatement, car nous n’aurions jamais quitté la position initiale. » (Louis DUMONT 2015[1966], p. 15)

Pour quitter la position initiale et tenir une distance avec les conceptions classiques de la discipline anthropologique, il me paraît indispensable de rester au plus proche des pratiques locales, et de commencer mon étude par une description détaillée de l’ensemble des dépenses réalisées par chacune des deux familles engagées dans l’établissement d’une relation d’affinité ainsi que les rôles de chaque acteur concerné dans ce processus. Une fois que ce type de description sera réalisé, je pourrai par la suite mener une analyse du système d’échanges matrimoniaux en Chine rurale contemporaine, tout

¹⁰⁷ Comme par exemple les travaux de : YAN Yunxiang (1996a, chap. 8; 2003, p. 150-155); William PARISH et Martin WHYTE (1978, p. 181-192); Myron COHEN (1976, p. 165-166); Helene SIU (1993, p. 167-170), etc.

¹⁰⁸ En chinois : *xue zu shi lü* 削足适履.

en comparant et en faisant dialoguer les études existantes dans ce domaine et mes propres analyses.

Avant cela, je délimiterai tout d'abord les diverses catégories de dépenses matrimoniales auxquelles nous nous intéressons. Parmi les différents rituels du cycle de vie, le mariage est le plus coûteux et les dépenses qu'il induit dépassent largement celles liées à l'organisation d'autres rituels tels que les funérailles. Par exemple, depuis 2013, les dépenses matrimoniales du côté de l'homme – sans compter le budget dédié à l'achat ou à la construction d'un appartement nuptial –, dépassent les 100 000 *yuan* et continuent à augmenter chaque année de manière exponentielle ; du côté de la femme, les dépenses matrimoniales sont en comparaison moins importantes, mais demeurent significatives et dépassent souvent les 50 000 *yuan*. Quant aux rites funéraires, qui sont considérés par les villageois comme le deuxième événement rituel le plus onéreux, les dépenses dépassent rarement la somme totale de 25 000 *yuan*¹⁰⁹. L'écart significatif entre les dépenses liées au mariage et celles liées aux funérailles résulte du fait que l'établissement de l'union matrimoniale exige non seulement des dépenses cérémonielles, comme pour les rites funéraires, mais comprend également des dons interfamiliaux effectués entre les deux familles concernées par les noces et des investissements intrafamiliaux ou intergénérationnels offerts des parents aux futurs mariés.

Dans le cadre des activités matrimoniales, les échanges au niveau intrafamilial ou intergénérationnel concernent des biens offerts des parents à l'enfant à marier dans le but de contribuer financièrement et matériellement à l'établissement du futur foyer conjugal, comme par exemple, l'achat d'un appartement nuptial par les parents du fiancé pour leur fils ou l'achat des meubles destinés à la décoration de l'appartement nuptial par les

¹⁰⁹ Prenons un exemple des funérailles correspondant aux critères ordinaires du village, auxquelles j'ai assisté en août 2013. Dans l'ensemble, la famille en question a dépensé à peu près 17 000 *yuan* : 1) l'achat d'un cercueil en bois : 3000 *yuan* ; 2) la location de cercueil frigorifique de 3 jours : 1000 *yuan* ; 3) l'achat de vêtements pour le défunt, de vêtements/tissus de deuil portés par les parents proches, et d'objets à brûler (papiers de monnaies, couronnes de fleurs, pétards, encens, etc.) : 2500 *yuan* ; 4) la rémunération des musiciens (*suona*, tambour, etc.) : 1000 *yuan* ; 5) le banquet funéraire, les cigarettes et les alcools : 8000 *yuan* ; 6) la rémunération d'un spécialiste en géomancie : 1000 *yuan* ; 7) les frais d'enterrement : 500 *yuan*. Si l'on compte également les dépenses faites par les deux filles du défunt, il faudrait ajouter 4800 *yuan* supplémentaires : 1) les dons alimentaires (porcs et pains chinois) : $400 \times 2 = 800$ *yuan* ; 2) la rémunération de la performance de « pleurer devant la salle funèbre » *kusang* 哭喪 : $500 \times 2 = 1000$ *yuan* ; 3) la rémunération d'un spectacle (chanteuses et danseuses) dédié aux funérailles : $1500 \times 2 = 3000$ *yuan*.

parents de la fiancée pour leur fille afin que cette dernière puisse démarrer au mieux sa future vie conjugale.

Les échanges au niveau interfamilial renvoient notamment aux prestations matrimoniales. Selon la définition donnée dans le *Glossaire de la Parenté* (Laurent BARRY et al. 2000), il s'agit de « transferts ou combinaisons de transferts de biens matériels durables – autres que cérémoniels ou festifs – et/ou de services entre membres déterminés des familles des futurs époux, voire entre ces derniers et occasionnés par leur mariage » (*Ibid.*, p. 730). Pour qu'un transfert de biens (matériels ou monétaires) soit considéré comme « prestations matrimoniales », il devra participer « de la validation juridique de l'union ; leur non-paiement pouvant entraîner son annulation » (*Ibid.*). À partir de cette définition, je démontrerai dans ce chapitre que seule la famille du fiancé se voit dans l'obligation d'offrir les prestations matrimoniales connues sous le nom de *caili* 彩礼, tandis que les dons transférés de la famille de la fiancée à la famille du fiancé, connus sous le nom de *jiazhuang* 嫁妆, ne correspondent pas à la définition de « prestations matrimoniales », mais concernent avant tout des échanges au niveau intrafamilial, même si l'enjeu de la relation interfamiliale entre les deux familles engagées dans l'établissement d'une relation d'affinité intervient également dans le transfert de *jiazhuang*.

La dernière catégorie des dépenses matrimoniales est celles destinées à l'organisation et au déroulement des cérémonies qui ponctuent le mariage, telles que le repas de fiançailles et le banquet de noces. Réalisées dans le contexte de l'union matrimoniale, ces dépenses ne s'inscrivent pourtant pas pleinement dans les échanges entre les familles. Caractérisées par leur dimension festive et communautaire, ces dépenses cérémonielles s'inscrivent dans un cercle d'échanges bien plus large que celui des membres familiaux des fiancés et permettent avant tout de (re)nouer des liens sociaux et communautaires antérieurement entretenus par les parents. Afin de comprendre le système d'échanges matrimoniaux en Chine rurale, qui est l'objectif du présent chapitre, nous allons ainsi nous concentrer sur les deux premières catégories de dépenses intrafamiliales et interfamiliales. En ce qui concerne les dépenses cérémonielles, nous les analyserons dans le chapitre 6 portant spécifiquement sur le changement des relations

sociales en milieu rural à travers une étude sur les implications des villageois dans les cérémonies matrimoniales.

1. LES DÉPENSES MATRIMONIALES DU CÔTÉ DU FIANCÉ

Dans la société chinoise, les échanges matrimoniaux débutent dès les fiançailles, qui se concrétisent lors du repas des fiançailles par l'offre de dons monétaire et matériel de la famille du fiancé à la famille de la fiancée, et se poursuivent lors des étapes suivantes des activités matrimoniales. Les points culminants de ces échanges concernent d'un côté l'offre du *caili* 彩礼 de la famille du fiancé à la famille de la fiancée quelques jours avant la cérémonie des noces, et de l'autre côté le transfert de la fiancée et de la *jiazhang* 嫁妆 de la famille de la fiancée à la famille du fiancé le jour même des noces.

Que ce soit du côté du fiancé ou du côté de la fiancée, les dépenses en lien avec le mariage au village de Zhang sont principalement assurées par les parents. Selon les coutumes locales, l'organisation du mariage d'un enfant fait partie des responsabilités parentales. Pour les parents ayant des enfants ayant atteint l'âge nubile, ils devront déployer tous leurs efforts pour aider leurs enfants à « fonder une famille » *chengjia* 成家. Par ailleurs, la majeure partie des jeunes villageois se marient avant l'âge de vingt-cinq ans¹¹⁰. En raison de leur jeune âge, le faible nombre d'années travaillées ainsi que la faible rémunération de leur emploi (souvent des emplois ouvriers)¹¹¹ ne leur permettent pas d'être financièrement autonomes afin d'assurer les dépenses matrimoniales sans l'aide parentale.

¹¹⁰ L'âge moyen des villageois masculins de Zhang mariés entre 2010 et 2015 est de 24 ans (pour un âge médian de 23 ans concernant la même population). Voir tableau 11.

¹¹¹ Pour les jeunes travaillant en ville en tant que travailleurs migrants, leur salaire mensuel allant en général de 2 000 *yuan* à 5 000 *yuan*. Cela correspond au rapport publié le 28 avril 2017 par le « Bureau national des statistiques de Chine » *guojia tongjiju* 国家统计局 concernant le salaire moyen des travailleurs migrants en 2016, qui est à 3275 *yuan*.

Source : http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201704/t20170428_1489334.html

Tableau 11 - Les mariages des villageois masculins réalisés entre 2010 et 2015

Année de naissance	Année de mariage	Age de mariage
1987	2010	23
1986	2010	24
1986	2010	24
1989	2010	21
1987	2010	23
1988	2010	22
1985	2010	25
1989	2011	22
1989	2011	22
1989	2011	22
1987	2011	24
1989	2011	22
1990	2011	21
1989	2011	22
1988	2011	23
1988	2011	23
1987	2011	24
1989	2011	22
1990	2012	22
1988	2012	24
1984	2012	28
1982	2012	30
1986	2012	26
1990	2012	22
1990	2013	23
1985	2013	28
1995	2013	18
1990	2013	23
1991	2013	22
1990	2013	23
1990	2014	24
1993	2014	21
1994	2014	20
1977	2014	37
1992	2014	22
1990	2015	25
1976	2015	39
1990	2015	25
1990	2015	25
	Age moyen	24
	Age médian	23

À partir de l'observation d'un mariage conclu à la fin d'année 2013 au village de Zhang, dans un premier temps, je décrirai chronologiquement l'ensemble des dépenses engagées par la famille du fiancé. Ensuite, je me concentrerai sur le don de l'appartement nuptial constitutif de l'échange intrafamilial, puis sur le don du *caili* en tant qu'échange interfamilial. Je démontrerai que l'investissement des parents dans l'appartement nuptial reflète non seulement la responsabilité parentale et la logique de réciprocité entre les deux générations, mais également une mise en pratique de la valeur familiale fondamentale de la perpétuation du lignage en accomplissant le devoir patrilineaire au regard de l'attente des ancêtres. Le don du *caili*, quant à lui, consiste aux prestations matrimoniales indispensables pour l'établissement de l'union. La détermination de la somme du *caili* traduit les rapports hiérarchiques existant entre les deux générations et les deux familles.

1.1. Le cas de Mazhi

Le mariage du villageois Mazhi a eu lieu le 14^{ème} jour du 12^{ème} mois lunaire de l'année 2013 (soit le 14 janvier 2014 selon le calendrier grégorien), mais la préparation de cet évènement familial avait commencé bien avant cette date. Je détaillerai chronologiquement les dépenses effectuées par la famille de Mazhi au cours des différentes activités matrimoniales : 1) la rénovation de la maison familiale située à Zhang et l'achat d'un nouvel appartement nuptial dans le district ; 2) les fiançailles ; 3) le transfert du *caili* ; 4) les noces. Notons que seules les dépenses dont le montant est supérieur à 500 *yuan* seront détaillées. En effet, s'il existe une multitude de dépenses diverses inférieures à 500 *yuan*, ces dépenses sont considérées par les villageois comme des « petites monnaies » *xiaoqian* 小钱¹¹², et sont insignifiantes par rapport à la dépense totale liée au mariage¹¹³.

¹¹² Comme par exemple, l'enveloppe rouge de 20 *yuan* offerte au caméraman ayant réalisé l'enregistrement vidéo des noces, ou l'achat des « couplets antithétiques » *duilian* 对联 pour moins de 100 *yuan*, etc. Le couplet antithétique est une paire de lignes poétiques calligraphiées sur une bande de papiers affichés sur les montants des portes d'entrée des maisons lors des moments festifs, comme le nouvel an chinois et les noces.

¹¹³ Cependant, si ces dépenses de « petites monnaies » sont peu importantes en termes économiques, elles sont chargées de valeurs symboliques et demeurent indispensables pour mener à bien la cérémonie des

1.1.1. La rénovation de l'ancienne maison et l'achat d'un nouvel appartement

En 2012, un an avant les noces, les parents de Mazhi ont acheté un appartement d'une valeur de 352 000 *yuan* à la périphérie du district, destiné aux noces de leur fils. Comme nous l'avons montré dans le chapitre 1, la mise à disposition d'un nouvel appartement par le côté du fiancé est l'une des conditions préalables et obligatoires pour entamer la négociation matrimoniale. Suivant la capacité financière de la famille du fiancé et l'exigence de la famille de la fiancée, le fiancé doit posséder soit un pavillon de deux étages construit récemment au village, soit un appartement récent acheté au bourg ou au district.

Au village de Zhang, rares sont les villageois qui procèdent à ce dernier type d'achat, qui coûte en général le double de la construction d'un pavillon au village, d'autant plus que construire une maison au village même est déjà un fardeau économique lourd que les familles villageoises ne peuvent assurer qu'avec l'aide des autres villageois (ou de proches) sous forme de prêt. Prenons l'exemple d'un autre villageois, Pengfei, pour qui le pavillon nuptial construit en 2014 au village de Zhang a coûté près de 150 000 *yuan*. Paysans ordinaires qui gagnent leur vie en travaillant la terre et ayant peu d'économies, les parents de Pengfei ne pouvaient pas dépenser une somme si importante en une seule fois. Ils durent réaliser la construction d'un logement avec des emprunts auprès de leur entourage familial et amical. Au cours d'un entretien réalisé le 21^{ème} jour du 1^{er} mois lunaire de l'année 2014 (20/02/2014 selon le calendrier grégorien), le jeune homme a exprimé sa gratitude envers ses parents qui ont pris la responsabilité de se procurer les fonds nécessaires en s'endettant sur plusieurs années :

« Ma mère m'a dit qu'ils [les parents] se chargeraient de toutes les dépenses du mariage. Ils ont emprunté de l'argent pour mon mariage, et nous [Pengfei et son épouse] ont dit que nous n'aurons pas à nous soucier du remboursement des dettes dans l'avenir. Ma mère a dit que ce qui était important, c'était que notre vie après le mariage se déroule

noces, nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Un tableau récapitulatif de la liste de ces dépenses sera présenté en fin de cette partie.

harmonieusement. Quand elle m'a annoncé ça, qu'est-ce que je pouvais répondre ? [Silence] J'ai souri, sans dire un seul mot. [Silence] Ils [les parents] ont dit : ' nous payerons l'argent ! Ce n'est pas grave ! Nous pouvons encore travailler, ne t'en fais pas ! Après tout, ce que nous voulons, c'est que votre couple vive bien après le mariage' ». (Février 2014)

Quant à la famille de Mazhi, le choix d'acheter un appartement au district fut directement lié à leur condition financière relativement aisée, en raison principalement des activités auxiliaires professionnelles du père. En effet, en dehors des travaux agricoles, celui-ci est responsable d'une équipe de travail en BTP, qui réalise en majeure partie des projets de construction au village de Zhang, et parfois, si l'occasion se présente, ils réalisent ses prestations auprès de villageois voisins. Avec un revenu plus élevé que ceux travaillant uniquement les terres agricoles, cette famille a pu faire des économies, ce qui leur a permis de concrétiser un achat immobilier en ville-district. Notons que malgré la situation aisée de la famille de Mazhi, l'achat de l'immobilier représentait tout de même une somme considérable que les parents ne pouvaient pas payer en une seule fois. Ils ont dû mettre en place un échancier de paiement pour une durée de 15 ans, après avoir présenté un acompte constitué d'une grande partie de leurs économies.

En dehors de l'achat d'un nouvel appartement dans le district, les parents de Mazhi ont également refait à neuf leur ancienne maison familiale située à Zhang. En effet, les jeunes mariés commençaient d'abord leur vie maritale en cohabitation avec les parents du mari, puis quelque mois plus tard, ils emménagèrent dans le nouvel appartement situé en milieu urbain¹¹⁴. La rénovation de la maison rurale était une nécessité afin d'accueillir l'heureux événement et d'effectuer dignement les rites matrimoniaux. Les parents ont

¹¹⁴ Notons qu'après l'emménagement dans le nouveau logement, les jeunes mariés continuent de se rendre régulièrement au village chez leurs parents. Ils logent dans la chambre nuptiale de la maison familiale, conservée telle quelle après les noces. Un an après, la naissance de l'enfant a produit une nouvelle configuration familiale. Après l'accouchement, la jeune mère séjourna directement chez sa belle-famille afin de bénéficier des soins de sa belle-mère. La taille de la famille chinoise contemporaine est souvent mouvante et changeante, une même famille durant sa trajectoire de vie peut être, tour à tour, une famille nucléaire, une famille souche, une famille patrilinéaire/matrilinéaire. Cela pose un problème d'identification et de catégorisation au cours de la trajectoire de chaque famille. À ce sujet, voir notamment une recherche récente sur la famille chinoise à Shanghai (SHEN Yifei 2013) dans lequel l'auteure démontre qu'il n'y a pas une seule structure familiale, mais plusieurs structures à différents moments de la vie.

déboursé 95 00 *yuan* pour refaire la façade, décorer soigneusement la chambre nuptiale, et équiper le salon de nouveaux meubles et d'appareils électroménager.

1.1.2. Le jour des fiançailles

Les fiançailles de Mazhi ont eu lieu quelques mois avant les noces, dans un restaurant proche du domicile de la famille de la fiancée, se situant dans un village aux alentours de Zhang. Les parents de Mazhi ont dépensé 27 200 *yuan* ce jour-là.

- 1) Les cadeaux matériels offerts à la famille de la fiancée : 1000 *yuan*. Il s'agit d'articles de consommations de la vie quotidienne : 2 cartons d'alcool blanc contenant chacun 6 bouteilles ; 4 cartouches de cigarettes contenant chacun 10 paquets ; 1 carton de lait de vache (24 briques) et 1 carton de boisson non alcoolisée (24 paquets).
- 2) Les vêtements pour la fiancée : 1000 *yuan*. Sous le nom de « l'argent destiné à l'achat des vêtements » *yishang qian* 衣裳钱, cette somme d'argent est offerte à la fille lors des fiançailles pour qu'elle puisse acheter des vêtements ultérieurement. Des fiançailles jusqu'à la fin de la cérémonie des noces, la jeune mariée reçoit au total trois fois le *yishang qian* à différents moments : le jour des fiançailles, le jour où la famille du garçon offre le *caili* à la famille de la fille, le jour des noces. La fiancée dispose de cette somme totale de 3 000 *yuan* à sa guise, elle n'est pas contrainte d'acheter des vêtements avec.
- 3) Les bijoux : 11000 *yuan*. Sous le nom de « trois or » *sanjin* 三金 (anneau d'or, boucles d'oreilles en or et collier en or), cette somme d'argent offerte à la fille est destinée à l'achat ultérieur de bijoux en or.
- 4) *Jianmianli* 见面礼 : 11000 *yuan*. Sous le nom de « don offert lors de la première rencontre » *jianmian li*, cette somme d'argent est destinée aux parents de la fiancée pour engager officiellement la relation d'affinité entre les deux familles.
- 5) Les enveloppes rouges : 2400 *yuan*. Sous le nom de « enveloppe » *fengzi* 封子, quatre enveloppes rouges dont chacune contient 600 *yuan* sont offertes) à quatre

parentes de la fiancée, présentes au repas des fiançailles : la mère de la fiancée, la grand-mère paternelle, la tante paternelle et l'épouse de l'oncle paternel aîné.

6) Le repas des fiançailles : 800 *yuan*.

Traditionnellement, le repas des fiançailles avait lieu au domicile de la fiancée, et c'était aux parents de la fiancée de se charger de la préparation du repas. À présent, de nombreuses familles choisissent de déjeuner dans un restaurant pour célébrer les fiançailles, comme ce fut le cas pour la famille de Mazhi. Ce changement de lieu du repas a conduit à une modification du payeur du repas des fiançailles. Auparavant à la charge de la famille de la fiancée, le repas est désormais assuré financièrement par le côté du fiancé. J'ai questionné la mère de Mazhi au sujet de ce changement et sa réaction fut intéressante. Dans un premier temps, elle parut étonnée, puis elle m'expliqua que pour elle c'était évident et logique, allant jusqu'à pointer du doigt la naïveté de ma question :

« Bien sûr que c'est à nous [la famille du fiancé] de payer le repas si c'est dans un restaurant, c'est tellement évident ! Ça fait partie des règles de savoir vivre ! C'est juste normal... en tant que parents du fiancé, si vous ne payez pas, vous êtes vraiment radins. Mais enfin, pas que radin, vous êtes vraiment très cons. (Rire) Non mais c'est vrai ! Regarde, imagine que, toi, tu vas épouser la fille de tes beaux-parents, tu leur offres des cadeaux, du « don offert lors de la première rencontre » *jianlianli*, du *caili*... Tu payes tout ça, avec une somme d'argent immense, pour avoir la permission de l'autre côté, et là, lors des fiançailles, tu laisses tes beaux-parents t'inviter à manger ? Comment tu peux te comporter de cette manière ?! Sauf si tu t'en fiches de ce mariage ... Si tu es habile, tu dois saisir toutes les opportunités pour montrer à tes beaux-parents ton attitude humble, pour exprimer ta gratitude à la famille de la fille. Il faut toujours se comporter de cette manière pour bien entretenir ta relation avec la 'famille d'affinité' *qingjia* 亲家 ». (Mars 2014)

La mère de Mazhi évoque le comportement à adopter que la famille du fiancé doit maîtriser lors des négociations matrimoniales envers la famille de la fiancée : l'expression constante de la gratitude. Le paiement du repas des fiançailles représente un exemple parmi d'autres de l'attitude idéale que la famille du fiancé doit adopter dès qu'elle entre en contact avec la famille de la fiancée. Sauf les dons destinés à la fiancée (n°2 et n°3), les autres dépenses s'inscrivent dans cette logique de remerciement et de gratitude

constante, que ce soit destiné aux parents ou aux autres parents proches. Dans ses études sur les relations de parenté dans un village de Taiwan, Emily AHERN indique que « les échanges de biens et d'argent pendant les fiançailles et la cérémonie des nocces montrent la forte obligation des preneurs de femmes vis à vis de ceux qui leur ont donné une épouse. (..) Les preneurs de femmes devaient saisir toutes les opportunités de réduire la dette énorme qu'ils devaient aux donneurs de femmes ; les donneurs de femmes, en l'absence d'une telle obligation, acceptaient simplement ce qui leur était dû » (1974, p. 282). En effet, il existe un lien hiérarchique entre les deux familles scellant une nouvelle union : « depuis le moment des fiançailles, la famille de la mariée est définie comme rituellement supérieure à celle du marié, quelles que soient les positions économiques et sociales antérieures des deux familles » (*Ibid.*, p. 279).

1.1.3. Le transfert du *caili*

Après la célébration des fiançailles, la famille de Mazhi a dépensé de nouveau de l'argent pour deux contributions majeures avant les nocces : 1) les frais de service de 5 000 *yuan* liés à la photographie des robes nuptiales, réalisée par une entreprise spécialisée du district. Cette somme d'argent dépensée couvre également les frais d'enregistrement vidéo des nocces lors du jour J ; 2) les dons offerts à la famille de la fiancée quelques jours avant les nocces, sous le nom de « transfert du *caili* » *song caili* 送彩礼.

Au village de Zhang, le *caili* désigne les prestations matrimoniales monétaires que la famille du fiancé offre à la famille de la fiancée quelques jours avant les nocces. Dans le cas du mariage de Mazhi, une somme de 60 000 *yuan* fut transmise comme *caili* à la famille de la fiancée une semaine avant les nocces, par l'intermédiaire d'un proche. Au *caili* s'ajoute également une somme de 1000 *yuan* sous le nom « [d'] argent de vêtements » *yishang qian* 衣裳钱 destinée à la fiancée, ainsi qu'une cinquantaine de kilos de coton afin que la famille de la fiancée puisse préparer les couettes nuptiales.

Notons que le *caili* se différencie du « don offert lors de la première rencontre » *jianmian li*, offert lors du jour des fiançailles. Si le *jianmian li* sert à officialiser le contrat de mariage, la réception de ce don n'implique pourtant pas un retour de la part du côté de

la fiancée. C'est la réalisation du transfert du *caili* qui scelle l'engagement définitif des parents de la fiancée. En acceptant le *caili*, la famille de la fiancée s'engage à le rendre prochainement (lors du jour des noces) avec le transfert de la nouvelle mariée¹¹⁵.

1.1.4. Les dépenses lors du jour J

La dernière phase des dépenses matrimoniales pour la famille du fiancé est réalisée lors du jour des noces¹¹⁶. Au petit matin des noces de Mazhi, un cortège composé de six voitures se dirige vers le village natal de la future mariée pour l'emmener au village de Zhang. La famille du marié offre 6 enveloppes rouges aux chauffeurs des voitures pour une somme totale de 1 500 *yuan* : 500 *yuan* pour la voiture de tête de cortège où siègera la nouvelle mariée, et 200 *yuan* pour chacune des 5 voitures restantes. La voiture de tête est choisie en fonction du niveau de prestige du véhicule. Dans le cas de Mazhi, la voiture en tête de cortège était de la marque luxueuse BMW, tandis que les autres véhicules étaient de qualité plutôt modeste, de moyenne gamme.

Une fois arrivé, Mazhi a immédiatement offert un don matériel et un don monétaire aux parents de la fiancée, lui permettant ensuite d'entrer dans la maison de la nouvelle mariée. Sous le nom de « quatre sortes de dons » *sise li* 四色礼, le don matériel contient quatre types d'objets avec une valeur totale de 2 200 *yuan* : 6 cartouches de cigarettes ; 2 cartons d'alcool blanc ; 20 kilos de viande de porc ; et enfin une poignée de farine de blé et une poignée de riz. Sous le nom de « don d'enfoncer la porte » *zhuangmen li* 撞门礼, le don monétaire de 1 000 *yuan* est offert aux parents de la mariée afin d'obtenir l'autorisation d'entrer dans la maison de cette dernière.

Avant que la nouvelle mariée monte dans la voiture et quitte sa famille natale, Mazhi a offert deux autres enveloppes rouges dont chacune contenait 1 000 *yuan*. L'une

¹¹⁵ La distinction entre le *jianmianli* et le *caili* est également évoquée par les chercheurs travaillant sur la société taiwanaise, voir Myron COHEN (1976, p. 165) et CHENG Ying (2003, p. 156).

¹¹⁶ Étant donné que l'accent de ce chapitre est mis sur les dépenses matrimoniales, nous nous concentrons ici sur les différents postes de dépenses. Quant à la dimension symbolique des différentes séquences rituelles, nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

était destinée à sa future femme sous le nom « [d'] argent destiné à l'achat des vêtements » *yishang qian* 衣裳钱 ; l'autre à sa belle-mère sous le nom de « [d'] argent pour [compenser la tristesse de] la mère quittée par sa fille » *li niang qian* 离娘钱. Après le retour du cortège au village de Zhang se présente la dernière dépense la plus onéreuse : le banquet des noces. La famille de Mazhi a dépensé approximativement 12 000 *yuan*¹¹⁷ pour payer l'ensemble des plats préparés pour une vingtaine de tables, et la consommation de tabac et d'alcool dont une quantité suffisante doit être fournie à tous les convives tout au long du banquet.

Le tableau ci-dessous est la liste de l'ensemble des dépenses assurées par la famille de Mazhi pour le mariage. Chaque bénéficiaire y est précisé. Notons que les dépenses matrimoniales s'élèvent au total à 473 400 *yuan*, dont 10 000 *yuan* proviennent des économies personnelles du jeune homme, le reste étant à la charge de ses parents. Parmi l'ensemble des dépenses mentionnées dans la liste, les deux plus importantes concernent l'achat de l'appartement destiné au fils (352 000 *yuan*) et le don du *caili* destiné aux parents de la fiancée (60 000 *yuan*).

¹¹⁷ Notons que les invités donnent des dons monétaires en retour lors de leur participation au banquet de noces, qui se rembourse ces frais et parfois même les dépassent. Nous y reviendrons dans le chapitre 6.

Tableau 12 - La liste des dépenses du côté de Mazhi

Moment	Liste de dépenses	Somme (en <i>yuan</i>)	Bénéficiaire
2012 (1 an avant le mariage)	Achat de l'appartement nuptial (au district)	352 000	Le fiancé
	Rénovation de la maison familiale (au village)	9500	Les parents du fiancé et le jeune couple
Les fiançailles	Repas des fiançailles	800	Les deux familles concernées
	« Argent destiné à l'achat des vêtements » <i>yishang qian</i> 衣裳钱	1000	La fiancée
	« Trois or » <i>sanjin</i> 三金	11000	La fiancée
	« don offert lors de la première rencontre » <i>jianmian li</i> 见面礼	11000	Les parents de la fiancée
	« Enveloppes » <i>fengzi</i> 封子	2400	Les parents proches féminins de la fiancée qui sont présents au repas des fiançailles
	Cadeaux matériels	1000	Les parents de la fiancée
Entre les fiançailles et les noces	La photographie des robes nuptiales	5000	Le jeune couple
	« Transfert du <i>caili</i> » <i>song caili</i> 送彩礼	60 000	Les parents de la fiancée
	« Argent destiné à l'achat des vêtements » <i>yishang qian</i> 衣裳钱	1000	La fiancée
Le jour des noces	« Enveloppes » <i>fengzi</i> 封子	1500	Les chauffeurs des voitures composant le cortège pour transférer la nouvelle mariée
	« Quatre sortes de dons » <i>sise li</i> 四色礼	2200	Les parents de la mariée
	« Argent destiné à l'achat des vêtements » <i>yishang qian</i> 衣裳钱	1000	La nouvelle mariée
	« Don d'enfoncer la porte » <i>zhuangmen li</i> 撞门礼	1000	Les parents de la mariée
	« Argent pour [compenser la tristesse de] la mère quittée par sa fille » <i>li niang qian</i> 离娘钱	1000	La mère de la mariée
	Banquet des noces	12 000	Les invités des noces
Total		473 400	

1.2. Les échanges intrafamiliaux : la préparation de l'appartement nuptial

Si la contribution financière des parents peut être expliquée par l'accomplissement du devoir parental quant à l'organisation du mariage de l'enfant, il y a également d'autres éléments qui conduisent les parents à épuiser toute leur fortune, et ce, quel qu'en soit le prix, même s'il faut s'endetter pour construire un nouveau pavillon ou acheter un nouvel appartement pour le mariage du fils. Premièrement, aux yeux des villageois, l'état « neuf » du logement nuptial est crucial au moment du mariage, car il transmet symboliquement le « renouvellement » de la génération et la prospérité de la lignée patrilinéaire. Deuxièmement, l'investissement dans l'immobilier familial lors des noces du fils reflète l'ancrage de cette famille dans la vie communautaire villageoise. Troisièmement, je démontrerai que le mariage, en tant que moment idéal et légitime pour entamer le projet de construction ou d'achat, permet aux parents de mobiliser les ressources sociales afin d'enrichir le patrimoine familial. Enfin, je démontrerai que le « sacrifice » des parents dans le mariage du fils correspond parfaitement à la logique de la réciprocité intergénérationnelle.

1.2.1. Le *fang* dans le système patrilinéaire chinois

Les villageois mobilisent systématiquement le terme de « nouveau/nouveauté/renouveler » *xin* 新 pour décrire les noces : les mariés sont appelés des « nouvelles personnes » *xinren* 新人 ; le logement nuptial, est nommé comme « nouveau logement » *xinfang* 新房¹¹⁸, etc. L'appellation de « nouvelles personnes » faisant référence aux mariés nous permet de distinguer la notion de *personne* dans la société chinoise. L'acquisition du statut de *personne* ne va pas de soi, mais consiste à un processus continu accompli au fur et à mesure tout au long du parcours de la vie à travers

¹¹⁸ Ce « nouveau logement » peut être une chambre nuptiale dans la maison rénovée du père du mari ou un nouvel appartement acheté expressément pour les noces.

les cérémonies et les rituels (Rubie WATSON 1986, p. 629). Le mariage fait ainsi partie des étapes obligatoires à accomplir pour devenir une *personne* socialement reconnue¹¹⁹.

L'expression de *xinfang* quant à elle, signifie non seulement un « nouveau logement », mais également la reconnaissance de la place du nouveau marié dans son lignage patrilinéaire, en raison de la double signification du terme *fang* 房 dans la langue chinoise : outre la signification du lieu d'habitation, le *fang* désigne également la « sous-branche » du groupe patrilinéaire descendant du fils marié par rapport à son père¹²⁰. Ainsi, le *xinfang* dans le cadre du mariage signifie également l'établissement d'une « nouvelle sous-branche » du fils marié, désormais relativement indépendante vis-à-vis de son père. Notons que cette indépendance du fils à travers l'officialisation de son *fang* n'est que relative et partielle, car le *fang* n'existe que dans le cadre du rapport père-fils et au sein du lignage patrilinéaire. En effet, l'établissement de la « nouvelle sous-branche » permet au nouveau marié de se situer plus précisément dans le rapport de subordination et d'appartenance vis-à-vis de son père, ses ancêtres et ses descendants. Le *fang* que le fils forme est qualifié par sa subordination à son père et à ses ancêtres ; à l'inverse, il se situera également dans un rapport d'autorité et d'englobement vis-à-vis des futurs *fang* formés respectivement par ses propres fils. Par ailleurs, l'accouplement entre les nouveaux mariés lors de la nuit des noces est couramment appelé comme « accomplir le *fang* » *yuanfang* 圓房. Si le *fang* d'un fils existe virtuellement dès sa naissance (CHEN Chi-nan 陈其南 1985, p. 154), il n'est complet qu'à travers l'arrivée de son épouse, sans laquelle la procréation et la perpétuation du lignage ne peut se réaliser.

En raison de la forte signification symbolique de la prospérité de la lignée patrilinéaire, un nouveau logement nuptial (pour rappel, qui peut être une chambre de la

¹¹⁹ Concernant le lien entre le mariage et la notion de *personne* (*personhood* en anglais) en Chine, voir également Mathew KOHRMAN (1999, p. 890).

¹²⁰ Pour plus de détails sur ce sujet, voir l'étude de l'anthropologue taiwanais CHEN Chi-nan 陈其南 (1985). Il est le premier chercheur ayant prêté une importance scientifique au terme *fang* 房 dans les études sur la famille chinoise, et jusqu'à ce jour, son étude demeure la plus éclairante à ce sujet. L'auteur a résumé plusieurs principes de *fang*, dont les deux les plus importants sont les suivants : 1) le principe patrilinéaire : seulement les descendants masculins (y compris leurs épouses) peuvent former le *fang*, les descendantes féminines sont exclues ; 2) le principe de la subordination : Les *fang* formés par les différents fils se subordonnent absolument au même lignage que leur père, ainsi, le *fang* est toujours une sous-branche d'un lignage (*Ibid.*, p. 128-129).

maison familiale rénoverée ou un appartement en zone urbaine), devient ainsi une quasi-obligation pour les villageois de Zhang. De plus, la place importante du nouveau logement dans les activités matrimoniales permet, en retour, de concrétiser et de renforcer cette valeur patrilinéaire à travers le paysage architectural du village. Un villageois d'une soixantaine d'années m'a raconté : « si tu veux, tu peux faire un tour au village, et regarder l'état des maisons. Si une maison est dans un état misérable et n'a pas été rénoverée depuis longtemps, ça veut dire que, soit il n'y a plus de descendants [masculins] dans cette famille, soit que cette famille a emménagé ailleurs et qu'elle ne retournera plus au village ». L'état extérieur de la maison, la façade, censée être rénoverée au rythme des générations au moment des noces, traduit manifestement la prospérité et la perpétuation patrilinéaire d'une famille.

1.2.2. L'appartement et l'appartenance à la communauté villageoise

La mise à neuf d'une maison par la reconstruction ou la rénovation lors du mariage reflète également l'attachement de cette famille au village et leur volonté d'ancrage dans le maintien des relations sociales du village. C'est ainsi que la famille de Mazhi, en dehors de l'achat d'un appartement au district, a également refait à neuf leur ancienne maison située à Zhang. Une telle action, celle de rénover l'ancienne maison, prouve que les parents de Mazhi souhaitent transmettre aux autres villageois leur volonté d'un ancrage continu dans la vie communautaire du village : malgré l'achat d'un appartement urbain, ils continueront à vivre au village, à investir et à maintenir les réseaux sociaux locaux. Cette idée peut être montrée plus clairement avec le contre-exemple du mariage d'un autre jeune villageois Yangyang, qui s'est déroulé en août 2013. D'après certains villageois de Zhang, les comportements des parents de Yangyang dans l'organisation du mariage furent inappropriés par rapport à la coutume locale, et même considérés comme un « manque de savoir-vivre » *buhuishi* 不会事.

Les parents de Yangyang ont quitté le village de Zhang au début des années 1990 et gagnaient leur vie en tant que commerçants de légumes à la ville de Zhengzhou (300

km séparent cette ville du village de Zhang). En 2012, après des années de travaux fructueux et acharnés, le couple projetait de quitter prochainement leur emploi et de retourner au village de Zhang pour préparer leur future retraite. Néanmoins, avant de mettre en pratique ce projet, ils devaient d'abord marier leur fils Yangyang. Âgé de 21 ans cette année-là, le jeune homme travaillait dans un atelier du traitement de jade au district. Engagé dans une relation amoureuse à l'époque, Yangyang et sa copine souhaitaient se marier l'année suivante, en 2013, à condition que les parents du jeune homme acceptent d'acheter un appartement au district de Zhenping. Avec les économies que ces derniers avaient réalisées pendant toutes ces années de travail, ils ont acheté un appartement aux futurs mariés dès 2012.

Durant la même année et quelque temps après l'achat de l'appartement, les fiançailles ont eu lieu et les deux familles ont conclu un accord pour célébrer les noces à la fin de l'année 2013. Cependant, le plan initial des noces a été bouleversé lors de mon séjour de terrain en été 2013. En effet, les parents de Yangyang furent contraints d'avancer la date des noces en août 2013 lorsqu'ils prirent connaissance de la grossesse inattendue de la fiancée. Si en général l'été n'est pas la saison favorable des noces en raison de la faible présence des invités (voir chapitre 3), les villageois se montrèrent compréhensifs au regard de la situation des parents de Yangyang, car une naissance en dehors du mariage demeure intolérable dans cette région. En revanche, les manières dont les parents ont choisi de procéder pour le mariage furent l'objet de remarques négatives de la part d'autres villageois.

Premièrement, les parents de Yangyang n'ont réalisé aucuns travaux de rénovations pour leur ancienne maison située au village, même si la grand-mère de Yangyang y habite toujours et que, chaque année, la famille y fête le nouvel an chinois. Deuxièmement, les noces de Yangyang ont eu lieu à l'appartement du district, puisque la famille a fait le choix de ne pas mettre à disposition une chambre nuptiale décorée dans la maison villageoise. Néanmoins, d'après les coutumes locales, il faut continuer à envisager le mariage comme patrilocal dans le sens où la maison familiale au village doit être le lieu où s'effectuent les rites matrimoniaux. Le logement urbain est secondaire au niveau symbolique et rituel, tandis que les parents de Yangyang l'ont mis en avant.

Troisièmement, le banquet de noces a eu lieu également au district, dans un restaurant proche du nouvel appartement. Le manque d'investissement dans la maison familiale et la délocalisation des activités matrimoniales (cérémonie et banquet) furent perçus par les villageois comme un détachement de la vie communautaire villageoise. De ce fait, le nombre de convives était visiblement moins important qu'aux autres mariages célébrés dans le village, malgré la mise en place de plusieurs navettes par la famille pour faciliter l'aller-retour des invités entre le district et le village. Le processus matrimonial de Yangyang a ainsi soulevé de nombreuses suspicions chez les villageois de Zhang. En effet, ils ont considéré qu'il existait une forte contradiction entre le discours des parents de Yangyang de vouloir passer leur retraite au village et leurs comportements interprétés comme une prise de distance avec le village.

1.2.3. Le logement comme prétexte légitime d'enrichissement du patrimoine familial

Si la préparation d'un *xinfang* est un fardeau économique pour la majorité des familles ayant un fils à marier, elle sert également de prétexte légitime pour solliciter des aides financières auprès des relations sociales entretenues antérieurement par la famille afin de réaliser leur projet familial, ce qui en retour, renforce leur ancrage et leur enracinement dans la communauté rurale. Étant donné qu'un logement neuf est devenu quasi-obligatoire lors des négociations matrimoniales, le mariage du fils devient un moment légitime et idéal aux yeux des villageois pour investir dans l'immobilier. Cette légitimité permet aux parents d'avoir plus de facilité pour aborder le sujet « sensible » d'emprunt d'argent avec ceux faisant partie de leur réseau relationnel, et dans le cas échéant, cela leur permet de se faire rembourser les dettes réalisées auprès du même réseau relationnel, par le passé.

Notons que l'entraide entre les villageois, et particulièrement entre les parents et les amis proches, demeure importante et même essentielle pour mener à bien les projets individuels ou familiaux. Lorsqu'il s'agit d'un projet légitime aux yeux des villageois, comme c'est le cas pour l'achat ou la construction d'un logement lors du mariage du fils, j'ai constaté une logique d'obligation d'entraide au sein de la communauté rurale. Pendant

mon séjour sur le terrain, une femme d'une cinquantaine d'années s'est plainte de la contrainte financière qui lui pesait : elle devait prêter plusieurs dizaines de milliers de *yuan* à son frère pour l'achat d'un appartement au district, destiné au mariage de son neveu extérieur.

« Quelques jours avant les fiançailles [de son neveu], mon frère est venu chez nous. Lorsque je l'ai vu, je savais déjà ce qu'il voulait. Il est arrivé avec sa femme, tous les deux avaient la tête baissée. Il m'a dit 'ma sœur, je dois acheter un appartement au district pour le mariage de Lintao [son fils], sinon l'autre famille n'acceptera jamais le mariage'.

Je ne voulais pas lui prêter l'argent, même si c'est mon frère ! Aïe... ce n'est pas parce que je suis radine. En fait, il ne fait qu'emprunter de l'argent partout, mais ne rembourse jamais rien. Je suis vraiment agacée, parce qu'il s'est déjà endetté d'une vingtaine de milliers de *yuan* auprès de moi, mais il n'a jamais pensé à me rembourser même quand il avait de l'argent. Il profite de la vie avec l'argent des autres ! Je l'ai engueulé, mais après tout, je lui ai donné tout de même l'argent dont il avait besoin, sinon, que puis-je faire ? Il reste mon frère. (...) Il était vraiment désespéré. Il me disait : ' ma sœur, si cette fois tu ne me prêtes pas l'argent, le mariage de Lintao va certainement tomber à l'eau !'. Il savait que j'avais fait des économies... En fin de compte, si je ne lui prêtais pas l'argent et que le mariage de Lintao était annulé, je serais vraiment impardonnable auprès de mon frère et de mes parents, j'aurai perdu également la face auprès des autres, qui m'auraient considéré comme une égoïste... Je n'avais vraiment pas le choix, et j'ai dû les lui prêter. Les familles ordinaires travaillent énormément pour faire des économies, puis construire une nouvelle maison, et marier leurs fils. Alors que mon frère, il profite des gens bosseurs comme nous ! Tu vois, même s'il n'a pas d'argent, il a quand même réussi à acheter un appartement, à décorer son appartement, à marier son fils avec le prêt... » (Avril 2014)

Ce phénomène de l'obligation d'entraide est également évoqué par Catherine CAPDEVILLE-ZENG dans son étude récente sur les relations sociales au village de Shiyou de la province du Jiangxi : « Dans la campagne chinoise, et c'est bien toujours le cas de nos jours à Shiyou, les membres d'une famille sont liés par des obligations d'entraide, en fonction du revenu économique de chacun. On n'emprunte qu'à qui a les capacités de prêter, mais celui-ci a le devoir de prêter si besoin. Il est très difficile de se soustraire à ces obligations » (2017, p. 67). L'extrait ci-dessus permet de constater clairement

l'obligation d'entraide que la villageoise a vécue vis-à-vis des sollicitations de son frère, ainsi que la logique de cette obligation, soit la réputation au sein de la communauté, connue sous le terme de la « face » *mianzi* 面子. Nous développerons plus tard les manières dont le principe de la « face » façonne les comportements des villageois à partir d'une analyse portant sur la détermination de la somme des prestations matrimoniales. Ici, ce qui est important à noter est que l'obligation d'entraide dans un réseau de parenté (ou un réseau social dans le sens plus large) peut être une entrave pour certaines familles qui ne peuvent s'y soustraire, mais un atout pour d'autres dans l'accomplissement de leur parcours de vie. L'un comme l'autre reflète l'implication de l'individu dans la vie communautaire rurale.

1.2.4. Les deux dimensions de la piété filiale : système rétractif et système relais

L'investissement parental dans le logement nuptial s'explique enfin par la logique de la réciprocité intergénérationnelle, d'un côté entre le fils et ses parents au sens strict, et de l'autre côté entre les parents et leurs ancêtres dans le sens général. Premièrement, le « nouveau logement » *xinfang* principalement financé par les parents du fils implique l'espérance d'un éventuel futur retour de la part du fils, qui se doit de prendre soin des parents lorsque ces derniers deviennent âgés. Autrement dit, les parents en tant que donateurs du bien sont également les *usufruitiers* potentiels du don. Deuxièmement, le fait de réussir l'organisation des mariages des fils et la rénovation de la maison familiale signifie pour les villageois de Zhang l'accomplissement de leur plus grande responsabilité parentale et familiale. Cela se remarque au moment des noces, où les invités félicitent les parents du nouveau marié de la manière suivante : « Félicitations, vous avez accompli votre devoir [de la vie] ! »¹²¹. Notons que le devoir dont les villageois font référence ici ne représente pas l'obligation des parents envers le fils, mais le devoir que les parents doivent assurer envers leurs ancêtres, c'est-à-dire, la perpétuation du lignage à travers le mariage des fils. Ce devoir familial, une fois accompli par les parents, est ensuite transmis

¹²¹ En Chinois : *gongxi, nimen de renwu wancheng la !* 恭喜，你们的任务完成啦！

aux fils mariés, qui devront à leur tour l'assurer lorsque leurs futurs enfants auront atteint l'âge nubile.

Dans un article publié en 1985, FEI Xiaotong, en comparant les familles chinoises avec les familles occidentales, a défini le mode du lien intergénérationnel chinois comme un « système rétractif » *fanbu moshi* 反哺模式, contrairement au « système relais » *jieli moshi* 接力模式 dans l'Occident :

« Quelle est la différence entre la culture chinoise et la culture occidentale en ce qui concerne le lien intergénérationnel ? Le devoir des parents d'élever leurs enfants se trouve dans les deux cultures. C'est dans le devoir des enfants vis-à-vis des parents que l'on trouve la véritable différenciation. En Occident, les enfants adultes ne sont pas obligés de prendre en charge les besoins des parents âgés, tandis qu'en Chine, les enfants ont le devoir absolu de subvenir aux besoins de leurs parents. (...) nous pouvons utiliser deux formules pour décrire respectivement le lien intergénérationnel de chacune des deux cultures. La formule occidentale est $G1 \rightarrow G2 \rightarrow G3 \rightarrow G_n$, tandis que la formule chinoise est $G1 \rightleftarrows G2 \rightleftarrows G3 \rightleftarrows G_n$. (G signifie la génération, $\rightarrow$ signifie la prise en charge des besoins des enfants, $\leftarrow$ signifie la prise en charge des besoins des parents âgés). » (FEI Xiaotong 费孝通 1983, p. 7)

Le constat de FEI Xiaotong sur le lien intergénérationnel en Chine, à savoir le « système rétractif », est issu de son observation sur la dimension matérielle et sentimentale des échanges entre deux générations au sens strict. Dans notre étude sur le mariage au village de Zhang, outre la représentation du « système rétractif » dans la relation parents-fils, nous observons également un « système relais » dans la dimension idéologique des échanges entre les deux générations, que ce soit la signification symbolique de *xinfang* – soit le renouvellement d'une génération à l'autre –, ou la transmission du devoir patrilinéaire des parents au fils – soit la perpétuation du lignage. Autrement dit, la dimension « rétractive » du lien intergénérationnel concerne principalement la règle d'échanges entre les deux générations restreintes, tandis que la dimension de « relais » va au-delà du lien parents-fils, et renvoie à la responsabilité d'un individu vis-à-vis de toute sa lignée, car chaque individu masculin occupe un chaînon dans la lignée patrilinéaire, reliant le père (et ses ancêtres) et les fils (et leurs descendants)

(voir figure 14). En relayant la responsabilité de la perpétuation du lignage aux fils mariés dont chacun forme un *fang*, le père accomplit le devoir de sa vie au regard de l'attente des ancêtres. En quelque sorte, le fait de relayer la responsabilité d'une génération (G1) à l'autre (G2) s'inscrit dans un système rétractif au sens général et patrilinéaire, entre la génération G1 et leurs ancêtres.

« L'échange simple ou intergénérationnel » entre père et fils
(La prise en charge des enfants $\rightleftharpoons$ la prise en charge des parents âgés) :

$G1 \rightleftharpoons G2 \rightleftharpoons G3$

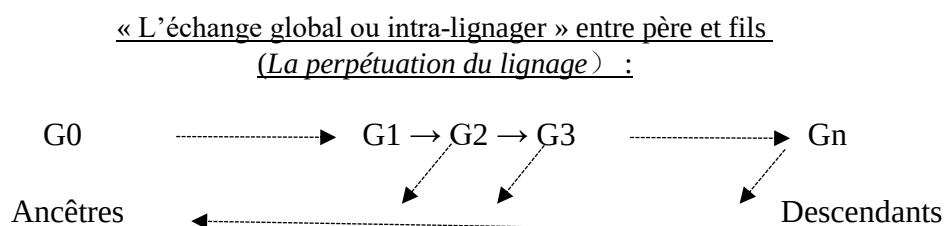


Figure 14 - L'échange intergénérationnel et l'échange intra-lignager entre père et fils

Le schéma ci-dessus reflète parfaitement la définition confucéenne de la piété filiale, comme ce que décrit la fameuse phrase de MENCIUS (380-289 av. J.-C.) : « trois choses sont contraires à la piété filiale. La plus répréhensible est de n'avoir pas d'enfants [masculins] »¹²² (MENCIUS 孟子, trad. par Séraphin COUVREUR 1956, p. 482). Un fils filial doit non seulement prendre soin de ses parents âgés, mais plus important encore, il

¹²²En chinois : *buxiao yousan, wuhou weida* 不孝有三，无后为大. MENCIUS n'a pas donné les deux autres « choses » contraires à la piété filiale. Néanmoins, ZHAO Qi 赵岐 (108-201), l'un des commentateurs les plus connus de MENCIUS a précisé ces trois dimensions de la piété filiale : « Chao ki [ZHAO Qi] dit : ' Trois choses sont contraires à la piété filiale. La première est d'encourager les parents à mal faire, par des flatteries et une coupable complaisance. La seconde est de ne pas vouloir exercer une charge lucrative, pour soulager l'indigence de ses vieux parents. La troisième est de n'avoir ni femme ni enfants et de faire cesser ainsi les offrandes aux ancêtres. De ces trois fautes, la plus grave est de rester sans postérité » (MENCIUS 孟子, trad. par Séraphin COUVREUR 1956, p. 482-483).

doit assurer la perpétuation du lignage. Néanmoins, les études existantes sur la piété filiale en Chine contemporaine mettent souvent l'accent sur l'échange simple entre les deux générations, et négligent la dimension de l'échange global ou intra-lignager¹²³. Dans son célèbre ouvrage *Private life under socialism* (2003), YAN Yunxiang a fourni une analyse pertinente sur la transformation de la prise en charge des personnes âgées en milieu rural dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, en démontrant que « le mécanisme traditionnel de la réciprocité intergénérationnelle s'est effondré, principalement en réponse à l'introduction de valeurs associées à l'économie de marché » (*Ibid.*, p. 163). En revanche, son constat de la « crise de la piété filiale » en Chine contemporaine apparaît limité, car il est basé uniquement sur l'échange entre deux générations, sans questionner la modification ou la pérennité de la valeur de la perpétuation du lignage, considérée pourtant comme la dimension la plus importante de la piété filiale dans la culture chinoise.

Par ailleurs, la négligence de la valeur familiale de la perpétuation du lignage se manifeste également dans son analyse de la culture de la fertilité en milieu rural chinois. De par son observation de la baisse du nombre des naissances par femme dans les années 1990, l'auteur estime qu'une nouvelle culture de la fertilité est apparue en Chine rurale contemporaine. Néanmoins, s'agit-il vraiment d'une « nouvelle culture de la fertilité » ? Étant donné que la préférence du sexe masculin de l'enfant, essentielle pour maintenir le système patrilinéaire, demeure davantage présente dans les pratiques, comme YAN Yunxiang a démontré également : « la nouvelle culture de la fertilité, cependant, est encore en évolution ; la plupart des changements ne concernent jusqu'à ici que le nombre – idéal ou réel – des enfants. Il n'y a pas encore eu de changements évidents dans les deux autres aspects tout aussi importants de la culture de la fertilité rurale : le sexe des enfants et le moment de la naissance¹²⁴ » (*Ibid.*, p. 214).

¹²³ Voir notamment les études de GUO Yuhua (2001, p. 39-78) et de YAN Yunxiang (2003, p. 162-189).

¹²⁴ Parmi les travaux les plus récents au sujet de la transformation de la culture de la fertilité en Chine rurale, celui de l'anthropologue sino-américaine SHI Lihong (2017) est particulièrement intéressant, car à travers l'étude ethnographique d'un village du Nord-est de la Chine, elle démontre qu'il existe un affaiblissement de la préférence de l'enfant masculin chez la jeune génération : « en 2010, 165 couples de Lijia [nom du village de son enquête] dont les épouses âgées de moins de 50 ans avaient au moins un enfant. Cinquante de ces couples avaient des filles uniques. Trente-quatre (68%) d'entre eux avaient obtenu un certificat d'enfant unique » (*Ibid.*, p. 61). L'auteure explique ce phénomène par deux facteurs majeurs : le coût économique élevé pour l'éducation d'un fils, dû en grande partie par les futures dépenses matrimoniales que le sexe de l'enfant engendrera (*Ibid.*, p. 69) et la confiance faible envers un enfant de

À travers l'analyse des mécanismes sociaux relatifs à l'acquisition d'un logement lors des noces au village de Zhang, je propose que l'idéologie de la perpétuation du lignage en tant que valeur englobante de la piété filiale demeure importante aux yeux des villageois. En effet, si le renouvellement de la maison familiale tient à cœur aux parents du fils à marier, c'est parce qu'il renvoie non seulement à la responsabilité parentale et la réciprocité entre les deux générations, mais également à la responsabilité familiale des parents vis-à-vis de leurs ancêtres en relayant le devoir de la perpétuation du lignage au fils marié. Le renouvellement de la maison familiale au moment des noces signifie symboliquement le renouvellement de la génération et ainsi la prospérité du lignage.

1.3. Les échanges interfamiliaux : les prestations matrimoniales de *caili*

La somme du *caili* est nominalement fixée suite à la négociation entre les deux familles basée sur le standard de la localité, mais dans la pratique, c'est souvent la famille de la fiancée qui propose un montant, ce qui laisse peu de marge de manœuvre à la famille du fiancé pour négocier. La somme standard du *caili* augmente chaque année au village de Zhang depuis 2012 : moins de 40 000 *yuan* avant 2013, 40 000 – 60 000 *yuan* en 2013, 60 000 – 80 000 *yuan* en 2014, 80 000 – 100 000 *yuan* en 2015. Ce constat est basé sur les récits recueillis auprès des jeunes récemment mariés, puis confirmé par les villageois dans les discussions quotidiennes. La somme du *caili* n'est jamais un secret familial, bien au contraire, il s'agit de l'un des thèmes de discussions préférés des villageois.

sexe masculin concernant la prise en charge des parents âgés. Néanmoins, certaines limites sont présentes dans cette recherche et remettent en question le résultat de l'auteure. Premièrement, on ne peut considérer l'obtention d'un certificat d'enfant unique comme un acte définitif. Il se peut que le couple ayant une fille unique décide qu'après l'obtention du certificat d'avoir un autre enfant. Deuxièmement, le lieu d'enquête présente des spécificités par rapport aux autres villages du Nord de la Chine car les règles de l'exogamie et de la patrilocalité ne sont pas strictement appliquées : « environ un quart des filles mariées d'origine de Lijia sont, soit mariées à un homme de Lijia et vivent dans le village, soit retournées au village avec leurs maris, pour profiter des opportunités d'emploi dans les usines voisines » (*Ibid.*, p. 60). Troisièmement, l'auteure n'a pas mentionné si la fille unique portait le nom du père ou de la mère. Il me paraît important d'étudier ces points pour être pleinement convaincu par les résultats de l'auteure : « le choix d'avoir une fille unique est également le résultat du déclin de la croyance de perpétuer le lignage par la procréation d'un fils » (*Ibid.*, p. 62).

La modification du standard de la somme du *caili* au village de Zhang s'est souvent produite et reproduite de la manière suivante : un villageois lors d'échanges matrimoniaux augmente la somme du *caili* standardisée antérieurement, puis d'autres s'alignent sur ce nouveau forfait, devenant désormais un nouveau standard. L'intérêt ici est de comprendre les raisons pour lesquelles ce premier villageois a choisi d'augmenter le *caili* et, de même, de comprendre les motivations des autres villageois qui ont fait le choix de le suivre.

1.3.1. La détermination de la somme du *caili*

La famille de Mazhi est la première du village ayant offert une somme de 60 000 *yuan* pour le *caili* en 2013, tandis que le standard du village à l'époque s'élevait à 40 000 *yuan*. Cette somme de 40 000 avait été adoptée pour tous les mariages ayant eu lieu cette même année. La décision d'augmenter le *caili* n'a pas été prise sereinement par les familles. Elle résulte d'une multitude de discussions entre les différents membres de la famille. Un long extrait d'entretien avec la mère de Mazhi réalisé le 10/03/2014 (quelques mois après les noces) nous permet de retracer le processus qui a conduit à augmenter la somme du *caili* :

Mère de Mazhi (MM) : Pour le *caili*, je pensais proposer 40 000 *yuan* au début, mais notre fils n'était pas d'accord, car il trouvait que cette somme était insuffisante. Pendant deux jours, il n'arrêtait pas de me suivre pour me faire changer d'avis, mais cela n'a pas marché (rire). Je lui ai dit : '40 000, c'est tout. Si tu es d'accord, nous commencerons à organiser le mariage, si tu n'es pas d'accord, on laisse tomber'.

Moi : C'est Mazhi qui a demandé d'augmenter la somme du *caili* ? Normalement ce n'est pas la famille de la fille qui fait ce type de proposition ?

MM : Oui, c'est souvent la famille de la fille qui propose. Mais cette fois, c'est un peu étrange pour notre mariage (rire). En effet, nous avons demandé à l'autre côté la somme du *caili* qui leur paraissait la plus adéquate, mais qui aurait pu penser que l'autre côté aurait répondu : « nous accepterons la somme que vous nous proposez, si vous jugez que cette

somme est pertinente »¹²⁵. Ça, c'est un coup de maître ! En effet, ils paraissaient bien modestes de nous laisser le choix [de la somme du *caili*], mais en réalité, pas du tout ! Ils nous ont laissé le problème le plus difficile à résoudre, et nous étions obligés d'être hyper vigilants pour proposer une somme bien « pertinente » pour qu'ils soient contents. En 2013, le standard du *caili* au village était 40 000, tout le monde avait payé 40 000 *yuan* cette année-là. Je me suis dit à l'époque que nous allons faire comme les autres, 40 000 *yuan*, et que ça devrait aller. Mais Mazhi n'était pas content de cette somme.

Moi : Donc c'est vous qui avez commencé à proposer le chiffre de 40 000 ?

MM : Oui. C'était ce que je pensais, et j'en avais discuté avec le père de Mazhi. Mais nous n'avions pas encore proposé officiellement à l'autre partie, c'était juste entre nous, en plus Mazhi n'était pas satisfait de cette somme... Comme Mazhi n'arrêtait pas de me parler pour essayer d'augmenter la somme du *caili*, je l'ai engueulé : « Les coutumes, je les connais. Je sais ce qu'il faut faire et combien il faut donner. Même s'ils [la famille de la fille] ne demandent rien [comme *caili*], je leur donnerai tout de même une somme correcte. Ce n'est pas la peine de m'apprendre comment faire les choses, de toute façon, je ne te laisse pas dans une situation difficile, mais je ne paye pas plus que les autres non plus ! » Le lendemain soir, il est revenu vers moi. J'étais en train de me préparer à me coucher, il est venu dans la chambre et s'est assis sur le bord du lit, et il m'a dit : « Maman, 40 000 *yuan* c'est vraiment trop peu, les autres villageois pensent aussi que c'est trop peu. » Je lui avais répondu : « si les autres pensent aussi que c'est trop peu, alors qu'est-ce que tu me proposes ? » Il me répondit : « même si je te dis la somme que je pense, tu ne l'accepteras pas... » Et moi, compatissante, je lui répondis : « dis-moi, je t'écouterai si ce que tu racontes est bien raisonnable ». À ce moment, il me chuchota : « ajoutons encore 20 000 de plus, nous leur donnerons 60 000 *yuan*, ça me paraît un peu plus 'honorable' *haokan* 好看. De toute façon, cet argent nous reviendra. Une fois mariée, elle [la future mariée] va sûrement ramener l'argent avec elle [lors du jour de noces]. » Ce à quoi je lui dis : « écoutes, mon fils, le *caili*, une fois offert, ce sera à eux, c'est leur propriété. Je m'en fiche si elle va ramener l'argent ici ou non, cela ne me regarde pas. Le *caili* est donné à la famille de la fille, comment ils vont faire avec cet argent, c'est leur propre affaire. Une fois l'argent donné, je ne m'attends pas à ce que la fille le ramène après le mariage. L'autre

¹²⁵ En chinois : *nimen na de chu, women jiu jie de zhu* 你们拿得出，我们就接得住。

famille fait ce qu'elle veut sur cet argent ». Et après ça, je n'avais toujours pas cédé. (Rire)

Moi : mais comment ça se fait que, finalement vous avez quand même offert 60 000 *yuan* de *caili* ?

MM : Beh, il a beaucoup insisté, et ça m'a fatiguée, et du coup, j'ai accepté...

Moi : Ah oui ? ... vous avez finalement accepté ? Mais, vous disiez justement que vous ne cèderiez pas quoiqu'il dise, comment ça se fait qu'il a réussi à vous convaincre ? (Rire)

MM : Aie... en fait, un jour plus tard, il m'a dit : « le cousin agnatique de Yonghong [la future mariée] s'est marié il y a juste un mois. Pour son mariage, sa famille a donné 60 000 *yuan* comme *caili*. Si nous donnons 40 000 *yuan* comme *caili* pour épouser leur fille, alors que de leur côté, ils ont offert 60 000 *yuan* de *caili* pour la belle famille de leur fils, ce serait vraiment un peu déshonorant ... ». J'avoue que nous aurions perdu la face si nous avions donné 40 000 *yuan* comme *caili*, et l'autre côté aurait été sûrement mécontent, car dans leur village, le standard est à 60 000 *yuan*... Il [Mazhi] a bien fait de me raconter l'histoire de l'autre mariage, mais il aurait dû me le dire plus tôt, et ne pas tourner autour du pot. (Rire)

Cet extrait détaillé démontre parfaitement les trois enjeux imbriqués les uns aux autres, et qui impactent la prise de décision de la somme du *caili* : la place de la famille du fiancé au sein de la communauté rurale et le regard des autres ; l'autorité parentale à l'intérieur de la famille quant à l'organisation matrimoniale ; la place prédominante de la famille de la fiancée lors des négociations matrimoniales et la notion de « face » *mianzi*.

1.3.2. La « face » de la famille du fiancé au village

Les contestations entre Mazhi et sa mère sont engendrées par la proposition floue et inattendue de la famille de la fiancée, étant donné que de manière générale, la somme exacte du *caili* est censée être proposée par la famille de la fiancée, puis acceptée, avec plaisir ou avec peine, par la famille du fiancé. Néanmoins, dans le cas présent, au lieu d'énoncer clairement un chiffre, la famille de la fiancée a transmis uniquement leur souhait de recevoir une « somme pertinente » du *caili*. Vague et ambiguë, l'expression

d'une « somme pertinente » a constitué un véritable casse-tête pour la famille de Mazhi, devant trouver un montant répondant aux attentes de la famille de la fille.

En se référant au standard du village de Zhang, la mère de Mazhi s'était initialement fixée à un don de 40 000 *yuan*, une somme qu'elle a fermement défendue face aux multiples tentatives de négociations de la part de son fils qui souhaitait revaloriser la somme à 60 000 *yuan*. La mère ne voulait pas payer plus que les autres villageois qui avaient célébré un mariage cette même année. Par ailleurs, si elle ne voulait pas dépenser plus que les autres à ce sujet, elle ne voulait pourtant pas dépenser moins que le standard non plus : « Même s'ils [les parents de la fille] ne demandent rien [comme *caili*], je leur donnerai tout de même une somme correcte [comme les autres]. » L'idée de se conformer exactement à la coutume locale, ni au-dessus ni en dessous, est également évoquée par Margery WOLF dans son étude sur les prestations matrimoniales à Taiwan : « aucune famille ne s'attend à ce que son entremetteur négocie une réduction importante en argent, car une future mariée qui se présente comme une bonne affaire sera présumée défectueuse par la famille et les voisins. Mais aucune famille ne veut dépenser plus que ce qui est absolument nécessaire, pour la face qu'elle juge appropriée à sa situation dans la vie » (1972, p. 119).

La notion de la « face » *mianzi* mentionnée par la mère de Mazhi est fondamentale pour comprendre la logique des comportements des Chinois. HU Hsien Chin fait partie de l'un des premiers chercheurs ayant étudié la « face » *mianzi* dans la culture chinoise, en la définissant comme « la réputation obtenue tout au long du parcours de la vie, grâce au succès et à l'ostentation. C'est le prestige accumulé par les efforts personnels ou les manœuvres habiles. Pour ce type de reconnaissance, l'individu dépend à tout moment de son environnement externe » (1944, p. 45). HU Hsien Chin illustre par la suite les comportements qui peuvent produire la perte de la « face » ou de la réputation : « la surestimation de sa capacité ou l'exagération de sa capacité, destinée à se placer au-dessus des autres, est désapprouvée par la société. Comme la violence physique, toute action susceptible d'engendrer des sentiments désagréables chez les autres tels que l'envie et l'aversion, est déconsidérée » (*Ibid.*, p. 49). Dans le cas de notre étude, sans compter les contraintes économiques, la proposition d'un *caili* élevé sans justifications convenables

est souvent considérée comme une parade brutale et ingrate, d'autant plus que cet acte amène éventuellement à une surenchère que les villageois ne veulent et ne peuvent pas forcément assurer par la suite. Parallèlement, la proposition d'une somme plus faible que le standard est également déconseillée car une telle action risque d'abaisser la réputation de la famille, considérée désormais comme avare, ou « radine » *xiaoqi* 小气 pour reprendre les propos tenus par la mère, à la fois par les gens de son village et par la famille de la fiancée.

1.3.3. Les rapports hiérarchiques : intergénérationnel et interfamilial

Lors de la négociation, l'attitude ferme de la mère vis-à-vis des requêtes humbles de Mazhi reflète le rôle prédominant des parents dans la prise de la décision finale concernant les échanges matrimoniaux. D'un côté, la mère se considérerait comme plus compétente que son fils dans le domaine des coutumes locales, de ce fait, « ce n'est pas la peine de [lui] apprendre comment faire les choses ». De l'autre côté, l'apport financier négligeable de Mazhi dans son propre mariage ne lui permet pas d'assurer indépendamment les dépenses matrimoniales sans les aides parentales.

L'histoire change de tournure lorsque la mère de Mazhi apprend que le standard du *caili* du village natal de la fiancée est plus élevé que celui de Zhang, ce qui a changé sa définition de la « somme pertinente », devant être basée avant tout sur la coutume du côté de la fiancée (60 000 *yuan*), au lieu de la coutume du village du fiancé (40 000 *yuan*). L'explication d'une telle décision repose à nouveau sur la « face », mais cette fois il s'agit à la fois de la « face » de la famille de Mazhi et celle de la famille de la fiancée. Le *caili* consiste à un don échangé entre deux familles, affaire au cours de laquelle la « face » de chacune est mise à l'épreuve. Si la « face » du donneur du *caili* est évaluée en fonction du standard de son village, la « face » du receveur du *caili* dépend également de la somme du *caili*, mais en le comparant avec le standard du village de ce dernier.

En effet, la famille de la fiancée accepte rarement une proposition inférieure au standard de son propre village, chose qui peut provoquer des rumeurs méprisantes soit à

l'égard de la famille de la fiancée qui sera considérée comme incapable de négocier dans le marché matrimonial, soit à l'égard de la fiancée qui sera la cible de suspicion, perçue comme présentant des « défauts », que la faible somme du *caili* viendra compenser. Parallèlement, les parents qui demandent une somme de *caili* supérieure au standard pour épouser leur fille risquent d'être considérés comme des parents qui « vendent leur fille » *mainüer* 卖女儿, un acte qui n'est pas socialement apprécié dans la société locale. La mère de Mazhi est consciente du fait qu'une proposition en dessous de 60 000 *yuan* pourrait engendrer de la désapprobation chez les villageois et provoquer la perte de la « face » de la famille de la fiancée, ce qui est strictement déconseillé dans les négociations matrimoniales. L'accord de la famille de la fiancée qui se situe dans une position prédominante est essentiel pour l'aboutissement des activités matrimoniales.

Le fait de proposer une somme bien plus importante que le standard du village de Zhang nous conduit à poser la question suivante : la famille de Mazhi risque-t-elle de perdre sa « face » auprès des villageois qui pourraient éventuellement percevoir cet acte comme une parade ostentatoire de richesse ? La suite de l'histoire nous amène à répondre à la négative, d'autant plus que le procédé employé par la famille de Mazhi permet d'augmenter leur « face ». Le fait de déterminer le *caili* en fonction de l'exigence explicite ou implicite de la famille de la fiancée consiste en une action légitime et justifiable dans ce cadre précis. Il ne s'agit pas d'une parade abrupte. Tout au contraire, cela est conforme aux règles de savoir-vivre de la famille de Mazhi, davantage apprécié par les villages sous l'expression de « savoir faire les choses correctement » *huishi* 会事. Finalement, les parents de Mazhi, de par l'augmentation du *caili*, ont non seulement montré ostensiblement auprès des autres villages leur capital économique et leur statut social, et ce, de manière habile et justifiée, mais ils ont aussi transmis l'expression de leur gratitude auprès la famille de la fiancée. Adoptée ensuite par les autres villageois de Zhang, la somme de 60 000 *yuan* est devenue le nouveau standard du *caili* au village de Zhang. Néanmoins, ce nouveau standard établi par la famille de Mazhi est à nouveau réévalué à la hausse par le mariage de son voisin Pengfei qui a eu lieu un an après, avec un *caili* de 80 000 *yuan*.

1.3.4. La « face » au centre du système du *caili*

La complexité de la détermination de la somme pertinente est principalement due à la disparité de la somme standardisée du *caili* entre les différents villageois faisant partie du cercle matrimonial local. Dans le cas où il y a une parité entre le standard du *caili* du village du fiancé et de celui de la fiancée, la « face » de chaque côté peut être facilement maintenue, une fois que le *caili* offert est identique à la somme standardisée, tant pour le groupe du fiancé que pour celui de la fiancée. Néanmoins, la réalité est bien plus complexe, car un villageois de Zhang peut épouser une femme originaire d'un autre village où le *caili* standardisé est plus ou moins important que celui de Zhang. Nous pouvons identifier ainsi deux situations suivant ce type d'union exogame qui implique une négociation du différentiel des standards propres à chaque village :

- (1) le standard de la somme du *caili* du village de Zhang est inférieur au standard du village d'origine de la femme qui est demandée en mariage ;
- (2) le standard de la somme du *caili* du village de Zhang est supérieur au standard du village d'origine de la femme qui est demandée en mariage¹²⁶.

Dans la première situation, qui correspond au cas de Mazhi, le *caili* offert par la famille du fiancé doit s'aligner au standard du groupe de référence de la fiancée (le village) afin d'assurer la « face » de la famille de la fiancée, ce qui est essentiel pour le bon déroulement des activités matrimoniales. Cette préservation de la « face » de la fiancée profite ainsi en retour à la valorisation de la « face » de la famille du fiancé (tableau 13).

¹²⁶ Parallèlement, lorsqu'une femme de Zhang épouse un homme d'origine d'un village où le *caili* standardisé est plus ou moins important que celui de Zhang, les situations sont similaires.

Tableau 13 - L'enjeu de la « face » dans la détermination de la somme du *caili* (1) : *Le standard de la somme du caili du village de Zhang < le standard du village de la fiancée*

La somme du <i>caili</i>	Face de la famille de la fiancée	Face de la famille du fiancé
1) <i>Caili</i> < SH ¹	(Faible possibilité que l'union soit établie)	
2) <i>Caili</i> = SH		
3) SH < <i>Caili</i> < SF ²		
4) <i>Caili</i> = SF	= (maintenue)	+ (savoir-vivre)
5) <i>Caili</i> > SF	- (« vendre la fille » <i>mainüer</i> 卖女儿)	- (parade / exhibition)

Notes 1 : SH : Somme standardisée du *caili* au village de l'Homme (fiancé)
2 : SF : Somme standardisée du *caili* au village de la Femme (fiancée)

Plusieurs questionnements peuvent être émis au regard du tableau précédent : si le *caili* standardisé du groupe de la fiancée est plus bas que celui du fiancé, les parents du fiancé s'aligneraient-ils toujours sur ce premier ? Si oui, cette baisse du *caili* conduira-t-elle à un nouveau standard du fiancé plus faible qu'auparavant ? Ces questions renvoient à la situation (2) mentionnée ci-dessus : le standard de la somme du *caili* du village de Zhang est supérieur au standard du village d'origine de la femme qui est demandée en mariage. Dans une telle situation, nous pouvons identifier cinq options possibles pour le paiement du *caili* en référence à la somme standardisée du groupe du fiancé et à celle de la fiancée (voir le tableau 14, après le développement) :

1) Paiement d'un *caili* inférieur à la somme standardisée du groupe de la fiancée.

D'une manière générale, cette option ne peut pas être adoptée par la famille du fiancé ni acceptée par la famille de la fiancée, car la « face » de cette dernière sera perdue vis-à-vis des autres villageois.

2) Paiement d'un *caili* identique à la somme standardisée du groupe de la fiancée.

Cette option est réalisable étant donné que la « face » de la famille de la fiancée est théoriquement maintenue. Toutefois dans la pratique, peu de familles adoptent cette option souvent considérée comme de l'avarice. Selon les villageois de Zhang, il s'agit de parents qui « ne veulent pas dépenser un centime de plus »¹²⁷ et se cantonne au strict minimum.

« Susceptible d'engendrer des sentiments désagréables chez les autres » (HU Hsien Chin 1944, p. 49), non seulement cette opération est peu appréciée par les villageois de Zhang, mais elle ne convient que rarement à la famille de la fiancée. Étant donné que le marché matrimonial est relativement restreint et rayonne principalement sur les villages voisins, la coutume de Zhang n'est souvent pas inconnue par les fiancées issues des villages voisins. Dans ce cas présent, le groupe de la fiancée partage souvent la même vision que les villageois de Zhang, et considère qu'une telle proposition « radine » *xiaoqi* 小气 renvoie à un comportement de « profiteur » *zhanguang* 沾光, et ainsi, à une attitude irrespectueuse et de manque de « sincérité » *chengyi* 诚意 dans les démarches matrimoniales, ce qui ne permet donc pas de conclure une union matrimoniale, ou du moins, dans une entente harmonieuse.

C'est uniquement dans un mariage avec une fille d'origine lointaine (souvent extrarégionale ou extraprovinciale) que la famille du fiancé peut adopter une telle posture sans attirer le mépris des autres villageois de Zhang. Dans ce type de mariage, le groupe de la fiancée ne connaît rien sur les coutumes de Zhang en raison de l'absence absolue de quelconques échanges entre les deux côtés avant la réalisation de l'union matrimoniale. L'exemple le plus courant concerne le mariage entre un villageois de Zhang et une fille originaire d'une autre province que le Henan, avec qui ce premier a construit une relation

¹²⁷ En chinois : *yifengqian ye buyuan duo hua* 一分钱也不愿多花. Cette phrase est particulièrement intéressante, car en fonction des contextes, elle peut soit désigner l'avarice qui conduit à une perte de la « face », soit désigner la concordance stricte au standard dans le but de maintenir la « face » de la famille et son positionnement au sein de la communauté par rapport aux autres, tel est le cas de la mère de Mazhi qui, pour rappel, avait énoncé la même phrase pour bien insister sur son idée initiale de 40 000 *yuan* du *caili*. Dans ce cas, les parents ne veulent pas dépenser un centime de plus que les autres villageois, car payer plus que les autres sans justifications convaincantes conduit à nouveau au risque de perdre la « face ».

amoureuse en ville, dans son milieu professionnel. Comme nous l'avons démontré dans le chapitre 1 sur le choix du conjoint, ce type de mariage demeure peu accessible pour la majorité des jeunes de Zhang, d'autant plus que l'attitude des villageois portant sur la femme « étrangère » est mitigée. D'un côté, la faible dépense matrimoniale soulage le fardeau économique des parents ; de l'autre côté, la distance considérable entre les deux familles consiste à un véritable obstacle pour la construction et le maintien des relations sociales avec la future famille alliée.

- 3) Paiement d'un *caili* dont la somme se situe entre le standard du groupe de la fiancée et celui du fiancé.

D'après les villageois, cette option est considérée comme celle la plus « habile ». Du côté de la fiancée, les parents accumulent leur « face » vis-à-vis des autres villageois en recevant une somme du *caili* plus importante que le standard, et ce, tout en excluant le risque d'être traités comme des parents qui « vendent leur fille », car la famille du fiancé ne débourse pas plus que le standard du village de Zhang. Du côté du fiancé, les parents réussissent également à accumuler leur « face » pour les deux raisons suivantes : 1) l'accumulation des gains de la « face » de la famille de la fiancée contribue à la réputation de la famille du fiancé ; 2) en se situant entre les deux sommes standardisées, la famille du fiancé réussit à proposer une somme de *caili* à la fois « honorable » du point de vue de l'autre partie, et « habile » (contrairement à la deuxième option considérée comme de l'avarice) d'après les villageois de Zhang. Ainsi, ce type de mariage est idéal selon les villageois de Zhang, car les parents du fiancé dépensent moins que les autres villageois de Zhang, tout en revalorisant la « face » de chacune des familles concernées. Ce mode d'union matrimoniale est connu en chinois sous le nom de « hypergamie » *shangjia* 上嫁, préférée par les Chinois depuis des siècles, comme le souligne le néoconfucianiste ZHU Xi (1130-1200) : « Il était préférable que les femmes viennent de familles ayant un statut et une richesse moins importante afin qu'elles puissent s'adapter plus facilement aux positions subordonnées [à leurs maris après le mariage] » (cité par Patricia Buckley EBREY 2003, p. 36).

4) Paiement d'un *caili* identique à la somme standardisée du groupe du fiancé.

Cette option est davantage appréciée par le groupe de la fiancée, pour des raisons similaires à l'option 3). Néanmoins, du côté du fiancé, certains considèrent cet acte comme « généreux », d'autres le considèrent comme du « gaspillage ».

5) Paiement d'un *caili* supérieur à la somme standardisée du groupe du fiancé.

Cette option est peu stratégique aux yeux des villageois, tant au niveau économique qu'au niveau de la « face ». Le côté du fiancé risque d'être la cible de critiques car son action sera considérée comme une parade et une exhibition, tandis que celle de la fiancée risque d'être vue comme une pratique de marchandisation de la femme.

Tableau 14 - L'enjeu de la « face » dans la détermination de la somme du *caili* (2) : *Le standard de la somme du caili du village de Zhang > le standard du village de la fiancée*

La somme du <i>caili</i>	Face de la famille de la fiancée	Face de la famille du fiancé	
1) <i>Caili</i> < SF ¹	(Faible possibilité que l’union soit établie)		
2) <i>Caili</i> = SF	=	- (avaricieux/profiteur)	
3) SF < <i>Caili</i> < SH ²	+ (honorable)	+ (habile)	
4) <i>Caili</i> = SH	+ (honorable)	- (gaspilleur)	+ (généreux)
5) <i>Caili</i> > SH	- (« vendre la fille » <i>mainüer</i> 卖女儿)	- (parade / exhibition)	

Notes 1 : SF : Somme standardisée du *caili* au village de la Femme (fiancée)
2 : SH : Somme standardisée du *caili* au village de l'Homme (fiancé)

En résumé, la proposition d'une somme pertinente du *caili* dans un mariage donné n'est pas une affaire simple, mais représente une épreuve cruciale pour la famille du fiancé. Cette épreuve se recoupe trois dimensions à la fois distinctes et étroitement imbriquées : intrafamiliale, interfamiliale et intervillageoise. Au niveau intrafamilial, durant la négociation au sein de la famille des dépenses matrimoniales, il s'agit d'une conjoncture de révélation et d'affirmation de l'autorité parentale lors des contestations. Au niveau interfamilial, la famille du fiancé a un devoir de manifestation d'une attitude malléable et respectueuse vis-à-vis de la famille de la fiancée lors des négociations, c'est-à-dire, en se soumettant, quel qu'en soit le prix, aux revendications explicites ou implicites de la famille de la fiancée pour que cette dernière approuve la future union matrimoniale. Enfin, la famille du fiancé doit se référer à la fois à la coutume locale du village et à celle de la fiancée pour que la « face » de chaque partie soit maintenue devant les autres villageois.

2. LES DÉPENSES DU CÔTÉ DE LA FIANCÉE

Les dépenses matrimoniales du côté de la fiancée sont principalement réparties en deux parties : 1) la préparation de la *jiazhuang* 嫁妆 ; 2) les dépenses liées au banquet de noces du côté de la fiancée. La *jiazhuang* s'inscrit dans les échanges matrimoniaux entre les deux familles tandis que les dépenses liées au banquet de noces, en tant que dépenses cérémonielles, renvoient avant tout à la maintenance des relations sociales antérieurement entretenues par les parents de la fiancée. Dans cette deuxième section nous nous intéressons notamment à la *jiazhuang* et à sa préparation jusqu'à sa destination pour mieux comprendre le système d'échanges matrimoniaux en Chine rurale contemporaine.

La *jiazhuang* est constituée des biens matériels et de l'argent que la fiancée emmène avec elle dans sa belle-famille lors du jour des noces. La différence la plus significative entre la préparation de la *jiazhuang* et les dépenses matrimoniales du côté du fiancé est que ces dernières sont principalement assurées par les parents tandis que la composition de la *jiazhuang* s'effectue à partir de trois groupes de contributeurs : les parents de la fiancée, la fiancée elle-même et les autres parents proches du côté de la

fiancée. Dans cette partie, j'analyserai respectivement les trois types de contributions de la *jiazhuang* afin d'éclairer la nature de la *jiazhuang* dans les échanges matrimoniaux au village de Zhang. Je démontrerai que 1) la *jiazhuang* ne participe pas à la validation de l'union matrimoniale, mais concerne avant tout un échange intergénérationnel des parents à la fille ; 2) la composition de la *jiazhuang* est souvent personnalisée et confidentielle, contrairement aux dépenses du côté du fiancé qui sont davantage normées et connues publiquement par les autres ; 3) les jeunes fiancées participent à la composition de la *jiazhuang* en anticipant le rôle de « femme de ».

2.1. La contribution des parents de la fiancée

Si théoriquement la préparation de la *jiazhuang* peut être entamée dès la conclusion des fiançailles, dans la pratique les parents de la fiancée ne se lancent pleinement dans la préparation qu'à partir de la réception du *caili* offert par l'autre partie. Tous les villageois que j'ai interrogés déclarent l'existence d'une forte corrélation entre la somme du *caili* reçu et l'investissement économique dans la *jiazhuang* offerte. Cette corrélation est parfaitement résumée par un jeune villageois qui la compare avec une de ses leçons de mathématiques :

« La relation entre le *caili* et la *jiazhuang*, c'est exactement comme ce que nous avons appris en mathématique au collège, il s'agit d'une 'condition nécessaire mais insuffisante' *biyao bu chongfen tiaojian* 必要不充分条件 (rire). (...) Si la *jiazhuang* est importante, nous pouvons déduire que le *caili* reçu est élevé ; en revanche, des fois, même si tu donnes un *caili* bien élevé à la famille de la fille, c'est possible que la *jiazhuang* soit finalement faible. » (Février 2016)

Ce discours renvoie exactement à l'extrait de la mère de Mazhi cité précédemment, pour qui le *caili*, une fois offert, est à la disposition des parents de la fiancée¹²⁸, et non

¹²⁸ Je cite à nouveau cet extrait de la mère de Mazhi : « le *caili*, une fois offert, ce sera à eux [les parents de la fiancée], c'est leur propre propriété. Je m'en fiche si elle [la fiancée] va ramener l'argent ici ou non, cela ne me regarde pas. Le *caili* est donné à la famille de la fille, comment ils vont faire avec cet argent, c'est leur propre affaire. Une fois l'argent donné, je n'espère jamais que la fille le ramène après le mariage. L'autre famille fait ce qu'elle veut sur cet argent » (voir la section 1.3.1. du présent chapitre pour l'ensemble de la conversation).

pas à celle de la fiancée. Ceux-ci décident ensuite à leur guise et en fonction de leur envie, de consacrer une partie plus ou moins importante de la somme du *caili* reçu à la préparation de la *jiazhuang*. Les contributions des parents se présentent sous trois formes : les articles de la vie quotidienne et la literie ; le mobilier destiné au nouveau couple ; le « don monétaire mis au trousseau » *yaxiang qian* 压箱钱. Les premiers sont des objets ayant une valeur économique mineure mais fortement symbolique, tels que les couettes, le pot de chambre, quelques aliments de consommations typiques comme les raviolis et les œufs, etc., et sur lesquels nous reviendrons en détail dans le chapitre suivant. Dans cette partie, nous nous focaliserons sur les deux autres formes pour examiner le niveau des dépenses des parents de la fiancée.

2.1.1. L'achat du mobilier

Lorsque les villageois parlent d'acheter le « mobilier » *jiaju* 家具 pour préparer la *jiazhuang* de leur fille, il ne faut pas le comprendre au sens strict du terme, signifiant l'ensemble des meubles destinés à l'habitat, mais plutôt au sens élargi, car les appareils électroménagers et les véhicules sont désormais inclus dans les biens matériels désignés par le terme « mobilier ». Une villageoise d'une cinquantaine d'années, est profondément touchée par la composition moderne et diversifiée de la *jiazhuang* dans les années 2010, et ce, notamment en comparaison avec son propre mariage ayant eu lieu à la fin des années 1980 :

« La différence entre la *jiazhuang* d'aujourd'hui et la *jiazhuang* de l'époque, c'est comme la différence entre le ciel et la terre ! ¹²⁹ Pour mon mariage, le mobilier que mes parents m'avaient donné, c'était seulement une grande table à manger, une armoire et quatre chaises. À cette époque-là, c'était déjà pas mal, et tout le monde était comme ça. Mes parents ont abattu un arbre derrière la maison, et avec ce bois, ils ont fait fabriquer les meubles par un menuisier. Et c'était tout ! Mais c'était très correct à l'époque. Alors qu'aujourd'hui, la *jiazhuang* est tellement immense qu'il faudrait carrément une camionnette pour la transférer ! » (Septembre 2013)

¹²⁹ En chinois : *jianzhi yige tianshang yige dixia* 简直一个天上一个地下.

Ce constat est confirmé par mes observations au village de Zhang ainsi que mes lectures des vidéos des noces issues de l'entreprise de *Aijiujiu*¹³⁰. Le tableau ci-dessous liste les différents objets du mobilier dans la *jiazhuang* de Yonghong (l'épouse de Mazhi) ainsi que le prix arrondi de chaque objet.

Tableau 15 - La liste du mobilier dans la *jiazhuang* de Yonghong

Mobilier	Sommes (en <i>yuan</i>)
Scooter électrique	2800
Moto	3600
Machine à laver	2100
Conditionneur d'air	3100
Télé	2400
Ordinateur	4200
Réfrigérateur	2800
Meuble de télé	600
Deux Valises	580
Table à thé et quatre chaises en bois	540
Coiffeuse (meuble)	600
Total	23 320

Si Yonghong connaît la valeur de chaque objet par cœur, c'est parce qu'elle était présente avec ses parents lors des achats et a vivement participé au choix de ces objets, suivant sa préférence et comment elle avait planifié l'emménagement du futur appartement conjugal. La volonté de la fiancée dans le choix du mobilier est respectée par les parents. Dans certains cas, la fiancée peut consulter l'avis de son futur mari pour s'assurer que son choix de mobilier convient aux attentes du couple. Néanmoins, dans ce type de situation, le fiancé ne prend que rarement l'initiative quant au choix final des

¹³⁰ Nous retrouvons dans toutes les vidéos de mariage une séquence de quelques minutes sur le cheminement du cortège de la famille de la fiancée à la famille du fiancé. La camionnette chargée de mobilier est l'un des focus importants de la caméra. À ce sujet, voir également Catherine CAPDEVILLE-ZENG (2018).

objets. Il reste plutôt en retrait et laisse le rôle de décideur du côté de la fiancée. Telle était la position de Pengfei, marié à la fin de l'année 2014.

Pengfei : Elle [la fiancée] est allée au district avec son père pour acheter le mobilier. Elle m'avait demandé de les accompagner, mais je lui ai dit non ... parce qu'il y avait déjà plusieurs personnes qui étaient là pour l'achat.

Moi : Son père l'a accompagnée ?

Pengfei : oui, mais il y avait aussi sa cousine agnatique. Elle m'a dit : 'on peut aussi être 4 personnes [si tu viens avec nous]', mais je lui ai répondu que je ne voulais pas y aller.

Moi : Pour le mobilier, qu'est-ce qu'elle a emporté le jour des noces ?

Pengfei : Ils [la famille de la fiancée] ont tout acheté. Quasiment tous les meubles qu'on voit dans la maison ont été donnés par eux. Là, [il pose sa main sur les objets], le frigo, la machine à laver, la clim', la grande table à manger. [Il se lève, et se dirige vers sa chambre, je le suis] Là-bas, le sofa aussi, les chaises, une armoire aussi. [Nous sortons de la chambre, et retournons au salon]. Ah oui, il y a aussi le purificateur d'eau, une moto et une télé. Elle a également acheté un ordinateur. Au début elle voulait acheter un ordinateur fixe, puis elle a changé d'avis à la boutique, parce qu'elle trouvait que l'ordinateur fixe n'était pas joli. Du coup elle a préféré acheter un ordinateur portable. Elle m'avait appelé pour demander mon avis, et je lui ai répondu : peu importe, fais comme tu le sens. De toute façon, l'argent est à vous [rire].

Moi : du coup, c'est elle qui a finalement tout choisi ?

Pengfei : oui, c'est ça. C'est elle qui a tout choisi. Son père était là, mais il faisait que la conseiller.

Moi : Combien ils ont dépensé pour acheter le mobilier ?

Pengfei : ça, je n'en sais rien. Et je ne m'en soucie pas. (Février 2015)

Cet extrait nous permet de constater la place de la fiancée dans l'achat du mobilier, caractérisé par la coexistence du rôle de « future mariée de » et celui de la « fille de ». Le premier se caractérise par la volonté d'inviter le futur marié à l'accompagner pour choisir l'ensemble du mobilier, car cela est considéré comme un investissement conjugal pour lequel l'avis de Pengfei devrait être pris en compte aux yeux de la fiancée. Même si Pengfei a décliné son invitation, elle l'a tout de même appelé lorsqu'elle a hésité pour

l'achat de l'ordinateur. La fiancée s'identifie ici manifestement comme une future épouse en se chargeant de la préparation de sa future vie conjugale. Néanmoins, son rôle de « fille de » ne disparaît pas, car même si elle dispose d'une autonomie quant au choix des objets, il ne faut pas oublier le rôle financier du père, sans lequel l'achat ne pourrait se faire.

Le fait que le père laisse la liberté à sa fille en cette matière résulte en partie de l'amour parental, mais la raison non négligeable est que les dépenses consacrées au mobilier sont largement en dessous de la somme du *caili* reçue. Rappelons que dans les cas de Mazhi-Yonghong, le mobilier (23 000 *yuan* au total) coûte à peine plus d'un tiers du *caili* reçu (60 000 *yuan*). Quant au mariage de Pengfei-Zhenzhen, si la valeur du mobilier transféré n'est pas clairement connue par le jeune marié, l'estimation de la valeur de ce mobilier est aux alentours de 30 000 *yuan*, tandis que la somme du *caili* pour ce mariage est de 80 000 *yuan*, largement au-dessus du premier chiffre. Cet écart important entre la somme du *caili* reçu et les dépenses consacrées au mobilier est ainsi fondamentale pour expliquer la liberté relative de la fiancée dans le choix du mobilier.

Par ailleurs, le refus de Pengfei face aux nombreuses invitations de sa fiancée pour choisir le mobilier est particulièrement significatif pour comprendre le rôle des parents de la fiancée en tant qu'ordonnateur du *caili* et payeur du mobilier pour la *jiazhuang*. En effet, Pengfei est conscient du rapport hiérarchique existant entre les deux parties et de son illégitimité à intervenir dans la préparation de la *jiazhuang*. Cela explique sa réserve et sa distance face aux sollicitations de la fiancée. Tout comme le jeune homme le justifie auprès de sa fiancée concernant le choix entre l'ordinateur fixe et l'ordinateur portable : « fais comme tu le sens, de toute façon, l'argent est à vous [la fiancée et sa famille] ». La famille du fiancé ne peut en aucun cas formuler d'exigence ou de souhait, ni sur la qualité ni sur la quantité de la *jiazhuang*. Bien au contraire, elle devra remercier et apprécier la *jiazhuang* de la fille, quel qu'en soit le contenu, sans formuler de remarque ou de critique.

2.1.2. « [L'] argent mis au trousseau » *yaxiangqian*

Si la valeur économique du mobilier peut être estimée approximativement, le don monétaire sous le nom de « [l'] argent mis au trousseau » *yaxiangqian* 压箱钱 est souvent confidentiel et inconnu par les autres villageois. Il s'agit d'une somme d'argent destinée à la fille, servant à porter secours en cas d'extrême nécessité dans la future vie conjugale. L'importance de cet argent varie d'un cas à l'autre, en fonction de la somme du *caili* reçu, mais aussi de la situation familiale de la fille et de l'intimité de la relation parents-fille. Durant mes séjours d'enquêtes de terrain, aucune des femmes que j'ai interrogées à ce sujet ne m'a énoncé clairement la somme que contenait leur *yaxiangqian*. La seule chose que j'ai pu comprendre au sujet du *yaxiangqian* c'est que ce don monétaire est principalement issu – partiellement ou intégralement – du reste de la somme du *caili* reçu, déduit des dépenses liées à l'achat de mobilier.

L'inaccessibilité d'une telle donnée est fortement liée à mon rapport aux enquêtés. D'un côté, le rôle de « jeune homme célibataire » de l'enquêteur perçu par les interlocutrices ne me permettait pas d'accéder à des données considérées comme « intimes » par les jeunes mariées, comme par exemple la question sur le *yaxiangqian* ou sur la relation intime des jeunes couples¹³¹ ; de l'autre, l'appartenance partielle au village de Zhang de par mon lien de parenté ne me facilitait pas l'accès à une telle information également, car cet argent est tenu de rester secret auprès des autres villageois. Par ailleurs, dans certains cas, la somme de *yaxiangqian* est également cachée aux yeux du mari. Tel est le cas de Yonghong, qui a fourni une réponse évasive à ma question sur le *yaxiangqian* lors de l'entretien, car elle voulait garder le secret vis-à-vis des autres villageois (y compris moi) et de son mari, présent également au moment de l'entretien. L'entretien avait eu lieu le 10/02/2015 (soit à peu près un an après leur mariage) dans la chambre nuptiale, en présence du jeune couple et de leur nouvelle-née. L'extrait ci-dessous détaille d'un côté les difficultés pour obtenir de telles informations lors de mes enquêtes, et de

¹³¹ D'où expliquent les rares entretiens (formel ou informel) réalisés avec les jeunes femmes mariées au village de Zhang. Même si j'ai pu discuter avec certaines d'entre elles, une troisième personne au moment de l'entretien était souvent présente lors du déroulement.

l'autre côté, l'attitude de la jeune épouse vis-à-vis de la contribution de ses parents à la *jiazhuang*.

Moi : Qu'est-ce que tu as emmené comme mobilier ?

Yonghong : Une télé, une moto ...

Les pleurs de sa fille l'interrompent. Elle se dirige vers le lit pour la cajoler et Mazhi poursuit :

Mazhi : ... Et aussi une machine à laver, un scooter électrique, et d'autres meubles comme une commode de télé, une coiffeuse, etc. Et aussi des petits objets comme le portemanteau.

Yonghong à ce moment reprend la parole, avec un ton légèrement agacé :

Yonghong : Il ne faut pas sous-estimer ces « petits objets » ! Si on les compte un par un, c'est également coûteux !

Mazhi : Quelques centaines de *yuan*, ou peut-être 1000 *yuan*, ça reste de la « petite monnaie » par rapport à l'ensemble des dépenses matrimoniales.

Yonghong ne répond plus, et continue à cajoler l'enfant.

Moi : Et le *caili* ? Est-ce qu'il en reste encore après l'achat du mobilier ?

Mazhi : Oui, bien sûr qu'il en reste encore ! [Il prend un ton provocant] Et, elle a tout laissé à sa famille natale ! (rire)

Yonghong ne répond toujours pas. J'attends un peu, puis la relance :

Moi : Et le *yaxiangqian* ? Est-ce que tu l'as amené ?

Yonghong : Oui, j'ai justement pris un peu de *yaxiangqian*.

Mazhi : [Mazhi rigole] dis-moi, combien d'argent as-tu amené ?

Yonghong : Je ne te le dirais pas. (Rire)

Mazhi : Ah... Je suppose que tu n'as rien amené comme *yaxiangqian* ?!

Yonghong : Bien sûr que oui !

Moi : Et combien ?

Yonghong : Combien de *yaxiangqian* ? (...) eh... C'est confidentiel ! (rire)

Moi : Ah mince, j'aurais bien aimé savoir combien de *yaxiangqian* tu as reçu de tes parents...

Yonghong : En fait, le *yaxiangqian*, c'est juste le reste du *caili* après toutes les dépenses. Ils [ses parents] me l'ont donné à la fin.

Moi : C'est-à-dire que tes parents n'ont pas déboursé d'argent de leur poche, le *caili* est suffisant pour toutes les dépenses, et il en reste même ?

Mazhi : [Mazhi interrompt] Bien sûr que c'est suffisant ! Et c'est sûr qu'il en reste !

Moi : Du coup, tu as amené tout le reste ?

Yonghong : Beh, le reste, c'est le reste. Il est toujours à nous, on ne le gaspille pas, bien sûr. (Rire)

Moi : Eh, donc vous avez acheté tout ce qu'il faut, puis emmené le reste avec toi lors des noces... C'est bien ça ?

Yonghong, gênée par cette question, ne répond pas tout de suite. Mazhi, à ce moment, répète la même question avec un ton plaisant. La jeune épouse est agacée par la question provenant de son mari, puis répond énergiquement :

Yonghong : Eh, comment tu peux te plaindre d'en perdre [de l'argent] alors qu'une personne t'es donnée ?! ¹³²(Rire)

La discussion à ce sujet s'est ainsi conclue, sans réponse précise de la part de Yonghong. Ce que nous pouvons uniquement comprendre est que les dépenses matrimoniales du côté de la fiancée sont issues de la somme du *caili* reçu, sans ajouts des parents. Nous pouvons supposer que ses parents ont prélevé une partie du *caili* pour eux lorsque Yonghong reproche à Mazhi (et implicitement à moi aussi) d'insister sur ces propos gênants : « comment tu peux te plaindre d'en perdre [de l'argent] alors qu'une personne t'es donnée ?! ». La jeune femme sous-entend implicitement qu'il est tout à fait légitime que les parents de la fiancée prélèvent une part de la somme du *caili* comme compensation étant donné qu'ils donnent leur fille à la famille du fiancé.

Encore une fois, la jeune femme se situe dans un rôle d'entre-deux dans le processus de la préparation de la *jiazhuang* : d'un côté, en tant que « future épouse » elle voulait emmener une *jiazhuang* consistante pour démarrer au mieux la vie conjugale future ; de l'autre côté, en tant que « fille filiale » elle exprime sa compréhension envers ses parents ayant probablement gardé une partie du *caili* pour eux, comme elle le dit plus tard lors de l'entretien : « mes parents m'ont élevée jusqu'à mes 20 ans, même un peu plus, ils ont payé toute ma scolarité, mes études. Et au moment où je commence à acquérir

¹³² En chinois : *ren dou geini le ni hai xian chikui a* ! 人都给你了你还嫌吃亏啊 !

suffisamment d'expérience pour gagner de l'argent, je me suis mariée et ai quitté ma famille. En plus, j'ai un frère qui a 17 ans. C'est pour cela que mes parents ont dit clairement qu'ils ne me donneraient pas plus que la *jiazhuang* [issue de leur argent personnel] ». L'expression de « se marier en quittant la famille » *jiachuqu* 嫁出去 renvoie au système patrilocal et patrilinéaire de l'institution matrimoniale dans la région locale, ce qui signifie symboliquement et physiquement la perte d'un membre de la famille pour la famille de la fiancée et l'obtention d'un membre supplémentaire pour la famille du fiancé. Consciente de cette réalité, Yonghong manifeste ainsi son empathie envers ses parents. Par ailleurs, l'âge de son frère mentionné par la jeune mariée signifie le fait que cette dernière se soucie du fardeau économique que porteront ses parents qui devront faire face, très probablement, à la question du mariage de leur fils dans quelques années.

Nous pouvons maintenant conclure sur la différence entre le *caili* et la *jiazhuang* dans les échanges matrimoniaux au village de Zhang. Contrairement à la somme du *caili* qui est clairement définie et publiquement connue et soumise au jugement des autres villageois et membres de la famille, la composition de la *jiazhuang* se caractérise par la personnalisation et la confidentialité, car elle renvoie avant tout à une stratégie familiale du côté de la fiancée. Cette différence résulte du fait que le *caili* renvoie à la définition des prestations matrimoniales, sans lequel l'affinité ne peut s'établir, tandis que la *jiazhuang* ne concerne pas un don obligatoire pour la validation du mariage. À ce sujet, le constat de l'historienne Patricia B. EBREY sur la différence entre le *caili* et la *jiazhuang* dans la Chine traditionnelle me paraît pertinent, et convient toujours à la réalité de la Chine contemporaine :

« Une fois le *caili* reçu, la famille de la fille pourrait être poursuivie si elle rompait l'engagement. En revanche, la validité d'un mariage ne dépend pas de l'apport [soit la *jiazhuang*] de la mariée. (...) À l'époque des Han (202 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.), il existe des preuves éparpillées que l'équipement de la mariée dépendait de ce que sa famille souhaitait faire pour elle, ce qui dépendait probablement de leur richesse, du nombre de fils qu'ils avaient, de l'importance qu'ils accordaient à cette alliance et probablement parfois à l'affection qu'ils ressentaient pour elle. » (Patricia Buckley EBREY 1991, p. 97-98)

La non-institutionnalisation de la *jiazhuang* dans les activités matrimoniales explique ainsi la variation des pratiques d'une famille à l'autre. À titre d'exemple, une famille de Zhang a fait le choix de ne donner aucune *jiazhuang* à leur fille en raison du désaccord profond entre les deux générations sur le conjoint choisi par la fille. Une telle décision signifie symboliquement la volonté des parents de rompre le lien parental avec leur fille considérée comme « non filiale » *buxiao* 不孝, et ainsi de ne pas construire de lien avec l'autre partie. Si certains villageois trouvent que les parents étaient trop sévères et têtus dans cette histoire, ils éprouvent cependant de l'empathie envers eux. En effet, aucun villageois ne les considère comme des gens qui « vendent leur fille » même s'ils ont reçu le *caili* sans faire aucun don de retour, au contraire, les villageois expriment notamment leur compassion vis-à-vis de ces parents, considérés comme ayant « perdu leur fille » en raison de la perte du lien d'affinité avec celle-ci.

Si ce cas d'étude concerne une situation extrême et inhabituelle au village de Zhang, l'exemple d'une autre jeune villageoise nommée Qiuyu confirme à nouveau le caractère personnalisé de la composition de la *jiazhuang*. Contrairement aux villageois qui choisissent souvent de ne pas exposer clairement la valeur économique de la *jiazhuang*, les parents de Qiuyu n'ont pas caché leur volonté de garder une somme du *caili* reçu et d'offrir une petite *jiazhuang* à la fille en raison de la maladie d'urémie du père, provoquant la perte de sa capacité de travail. Les villageois montrent leur compréhension et leur compassion au regard de cette décision familiale, et font l'éloge de Qiuyu, considérée comme fille filiale, car elle n'a exprimé aucun mécontentement face à cette décision.

Ainsi, la composition de la *jiazhuang* ne s'inscrit en aucun cas dans un standard normalisé ni dans un système d'échange qualifié comme « collectif » de par la dimension intervillageoise. Elle relève avant tout d'une stratégie familiale régulée primordialement par les dimensions intergénérationnelles. Autrement dit, la composition de la *jiazhuang* reflète la solidarité et l'intimité intergénérationnelle entre la fiancée et ses parents ainsi que la volonté de ces derniers de maintenir une relation positive ou négative avec le futur foyer conjugal et le groupe de la parenté du fiancé.

2.2. Les contributions de la fiancée pour elle-même

La fiancée contribue également à la préparation de sa propre *jiazhuang* sous deux formes. La première concerne les dons matériels et monétaires offerts par la famille du fiancé et destinés uniquement à la fiancée dans différentes occasions ; la deuxième renvoie à l'épargne financière de la fiancée provenant de ses propres revenus économiques. En ce qui concerne les dons offerts par la famille du fiancé, nous pouvons identifier, dans le cas de Yonghong, 14 000 *yuan* dans son ensemble : 11 000 *yuan* pour l'achat de bijoux sous le nom de « trois or » et 1 000 *yuan* sous le nom de « [l'] argent de vêtements) lors des fiançailles, puis encore deux fois l'argent de vêtement, dont l'une au moment du transfert du *caili* et l'autre le jour même des noces. Cette somme d'argent appartient entièrement à la fiancée, et se convertit par la suite en objets personnels (bijoux et vêtements) de la femme. S'ajoute ensuite à la *jiazhuang* le reste de l'argent après les achats.

Les revenus de travail de la femme contribuant à la composition de la *jiazhuang* relèvent d'un phénomène récent, résultant de l'émergence et de la popularité de la mobilité temporaire des jeunes ruraux en milieu urbain à partir des années 1980 sous la promulgation des politiques portant sur la migration rurale-urbaine, comme ce que résume YAN Yunxiang :

« L'État-parti a commencé à assouplir son interdiction précédente de la migration rurale-urbaine en 1981-1982, en promulguant de nouvelles politiques pour permettre aux villageois de chercher un emploi et une résidence temporaire dans les villes en 1985 (LI Qiang 李强 1993, p. 110-111) [cité par l'auteur]. Depuis, des millions de villageois sont en mouvement chaque année ; en 1993, le nombre de migrants ruraux vers les villes dépassait les 100 millions. Les jeunes villageois, hommes comme femmes, constituent le corps principal de cette grande vague de migration interne (YAN Yunxiang 1995, p. 215) [cité par l'auteur]. » (YAN Yunxiang 1999, p. 89)

Une fois la scolarité terminée, les jeunes villageoises peuvent désormais avoir la possibilité de se déplacer en ville pour trouver un travail rémunéré et ainsi bénéficier directement d'un salaire et de contrat de travail, tandis qu'autrefois, elles travaillaient

pour leurs parents en cultivant la terre. La possibilité d'intégrer le monde industriel tout en s'éloignant des parents permet aux jeunes villageoises de cumuler une certaine richesse, et donc de jouir d'une certaine autonomie, au lieu de se consacrer pleinement à la production agricole et familiale dont les principaux bénéficiaires sont les parents.

2.2.1. Auto-compensation de la *jiazhuang* par la femme

Une femme de 75 ans, lors de mon entretien en 2013, m'a exprimé sa gratitude vis-à-vis de la contribution indispensable de sa fille dans l'accomplissement des travaux agricoles dans les années 1980. L'enquêtée a quatre enfants, dont deux filles aînées et deux fils cadets. Pour soulager le fardeau des parents concernant la gestion de la vie familiale et les travaux des champs, la fille aînée avait décidé de se marier plus tardivement que sa fratrie, et ce, jusqu'à l'arrivée à l'âge adulte de ses deux frères, considérés comme capables de partager les tâches ménagères et agricoles des parents.

« Ma fille aînée s'est mariée à la fin des années 1980, à ce moment-là, elle avait déjà 26 ou 27 ans. Elle voulait rester à la maison pour nous aider à cultiver la terre. Mes deux fils étaient trop petits, ils ne pouvaient quasiment pas nous aider aux travaux agricoles. C'était vraiment un moment difficile, on était dans une situation de « en haut, il y avait des parents âgés, en bas, il y avait des enfants en bas âge »¹³³. Quand ma fille aînée atteignit l'âge nubile, vers 18/19 ans, beaucoup d'entremetteurs s'étaient présentés pour la proposer en mariage. Ma fille a décliné toutes les propositions en disant qu'elle était encore trop jeune et que ce n'était pas le moment. Aie, je savais que cela n'était qu'un prétexte, en réalité, c'est qu'elle s'inquiétait de nous vu notre situation familiale. Elle m'a dit, 'maman, les frères sont trop petits, si je ne vous aide pas, comment pouvez-vous vous en sortir ?'. Même si elle est une fille, ne la sous-estime pas ! Elle se levait tôt et finissait toujours tard, elle travaillait même plus dur que les hommes ! Elle a tout donné pour nous ! Cela a duré à peu près six ou sept ans. (...) C'est pour cela qu'elle s'est mariée si tardivement. Au moment de son mariage, certaines de ses copines avait déjà eu plusieurs enfants ! Aie, dès que je repense à ça, je me sens vraiment désolée pour ma fille. C'est à cause de nous qu'elle a retardé son mariage. » (Août 2013)

¹³³En chinois : *shang you lao, xia you xiao*. 上有老, 下有小.

Le choix de la fille aînée de se marier tardivement traduit la piété filiale envers ses parents et sa volonté de partager les fardeaux familiaux. Les travaux agricoles qu'elle a effectués en tant que « fille de » au village de Zhang ne lui permettaient pas d'accumuler du capital économique individuel, mais s'inscrivent avant tout dans la volonté de la prospérité collective de sa famille natale. Une telle situation caractérisée par la faible possibilité de bâtir une fortune individuelle pour les villageoises célibataires a ainsi pris un tournant à la fin des années 1980. Les jeunes villageoises ont obtenu progressivement plus d'autonomie financière avec la vague de migration rurale-urbaine. Elles disposent désormais de salaires gagnés par leurs propres moyens, contrairement à l'époque antérieure où les travaux effectués se sont transformés en revenus familiaux, souvent contrôlés par les parents.

Concernant la situation de Yonghong, l'argent qu'elle a gagné en ville entre la fin de sa scolarité et le jour des noces (un peu plus de deux ans entre ces deux événements) fut déposé sur son compte bancaire personnel, puis emporté avec elle lors des noces chez sa belle-famille. D'où vient l'expression que mobilisent les villageois pour décrire une telle pratique : « la fiancée compense sa propre *jiazhuang* »¹³⁴. En effet, le travail qu'effectue une villageoise célibataire en milieu urbain est rarement considéré comme une réalisation de soi, mais avant tout comme un investissement dans le futur projet marital. Par ailleurs, vis-à-vis de cette nouvelle pratique, les parents tiennent souvent un discours compréhensif par rapport à l'éclectisme de leur fille tant que cette dernière arrive à garder un équilibre entre le rôle de « fille de » et celui de « future mariée ».

¹³⁴ En chinois : *ziji pei(jia) ziji* 自己陪（嫁）自己. L'ethnologue chinoise DIAO Tongju 刁统菊 mentionne le phénomène similaire dans son étude portant sur les coutumes matrimoniales en milieu rural de la province du Shangdong : « beaucoup de jeunes filles célibataires quittent la campagne et travaillent en ville. Les revenus qu'elles gagnent servent à enrichir la *jiazhuang*, sauf que leurs parents en ont besoin pour surmonter les difficultés. C'est pour cette raison que les villageois se moquent gentiment de ces filles du village lors de leur retour annuel : 'Alors, dis-nous, combien d'argent tu as gagné pour ta *jiazhuang* ?' » (DIAO Tongju 刁统菊 2016, p. 252).

2.2.2. L'art de l'équilibre : la confidentialité de l'épargne personnelle et du *yaxiangqian*

Si la migration temporaire rurale-urbaine permet aux jeunes villageoises de se détacher de leurs parents et des travaux agricoles pour intégrer la vie urbaine et acquérir une autonomie financière pendant son séjour urbain, ce détachement ne leur permet pourtant pas de devenir des femmes « individualisées », bien au contraire, cette expérience professionnelle anticipe leur rôle de « future mariée ». En effet, elles doivent gagner de l'argent pour compenser elles-mêmes leur *jiazhuang*, d'autant plus que la responsabilité de « fille de » est toujours attendue de la part des parents. Force est de savoir garder un bon équilibre entre ces deux rôles afin d'assurer le bon déroulement des relations parents-fille et mari-femme. La stratégie qu'adoptent les villageoises de Zhang est de garder la confidentialité de l'épargne personnelle vis-à-vis de ses parents, et du *yaxiangqian* vis-à-vis de son mari. L'extrait ci-dessous portant sur le cas de Zhenzhen, épouse de Pengfei, illustre parfaitement cette stratégie.

Moi : Quelle est la somme de son « argent mis au trousseau » *yaxiangqian* ?

Pengfei : (Rire). *Yaxiangqian* ? Ça, je ne connais pas. Elle ne m'a pas encore dit. L'argent qu'elle a emporté chez nous est son propre argent. Maintenant, pour les filles qui travaillent en ville, elles compensent elles-mêmes leur *jiazhuang*.

Moi : qu'est-ce que cela veut dire ?

Pengfei : c'est-à-dire, l'argent qu'elle gagne lui appartient. Au moment du mariage, cet argent est à elle, puis elle emporte cette somme chez sa belle-famille.

Moi : D'accord... et du coup, pour Zhenzhen [son épouse] ?

Pengfei : C'est pareil pour elle. L'argent qu'elle a gagné ces dernières années dans une usine textile est son propre argent. Par contre, il y a deux ans, ses parents lui ont demandé de contribuer à la construction de la nouvelle maison, et je suppose qu'elle leur a donc donné « quelques dizaines milliers de *yuan* » *jiwan* 几万.

Moi : Elle a donné tout ce qu'elle avait gagné à l'usine à ses parents ?

Pengfei : Beh, bien sûr que non ! (Rire). Mais je lui ai demandé combien il en restait, elle m'a répondu : rien. Elle ne voulait pas me dire, et je ne lui

ai plus demandé. C'est son propre argent, je ne me permets pas de me mêler de ça. Du moins, pas maintenant (rire).

Moi : C'est-à-dire, elle a travaillé très dur pendant plusieurs années, et en fin du compte, l'argent qu'elle a gagné revient finalement à ta famille ? (Rire)

Pengfei : eh, oui, c'est ça ! (il a un sourire fier, un peu gênant)

Moi : est-ce que ses parents ont donné un supplément pour la *jiazhuang* ?

Pengfei : maintenant, les filles compensent elle-même leur *jiazhuang*. La famille ne donne pas vraiment d'argent en dehors du *caili*. Les conditions financières des familles rurales sont plus ou moins similaires d'une famille à l'autre, les parents n'ont pas trop d'argent en plus, d'économies, pour ajouter une somme supplémentaire à la *jiazhuang*. Les filles se débrouillent elles-mêmes, du coup.

Moi : Et pour le *caili* ? Vous avez offert une somme de 80 000 *yuan* à ses parents, qu'est-ce qu'ils ont fait avec cet argent ?

Pengfei : le *caili*, c'est une autre question... Ses parents ont utilisé une partie pour acheter des meubles.

Moi : Et le reste ? Est-ce que ses parents ont donné quelque chose à Zhenzhen ?

Pengfei : Ça ne me regarde pas, je ne sais pas. Ils peuvent donner une somme d'argent à Zhenzhen, mais ils peuvent aussi garder l'argent pour eux. Ils font ce qu'ils veulent, cela ne nous regarde pas.

Moi : Zhenzhen ne t'a jamais parlé de tout ça ?

Pengfei : Pas pour le moment. Quand même, on vient de se marier, et je ne peux pas encore lui poser ce type de questions (rire). Mais bon, on fonde maintenant une famille, et au bout d'un moment, je le saurais sûrement un jour, c'est juste une question de temps (rire).

En premier lieu, nous constatons que les attentes parentales demeurent présentes envers la fille, même si la manière dont cette dernière s'acquitte de sa responsabilité de « fille filiale » change. Dès lors, il s'agit notamment du don monétaire offert par la fille à ses parents, comme dans le cas de Zhenzhen¹³⁵, tandis qu'avant les années 1980, les

¹³⁵ Le même constat est également évoqué par Aurélia DESPLAIN dans son étude portant sur les jeunes travailleuses migrantes d'origine du milieu rural à la ville de Kunming : « avant qu'une jeune fille ne se marie, on attend généralement d'elle qu'elle prenne soin – notamment matériellement si besoin est – de ses parents. Aussi lorsqu'une jeune fille devient *dagongmei* [jeunes femmes d'origine rurale travaillant temporairement en ville], ses revenus servent fréquemment, pour partie, à offrir des soins à ses parents

jeunes villageoises mobilisaient directement leur force de main d'œuvre dans les champs pour contribuer à l'économie familiale. La rémunération sous forme de salaires permet aux jeunes femmes d'avoir une marge de manœuvre pour la répartition de leurs revenus. Zhenzhen a offert un don monétaire pour aider ses parents à réaliser le projet de construction d'une nouvelle maison afin de se conformer à la responsabilité du rôle de « fille de », mais en même temps, elle a pu répartir une partie de son argent pour renflouer sa future *jiazhuang* dans la perspective de son rôle de future mariée. Néanmoins, ni son mari ni ses parents ne connaissent le contenu de son épargne bancaire. La confidentialité permet à la jeune femme d'éviter d'éventuelles critiques de la part des autres membres de la famille ou du village concernant sa manière de répartir son argent d'une part, et d'autre part d'esquiver d'éventuelles jalousies et tensions entre ses parents et son mari. Le mystère du *yaxiangqian*, quant à lui, s'inscrit dans la même logique qui consiste à assurer une relation harmonieuse entre les deux familles, d'autant plus que cela permettrait à la fiancée de ne pas être sollicitée par les membres de la famille pour des prêts d'argent si la somme venait à être importante¹³⁶, ou dans le cas échéant, elle serait la cible du mépris du groupe de la parenté de son mari.

Si l'équilibre entre la responsabilité de « fille de » et de « femme de » constitue une position complexe à tenir pour la jeune femme récemment mariée, cette position transitoire entre ces rôles s'estompera peu à peu avec son intégration progressive à sa belle-famille. Elle épousera alors progressivement son rôle de « femme de ». C'est pour cela que Pengfei se soucie peu du secret du *yaxiangqian* et de son épargne personnelle. D'un côté, il est conscient que le secret n'est que temporaire, et qu'il sera finalement découvert au moment opportun, quand l'appartenance primordiale de la femme passera définitivement de sa famille natale à sa belle-famille, que ce soit au niveau rituel ou sentimental. D'autre part, si l'argent qu'a reçu la jeune mariée constitue sa propriété personnelle au moment du mariage, il deviendra, en fin du compte, la propriété collective du nouveau foyer, comme ce que dit Patricia Buckley EBREY : « Pour une génération, ces fonds appartenaient à la femme mariée, mais à partir du moment où elle a un fils, tout ce

(hospitalisations, achat de médicaments), à financer la construction d'une maison neuve ou la restauration d'un bâtiment ancien » (2017, p. 203).

¹³⁶ Rappelons-nous la logique de l'obligation d'entraide en milieu rural.

qui restait reviendra à sa progéniture (si elle n'a pas déjà été liquidée dans la propriété familiale). En aucune période de la Chine traditionnelle, les femmes héritaient comme des fils, elles pouvaient être des héritières résiduelles lorsqu'elles n'avaient pas de frères¹³⁷ » (1991, p. 112).

2.3. La contribution des autres parents proches : *tianxiang*

Les parents et les amis proches de la famille de la fiancée participent également à la préparation de la *jiazhuang*. Lors de la veille des noces, les premiers arrivent chez la fiancée avec un don matériel ou monétaire pour « enrichir les cassettes personnelles » *tianxiang* 添箱. Les parents de la fiancée se chargent ensuite d'organiser un banquet en guise de remerciement. Certaines familles organisent le banquet le jour même de *tianxiang*, soit la veille même des noces ; tandis que d'autres choisissent d'organiser ce banquet trois jours après les noces, moment où la nouvelle mariée retourne pour la première fois après le mariage dans sa famille natale, accompagnée par son mari. Il s'agit d'une séquence rituelle nommée comme « retour à la famille natale » *huimen* 回門 ou « invitation du nouveau marié » *qing xinke* 请新客, dont l'objectif est de faire connaître le nouveau marié par le groupe de la nouvelle mariée pour construire de nouveaux liens sociaux entre les deux parties nouvellement unies. Le fait de réunir les personnes participant à *tianxiang* en même temps que le *qing xinke* favorise les futurs échanges entre les membres des familles et le nouveau couple.

Les dons matériels sont généralement des tissus et de la literie, comme nous pouvons le constater dans la description d'une annale locale :

« La quantité et la qualité du don dépendent de la condition économique du donneur et de sa proximité avec la famille de la fiancée. Les gens peuvent offrir des dons matériels et/ou monétaires selon les coutumes d'un endroit à l'autre. Quant aux dons matériels, il s'agit souvent de

¹³⁷ La même idée est évoquée par John L. MCCREERY dans ses études sur la *jiazhuang* et la propriété personnelle des femmes mariées dans la dynastie des Qing : « Le trousseau était toujours considéré comme la propriété personnelle de la mariée, mais généralement la *jiazhuang* n'était pas donnée à la mariée elle-même, mais plutôt à la branche de la famille [soit le *fang*] de son mari, composée d'elle-même, son mari et leurs descendants » (1976, p. 169).

tissus unicolores, bleu ou indigo. Les parents proches offrent quant à eux des tissus multicolores, des étoffes, des draps, etc. »¹³⁸ (WANG Fanbin 2005, p. 114).

La future mariée se sert ensuite de ces tissus pour réaliser des travaux de coutures, pour faire des vêtements, des nappes ou des rideaux de porte. Depuis ces dernières décennies, nous constatons une tendance à offrir des dons monétaires à la place de dons matériels. En effet, avec la diversification des articles de consommations et l'individualisation des goûts, les jeunes couples sont désormais rarement intéressés par une grande quantité de tissus, aux couleurs le plus souvent monotones. Deuxièmement, les jeunes femmes, une fois mariées, ne veulent plus consacrer autant de temps que les femmes d'autrefois aux travaux de couture : elles préfèrent acheter des produits finis sur le marché avec l'argent gagné à l'extérieur plutôt que d'investir leur énergie à coudre des vêtements et des draps, confinées à la maison. En 2014, une villageoise d'une cinquantaine d'années m'a raconté son choix de faire un don monétaire pour contribuer à la *jiazhuang* de sa nièce [la fille de son frère] :

« Les jeunes n'aiment plus ces choses-là [les tissus]. D'ailleurs, même s'ils trouvent que les tissus sont jolis, ils ne veulent pas passer leur temps à fabriquer les draps, les vêtements, etc. De nos jours, qu'est-ce qu'on ne peut pas acheter avec de l'argent ? Il vaut mieux donner directement l'argent, comme ça on se fait moins de soucis, et tout le monde est satisfait et moins tracassé. » (Mars 2014)

Paradoxalement, avec cette nouvelle pratique de dons monétaires, la fiancée ne bénéficie plus de dons offerts dans le cadre d'enrichissement des cassettes personnelles, destinées pourtant initialement à la fiancée. Si autrefois les filles pouvaient compter sur les dons matériels des parents proches pour constituer leur *jiazhuang* (les tissus étaient destinés exclusivement à la fille et mis directement dans son trousseau personnel une fois reçus), ce n'est plus le cas quand il s'agit des dons monétaires. En effet, l'échange de dons monétaires ne se réalise plus entre les donneurs et la fiancée, mais entre les donneurs et les parents de la fiancée. Ces derniers décident par la suite de la somme d'argent qu'ils

¹³⁸ Le *tianxiang* des parents proches de la fiancée est pratiqué dans différentes régions de la Chine. À titre d'exemple, voir la description ethnographique de Paul SERRUY sur la province du Shanxi dans les années 1940 : « tous apportent un présent quelconque, la plupart d'une pièce d'étoffe pour la jeune fille, ou en argent. Ces présents s'appellent 添箱 ou 礼钱 » (1944, p. 111).

veulent transférer à la fiancée, sous le nom de *yaxiangqian*. Tout comme pour la gestion du *caili*, les parents de la fiancée jouent le rôle d'ordonnateur des dons et disposent de cette somme d'argent à leur guise.

Par ailleurs, la pratique de dons monétaires affaiblit significativement le lien entre la fiancée et les membres du groupe de parenté. Puisque les dons monétaires passent entre les mains des parents, les contributions des autres membres de parenté sont difficilement identifiables par la fiancée, contrairement aux dons matériels qui pouvaient être reconnus et mémorisés par la femme, même plusieurs années après le mariage, tout comme l'exprime Lanzhi lors de l'entretien, villageoise de la cinquantaine mariée dans les années 1980 :

« Je me souviens encore que ma tante paternelle, lors de mon mariage, m'avait offert deux rideaux de porte. C'était rigolo. Je ne savais pas d'où elle avait entendu dire que mon mari avait plusieurs frères et qu'ils étaient tellement pauvres qu'il n'avait même pas de porte pour les chambres. Du coup, elle était allée exprès au marché pour acheter deux rideaux de porte. La veille des noces, elle est venue chez mes parents avec ces deux rideaux de porte, qui étaient par ailleurs de très bonne qualité et nous nous en sommes servis pendant des années... Je m'en souviens encore (rire), elle était très soucieuse de ma future vie familiale, et elle m'avait dit : ' aie, ma nièce, comment tes parents ont fait pour te trouver une famille avec une telle situation ! Tu es vraiment sûre de ce mariage ?' » (Juillet 2013)

Les dons matériels permettent non seulement de renforcer les liens sociaux entre la fille mariée et son groupe de parenté, mais aussi d'exprimer le lien sentimental et intime entre la fiancée et ses parents proches. Avec le déclin des dons matériels destinés exclusivement à la fiancée, la distance sentimentale et relationnelle entre la femme mariée et son groupe de parenté natale s'accroît. À travers le don de la *jiazhuang*, seulement l'intensité du lien parents-fille peut se manifester et être perçue par la femme mariée.

En résumé, la contribution des parents à la *jiazhuang* ne participe en aucun cas à la validation de l'union matrimoniale. Elle ne s'inscrit pas non plus dans une obligation sociale, publiquement commentée et jugée par les autres villageois. Il s'agit avant tout d'un don intergénérationnel destiné à la fille, en fonction de sa condition familiale, de l'intensité et de l'intimité du lien parents-fille, ainsi que de la volonté des parents de

maintenir la future relation alliée. Ainsi, la *jiazhuang* ne fait pas partie des prestations matrimoniales, mais consiste primordialement en un don intergénérationnel, même si l'opulence de la *jiazhuang* impacte implicitement le futur lien interfamilial entre les parents de la fille et le groupe de la parenté du gendre. Quant à la contribution de la fille à la composition de sa propre *jiazhuang*, il s'agit d'un phénomène nouveau lié à la mobilité des travailleurs migrants du milieu rural au milieu urbain depuis les années 1980. Rémunérées en échange de leur main d'œuvre dans le monde industriel, les jeunes villageoises parviennent désormais à acquérir une certaine autonomie financière et à se dégager de la dépendance parentale. Néanmoins, cette « autonomie » ne concerne pas un processus d'individualisation mais contribue au contraire à l'anticipation du rôle de « future mariée » par la réalisation d'économies pour auto-compenser la *jiazhuang*, tout en préservant le rôle de « fille filiale » par le maintien régulier d'une aide financière aux parents. Pour garder un équilibre entre ces deux rôles, les jeunes fiancées choisissent ainsi de cacher leurs revenus et le *yaxiangqian* auprès de leurs parents et de leur mari. En ce qui concerne la contribution des parents proches de la *jiazhuang*, connue sous le nom de « enrichir les cassettes personnelles » *tianxiang*, nous constatons une modification de la pratique caractérisée par le remplacement des dons matériels par des dons monétaires et le changement du receveur des dons – les parents de la fiancée au lieu de la fiancée. Avec une telle modification, l'attachement de la femme mariée à sa famille natale repose de plus en plus sur les parents proches au détriment du lien avec son groupe de la parenté et de la communauté villageoise des parents.

CONCLUSION : LE SYSTÈME D'ÉCHANGES MATRIMONIAUX EN CHINE RURALE CONTEMPORAINE

Ayant étudié respectivement les dépenses matrimoniales du côté du fiancé et du côté de la fiancée, je conclurai par une analyse du système d'échanges matrimoniaux en Chine rurale contemporaine.

Le « mode simple » de mariage en Chine : le *Caili*

Les études existantes sur les échanges matrimoniaux en Chine traditionnelle ont tendance à différencier deux modes de mariage selon les classes sociales : les hautes classes étaient caractérisées par le mode de mariage de « combinaison » du *caili* avec retour sous forme de *jiazhuang*, tandis que les classes populaires pratiquaient le mode de mariage « simple », en recevant le *caili* et ne fournissant pas de *jiazhuang* (Alain TESTART, Nicola GOVOROFF et Valérie LECRIVAIN 2002, p. 176)¹³⁹. Néanmoins, ce postulat mérite d'être discuté, car si nous suivons la définition de « prestations matrimoniales »¹⁴⁰, le système matrimonial en Chine devrait être qualifié comme un mode de mariage « simple » de *caili*, quelle que soit la classe sociale.

Tout d'abord, les données ethnographiques sur les échanges matrimoniaux au village de Zhang nous permettent de constater qu'en milieu rural contemporain, seul le *caili* fait partie des prestations matrimoniales, et ce, pour deux raisons. Premièrement, le *caili* est l'unique élément qui participe à la validation de l'union matrimoniale, et la *jiazhuang* ne participe pas à cette validation ; deuxièmement, l'offre du *caili* est une pratique obligatoire, standardisée et régulée par les normes sociales et s'inscrit dans un

¹³⁹ Concernant la Chine traditionnelle, voir notamment les études de Patricia Buckley EBREY (1991) sur les pratiques matrimoniales de hautes classes ; et les études de Olga LANG (1946, p. 37) et Marion J. LEVY (1949, p. 96) sur le milieu rural et paysan. Concernant les études portant sur la société chinoise contemporaine, voir Helene SIU (1993, p. 121-137).

¹⁴⁰ Rappelons-nous que pour qu'un transfert de biens (matériels ou monétaires) soit considéré comme « prestations matrimoniales », il devra participer « de la validation juridique de l'union ; leur non-paiement pouvant entraîner son annulation » (Laurent BARRY et al. 2000, p. 730).

ordre d'échange collectif sous le contrôle des autres villageois, tandis que l'offre de la *jiazhuang* concerne une pratique relativement facultative, personnalisée et secrète, et s'inscrit avant tout dans une stratégie familiale. Quant aux pratiques matrimoniales des hautes classes en Chine traditionnelle, les données présentées par l'historienne Patricia Buckley EBREY permettent également de confirmer notre hypothèse. Dans ses études portant sur l'évolution des dépenses matrimoniales dans la dynastie des Song, l'auteure constate une escalade de la *jiazhuang* à cette période, parfois même ayant une valeur économique plus élevée que le *caili*. Néanmoins, cette hausse ne participa toujours pas à la validation du mariage, mais servit avant tout à renforcer le prestige du donneur de femme et à consolider les connexions aux affins (Patricia Buckley EBREY 1991, p. 98). Autrement dit, le *caili* et la *jiazhuang* ne s'inscrivent pas dans le même niveau d'échange : le *caili* en tant que prestations matrimoniales exige l'échange de la femme ; la *jiazhuang* en tant que don intrafamilial des parents à la fille participe à la consolidation du lien d'affinité (voir figure 15).

Étant donné que dans les pratiques matrimoniales la composition d'une partie de la *jiazhuang* provient du *caili* reçu, certains anthropologues travaillant sur la Chine utilisent le terme de « dot [*jiazhuang*] indirecte » pour décrire le système matrimonial, en mettant l'accent sur la destination finale de la circulation des biens entre les deux familles¹⁴¹. Néanmoins, quelques limites se présentent lorsque l'on utilise le terme de la « dot indirecte » pour expliquer la situation chinoise. Premièrement, si le terme de « dot indirecte » prend en compte le *bénéficiaire* final du *caili*, il néglige pourtant le chemin de sa circulation ainsi que le rôle de *l'ordonnateur* lors de chaque chaînon du transfert, chose essentielle pour comprendre les rapports hiérarchiques intrafamiliaux et interfamiliaux. À ce sujet, je me réfère ici à l'explication de Alain TESTART concernant l'importance de faire la différence entre ces deux rôles :

« D'un point de vue sociologique, il est fondamental de faire la différence entre le *bénéficiaire* d'un transfert et *l'ordonnateur* de ce transfert, c'est-à-dire celui qui collecte les fonds et détient l'autorité, fût-elle purement morale, pour le faire. C'est par exemple la différence entre la pratique de la charité, dans laquelle les hommes font à titre privé des aumônes à des

¹⁴¹La « dot indirecte » est un terme proposé par Jack GOODY (1973, p. 2), puis adopté par des chercheurs travaillant sur la Chine.

pauvres, et la tradition de *Welfare State*, où les citoyens payent des impôts qui serviront à aider les plus démunis. Les résultats de deux types de redistribution peuvent bien être semblables dans les deux cas, tout diffère néanmoins dans l'organisation de la société. Le partage des pouvoirs ou de l'autorité, le type de liberté ou de contrainte que chacune de ces organisations suppose. » (Alain TESTART, Nicola GOVOROFF et Valérie LECRIVAIN 2002, p. 168)

Nous avons démontré précédemment dans le cas du village de Zhang que les parents de la fiancée occupaient le rôle de l'*ordonnateur* du *caili* reçu, et qu'ils répartissaient à leur guise cette somme d'argent. La corrélation entre le *caili* et la *jiazhuang* existe, mais il s'agit d'une corrélation de « condition nécessaire mais insuffisante ». Deuxièmement, l'utilisation de l'expression « dot indirecte » pour désigner le *caili* néglige la répartition du *caili* par les parents de la fiancée, et les différents contributeurs de la composition de la *jiazhuang*.

L'autre terme classique en anthropologie de la parenté, le « prix de la fiancée », mérite d'être comparé avec le terme du *caili* dans les mariages chinois. Le prix de la fiancée est défini par Alain TESTART comme « tout transfert 1) des biens relativement standardisés, dont la nature et la quantité sont généralement déterminées par la coutume, 2) fournis normalement par le futur mari ; 3) et destinés aux parents de l'épouse » (*Ibid.*, p. 166). Néanmoins, l'auteur mentionne la limite de l'application de cette notion sur un certain nombre de sociétés, et surtout en Asie « où ce sont les parents du fiancé qui semblent apporter eux-mêmes les biens aux parents de la fiancée, ce qui dénote peut-être une variation importante par rapport au modèle » (*Ibid.*, p. 167). Tel est le cas du village de Zhang – en Chine en général - où les prestations matrimoniales sont offertes par les parents du fiancé, à destination des parents de la fiancée.

S'ajoute à cette variation de la pratique mentionnée par Alain TESTART, un autre élément me paraissant d'autant plus fondamental me conduit à rejeter ce terme de « prix de la fiancée » comme traduction équivalente du *caili*. En effet, le *caili* est composé de deux caractères chinois *caili* 采禮. Le premier caractère *caili* 采 signifie « couleur, variété » dont l'origine provient d'un autre caractère ayant la même prononciation *caili* 采, dont le sens est de « sélectionner, enlever, cueillir ». Le deuxième caractère *li* 禮 désigne

« don, rite, bienséance » ainsi que les normes sociales d'échange basées sur la hiérarchie sociale¹⁴². Les connotations multiples du caractère *li* dans l'expression de *caili* ne peuvent en aucun cas être réduites à la signification de « prix », car en offrant le *caili*, la famille du fiancé non seulement « acquiert certains droits sur la femme (travail, accès sexuel, éventuellement rattachement des enfants à son lignage, etc.) » (Laurent BARRY et al. 2000, p. 730), mais expriment aussi le rapport hiérarchique entre le preneur de femme et le donneur de femme.

Nous avons vu dans ce chapitre que le preneur de femme est en position subordonnée par rapport au donneur de femme dans les échanges matrimoniaux. Ce rapport hiérarchique se manifeste également dans les différents termes utilisés pour désigner les dons échangés entre les deux familles alliées en fonction de l'emploi de la notion *li*. Nous constatons que certains dons sont qualifiés comme *li* 礼, tandis que d'autres sont appelés, soit directement par le nom de l'objet, soit par le terme « argent » *qian* 钱 (tableau 16).

Seuls les dons échangés au niveau interfamilial sont porteurs de *li*, c'est-à-dire, entre les parents du fiancé et les parents de la fiancée. Les dons échangés au niveau interpersonnel ou intergénérationnel ne sont pas porteurs de *li*, comme par exemple, les dons offerts des parents du fiancé vers la fiancée, la mère de la fiancée ou le fiancé (tableau 16). De plus, seuls les dons offerts de la famille du fiancé à la famille de la fiancée sont porteurs de *li*, tandis que le chemin inverse, soit de la famille de la fiancée vers la famille du fiancé ne révèle pas du *li*. C'est en offrant des dons sous le nom de *li* que le preneur de femme se place en situation d'infériorité vis-à-vis du donneur de femme.

Néanmoins, il est important de souligner que la position prééminente du donneur de femme ne se manifeste que dans les échanges matrimoniaux, car comme nous l'avons vu dans le premier chapitre portant sur le choix du conjoint, au niveau économique et social, le preneur de femme se situe principalement dans une position de supériorité par rapport au donneur de femme, connu sous le nom de « homme haut femme basse »

¹⁴² Voir chapitre 6, section 1.2 pour plus de détails sur les différentes connotations de *li* 礼 dans la culture chinoise.

nangaonüdi 男高女低. Autrement dit, la place prédominante du donneur de femme par rapport au preneur de femme dans les échanges interfamiliaux consiste en une inversion de la règle générale, car dans la vie sociale, c'est le preneur de femme qui se situe dans une position supérieure en raison de son capital économique et social¹⁴³.

Tableau 16 - Les termes utilisés pour désigner les dons matrimoniaux en fonction de destinataires

Les donateurs de dons	Parents du fiancé			Parents de la fiancée		
Destinataires	Parents de la fiancée	Mère de la fiancée	La fiancée	Le fiancé	La fiancée	
Les dons	« Don offert lors de la première rencontre » <i>jianmian li</i> 见面礼	« Argent pour [compenser la tristesse de] la mère quittée par sa fille » <i>li niang qian</i> 离娘钱	« Argent destiné à l'achat des vêtements » <i>yishang qian</i> 衣裳钱	« appartement nuptial » <i>xinfang</i> 新房	<i>Jiazhuang</i> 嫁妆	
	« Transfert du <i>caili</i> » <i>song caili</i> 送彩礼		« Trois or » <i>sanjin</i> 三金			
	« Quatre sortes de dons » <i>sise li</i> 四色礼					
	« Don d'enfoncer la porte » <i>zhuangmen li</i> 撞门礼					

La différenciation entre le *caili* et le prix de la fiancée peut aussi être constatée dans les deux statuts distinctifs de femmes mariées en Chine traditionnelle : « épouse » *qi* 妻 et « concubine » *qie* 妾. En offrant le *caili* et en accomplissant l'ensemble des rites matrimoniaux, la femme obtient le statut « [d'] épouse », et ses parents se situent ainsi dans une position de supériorité vis-à-vis de la famille du fiancé. En revanche, « les familles qui vendaient leur fille en tant que concubine (...) perdaient des droits de parenté sur elle. (...) Ils pourraient ne jamais rencontrer leurs petits-enfants, et ceux-ci n'avaient

¹⁴³ La supériorité d'une personne ou d'un groupe dans une cérémonie peut être justement un signe de son infériorité sociale (MARTIN Emily et WOLF Arthur, 1974, p: 14).

pas besoin de venir à leurs funérailles, etc. »¹⁴⁴ (Patricia Buckley EBREY 1991, p. 118). Dans ce cas présent, les prestations sous la forme du prix de la fiancée permettaient à la famille de l'homme d'acquérir certains droits sur la femme, mais la famille du fiancé se situait dans une position de supériorité par rapport au donneur de la femme¹⁴⁵. De ce fait, dans les études sur le mariage chinois, il est important de distinguer les deux formes de prestations matrimoniales, d'autant plus que la polygamie est abolie dans la société chinoise depuis 1950. Le rapport hiérarchique entre les deux familles alliées commence dès les négociations matrimoniales, s'officialise avec le transfert du *caili* et les rites matrimoniaux, puis se maintient dans les futurs échanges interfamiliaux après le mariage¹⁴⁶.

Les dons intrafamiliaux : le logement et la *jiazhuang*

Après avoir étudié les différentes significations du *caili*, nous pouvons maintenant proposer une définition de la *jiazhuang* : la *jiazhuang* concerne les biens matériels et/ou monétaires emportés par la fiancée chez sa belle-famille lors du jour des noces. La contribution des parents de la fiancée à la *jiazhuang* est qualifiée comme un don intrafamilial, permettant de maintenir le lien de filiation parents-fille et d'établir le lien d'affinité avec le groupe de parenté dans lequel s'intégrera leur fille après le mariage.

Pour les femmes, le mariage n'est pas un rite qui transforme leur rôle de « fille de » au rôle de « femme de », mais un rite leur permettant d'acquérir un nouveau rôle de « femme de ». Après le mariage, les femmes sont toujours attendues pour manifester la piété filiale envers leurs parents, mais d'une manière différente que les fils. En raison de

¹⁴⁴ Concernant les statuts de « épouse » et de « concubine », voir également Rubie WATSON (1991, p. 231-255).

¹⁴⁵ Dans le mode du mariage du « prix de la fiancée », la famille du fiancé décide à sa guise la maintenance ou la rupture du lien d'affinité avec l'autre partie. En revanche, au mode de mariage du *caili*, ce sont les parents de la fiancée qui décident de rompre ou de maintenir le lien d'affinité. Tel est le cas présenté à la page xx : en raison du désaccord avec le choix du conjoint de leur fille, les parents de cette dernière ont choisi de ne pas entretenir le lien d'affinité avec leur fille et l'autre famille.

¹⁴⁶ En effet, le lien matrimonial entre les groupes est rarement de type égalitaire, mais plutôt complémentaire et asymétrique. Et « c'est l'asymétrie des prestations qui garantit la symétrie de l'opération : c'est par le moyen de l'échange asymétrique de prestations que l'alliance complémentaire redevient symétrique, qu'elle retrouve son équilibre, un résultat qui ne pourrait être obtenu par une série de transactions rigoureusement symétriques » (Marshall SAHLINS 1976, p. 283).

la coexistence de ces deux rôles de femme, l'offre de la *jiazhuang* implique deux niveaux d'échanges entremêlés : l'échange entre les parents et leur fille d'un côté, et celui entre les deux groupes de parenté par affinité de l'autre. Ce dernier ne se réalise qu'en se basant sur le premier, soit la maintenance du lien filial parents-fille. C'est la première raison pour laquelle je considère la *jiazhuang* avant tout comme un don intrafamilial.

Le deuxième argument me permettant d'établir ce constat concerne la nature analogique entre la partie de la *jiazhuang* offerte par les parents de la fiancée et le logement nuptial offert par les parents du fiancé (voir figure 15). Premièrement, tous deux signifient l'investissement parental au projet marital des enfants, dans le but de faciliter le démarrage de la vie conjugale de ces derniers. Deuxièmement, les investissements parentaux de chaque côté s'inscrivent parallèlement dans une logique de réciprocité intergénérationnelle. Du côté du fiancé, le logement nuptial en tant que bien immobilier reflète l'immobilité du lien parents-fils après le mariage, s'inscrivant par la suite dans une logique de la perpétuation du lignage patrilinéaire, tandis que du côté de la fiancée, le mobilier offert par les parents reflète la mobilité du lien parents-fille après le mariage, s'inscrivant dans une logique de rupture de la transmission familiale et de la discontinuité des liens d'affinités – contrairement au lien de consanguinité.

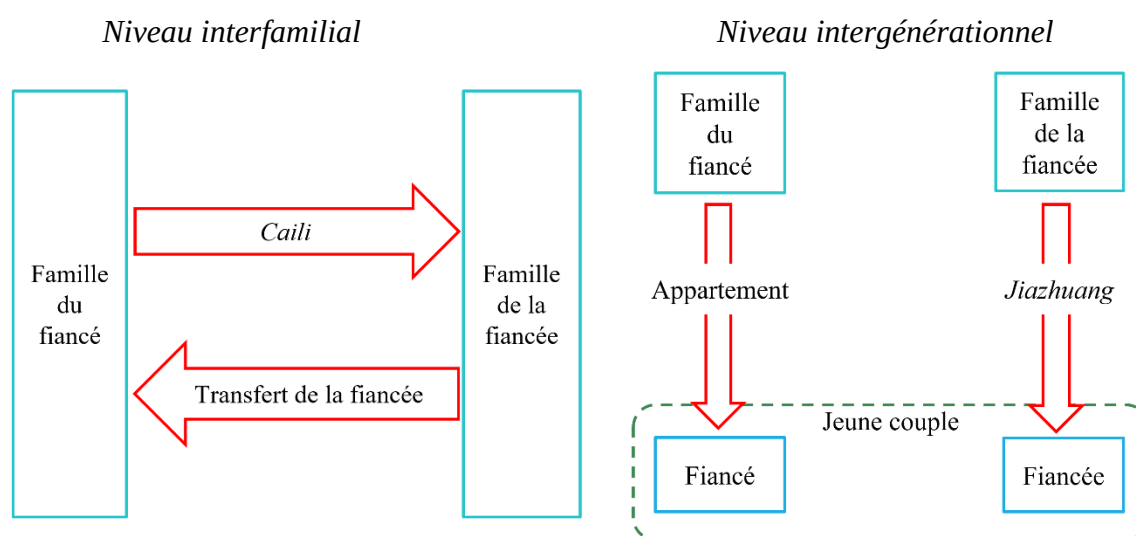


Figure 15 - *Caili* et *Jiazhang* : deux niveaux d'échange

À ce sujet, nous nous réfèrerons à la théorie de Annette WEINER de « *keeping-while-giving* » (1992) qui apparaît pertinente pour décrire le système d'échanges matrimoniaux en Chine. L'anthropologue a souligné la distinction importante que Marcel MAUSS a introduit dans son ouvrage *Essai sur le don* (1923) entre biens *meubles* et *immeubles* : les premiers désignent les possessions personnelles qui sont aliénables, tandis que les derniers concernent notamment les possessions inaliénables (Annette WEINER 1982, p. 226). La circulation des propriétés inaliénables, telle que la maison familiale, est baptisé par l'auteure de processus de *remplacement*, soit « des objets de valeur particuliers circulent parfois pendant des générations pour finalement revenir à leur source, aux héritiers des propriétaires originels. (...) Ce processus draine les ressources, mais de l'autre, il permet d'asseoir une dette à long terme qui, à son tour, contribue à reproduire les rapports sociaux entre générations sur une longue période » (*Ibid.*, p. 227). Cette explication renvoie parfaitement au don nuptial d'un logement du père au fils, qui participe à l'idée de pérennité du lignage patrilinéaire par le renouvellement générationnel.

Contrairement aux biens inaliénables qui sont « conservés par leurs propriétaires d'une génération à l'autre dans le contexte fermé de la famille, du groupe de descendance ou de la dynastie » (Annette WEINER 1992, p. 6), les biens aliénables sont échangeables entre différents groupes, comme par exemple la *jiazhuang* offerte par les parents de la fiancée. La femme en quelque sorte peut être apparentée à un « bien aliénable » dans le système patrilinéaire et exogame. En offrant le *caili* en échange d'une femme, les parents du fiancé réussissent ainsi à assurer la perpétuation de leur lignage patrilinéaire¹⁴⁷. Ceci explique l'omniprésence de la valeur de la fécondité dans les différentes séquences rituelles lors du jour des noces, que nous développerons dans le chapitre suivant.

¹⁴⁷ Cependant, il est important de noter que l'offre du *caili* et l'échange de la femme ne sont pas symétriques. Malgré le don du *caili*, la famille du fiancé reste en dette symbolique vis-à-vis de ses affins, dont elle ne pourra jamais s'acquitter pleinement. En recevant la femme et sa fertilité lors des noces, le groupe du marié est redevable à vie de l'autre partie de par l'aspect vital de la dette. Concernant le rapport hiérarchique entre les deux familles alliées, voir chapitre 5, section 2.4.1.

CHAPITRE V

LA CÉRÉMONIE DE MARIAGE

Selon les prescriptions du livre classique de rituels intitulé *Rites cérémoniels* (*Yili* 仪礼)¹⁴⁸ de la dynastie des Zhou, les rites matrimoniaux sont composés de six étapes, connues sous le nom de « six rites » *liuli* 六礼.

1) *Nacai* 纳采 : pour trouver une bru, la famille du garçon demande d'abord à un entremetteur de rendre visite à une famille ayant une prétendante adéquate afin de les consulter et de faire une proposition. Une fois celle-ci acceptée, l'entremetteur se voit remettre, par la famille du garçon, une « oie sauvage » *yan* 雁¹⁴⁹ comme cadeau rituel à remettre à la famille de la fille, afin d'officialiser cette union.

¹⁴⁸ Les trois ouvrages suivants : *Rites cérémoniels* (*Yili* 仪礼), *Rites des Zhou* (*Zhouli* 周礼) et *Livre des rites* (*Liji* 礼记) constituent les classiques des rites de la pensée confucéenne. Les datations de ces trois ouvrages font problèmes, mais remontent sûrement avant le premier empire de la Chine, soit la dynastie des Qin (221 à 206 av. J.-C.).

¹⁴⁹ L'oie sauvage en tant que cadeau rituel est présente à plusieurs reprises dans les différentes étapes du mariage. Selon le « livre du tigre blanc » *Baihutong* 白虎通 édité par BAN Gu 班固 (32-92 après J.C) dans le but d'éclaircir les significations et les représentations des classiques anciens, l'oie sauvage a plusieurs significations : premièrement, l'oie sauvage immigre entre le Nord et le Sud en fonction du temps et des saisons, ce qui signifie que le moment du mariage devrait également être conforme au changement des saisons de la nature ; deuxièmement, une oie sauvage ne s'envole pas toute seule si elle perd son compagnon, cela symbolise que la femme doit être fidèle à son mari après le mariage ; dernièrement, les oies sauvages forment, dans la mesure du possible, un rang bien ordonné quand elles s'envolent, ainsi, les jeunes après leurs mariages doivent respecter l'ordre et la hiérarchie familiale. Un commentateur de « Rites cérémoniels » ZHENG Xuan 郑玄 (127-200) a également analysé la fonction symbolique de l'oie sauvage dans les rituels de mariage par le dualisme *yin/yang* : Comme une oie sauvage migre d'un endroit en une saison froide (*yin*) vers un endroit en saison douce et chaude (*yang*), les femmes (*yin*) devraient être soumises à leurs maris (*yang*) après le mariage.

2) *Wenming* 问名 : la famille du garçon demande à l'entremetteur de se rendre auprès de la famille de la fille pour se renseigner sur l'horoscope et la généalogie de la jeune fille.

3) *Naji* 纳吉 : Une feuille rouge comportant l'horoscope de la jeune fille est exposée au temple des ancêtres avec celle du garçon, pour consulter l'avis des ancêtres et du devin. Si la compatibilité entre les deux parties est approuvée, l'entremetteur rencontre à nouveau la famille de la fille avec une oie sauvage pour demander l'accord des fiançailles.

4) *Nazheng* 纳征 : Des cadeaux rituels seront transférés de la famille du garçon vers la famille de la fille. Les cadeaux contiennent souvent des vêtements, des tissus et de la fourrure de biche¹⁵⁰.

5) *Qingqi* 请期 : une fois que la date de la cérémonie du mariage a été choisie par la famille du garçon, l'entremetteur part de nouveau à la rencontre de la famille de la fille pour annoncer la décision et demander l'avis de cette dernière.

6) *Qinying* 亲迎 : le garçon se rend à la maison de la fille pour ramener son épouse dans sa famille. Le transfert de la mariée est le rituel le plus important et le plus solennel parmi toutes les séquences rituelles matrimoniales¹⁵¹.

Les six étapes des rites matrimoniaux peuvent être regroupées en trois grandes phases : le choix du conjoint (étapes 1, 2 et 3), les fiançailles (étapes 4 et 5), la cérémonie des noces (étape 6). J'ajouterai, et ce sera l'objet d'une part de mon développement, une quatrième phase qui correspond aux rites post-matrimoniaux dont la fin est marquée par la réalisation des rites de naissance. Ces quatre phases matrimoniales sous-tendent essentiellement la structure de l'ensemble des mariages chinois dans leur forme préférentielle, de l'époque ancienne jusqu'à ce jour, même si dans la pratique, « les rites

¹⁵⁰ En effet, la biche est souvent liée avec les prestations matrimoniales en Chine traditionnelles. Par exemple, dans le premier recueil chinois des chansons d'amour *Classique des vers* (*Shijing* 诗经), une chanson intitulée *La biche morte* (*ye you si mi* 野有死麋) raconte l'histoire d'un jeune homme qui a chassé une biche dans la forêt, la biche enveloppée par l'herbe blanche est offerte à la fille comme cadeau de mariage (Marcel GRANET, p.123-125).

¹⁵¹ Pour plus de détails sur les six rites, voir également DIAO Tongju (2011) et BAO Zonghao (2006).

sont souvent complexifiés ou simplifiés en fonction des coutumes locales et l'évolution de la société »¹⁵² (Maurice FREEDMAN 1979, p. 290).

Ayant abordé les questions du choix du conjoint, des fiançailles et des prestations matrimoniales, dans ce chapitre, je me focaliserai sur la cérémonie des noces ainsi que sur les échanges rituels entre les deux familles suivant la célébration des noces au village de Zhang. Dans la première partie, je présenterai les préparatifs et le déroulement de la cérémonie des noces à partir d'un cas de mariage entre deux villageois issus de provinces différentes. J'ai choisi d'analyser un mariage interprovincial - homme local et femme extérieure -, au lieu d'un mariage entre deux conjoints locaux. Cet exemple atypique permet d'analyser à la fois les normes traditionnelles du village et les réajustements de ces normes du point de vue des sexes des époux qui conduisent les acteurs concernés à hiérarchiser les normes les plus importantes aux moins nécessaires face aux différences de coutumes locales et à la distance géographique importante qui sépare les deux familles concernées. Nous allons voir que certaines étapes matrimoniales, sous prétexte d'une distance géographique importante, peuvent être annulées avec l'accord de deux familles, tandis que d'autres ne peuvent en aucun cas être négligées ni simplifiées, et devraient suivre impérativement les coutumes locales de Zhang, donc celles de la famille du marié, pour que la cérémonie des noces corresponde aux attentes de tous les participants. Ce sont les symboles transmis par les rites « indispensables malgré tout » qui nous intéressent tout particulièrement dans la deuxième partie et qui seront au cœur de l'analyse.

En analysant étape par étape les différents rites matrimoniaux, nous arriverons enfin à déterminer la valeur prééminente de l'institution matrimoniale en milieu rural contemporain : la perpétuation du lignage et sa concrétisation (l'acte sexuel conjugal et l'accouchement). L'état marital et l'état de procréation sont cruciaux pour la reconnaissance familiale, rituelle et sociale des hommes et des femmes dans la société chinoise contemporaine. Par ailleurs, les rôles distinctifs entre l'homme et la femme dans la procréation seront également étudiés à travers l'étude des échanges symboliques entre les deux familles réalisés avant, pendant et après les noces.

¹⁵² Isabelle THIREAU dans ses études sur l'évolution des coutumes matrimoniales énonce le même constat (1984, p. 21).

Dans les chapitres précédents, nous avons vu successivement les différentes phases des activités matrimoniales. Dans ce chapitre-ci, nous parvenons à la dernière partie du processus matrimonial, il me paraît pertinent de proposer un regard panoramique sur le processus entier de l'établissement et de l'officialisation d'une union matrimoniale du début jusqu'à la fin. Cela nous permettra d'examiner d'une part, les différents rôles occupés par chaque participant (et à divers degrés par chaque individu, chaque famille et chaque village) dans cet événement joyeux, d'autre part, les stratégies et les compromis qu'adoptent les villageois de Zhang lors de situations inhabituelles, comme par exemple le mariage interprovincial de Mingwei.

1. LE MARIAGE DE MINGWEI : UNE UNION ENTRE DEUX PROVINCES

Au début du 12^{ème} mois lunaire de 2013, je me suis rendu au village de Zhang pour poursuivre mon enquête de terrain. L'après-midi du 17^{ème} jour du 12^{ème} mois (17/01/2014 selon le calendrier grégorien), je rencontre la mère de Mingwei lors d'une balade au village. Elle me salue et se dirige aussitôt vers moi d'un pas empressé. Avec un grand sourire, elle m'annonce d'un ton joyeux la grande nouvelle familiale : le mariage de son fils qui aura lieu à la fin des fêtes du nouvel an chinois, soit le 10^{ème} jour du 1^{er} mois de l'année 2014 (09/02/2014 selon le calendrier grégorien). Après quelques échanges de politesse, je la questionne sur la manière dont Mingwei avait rencontré sa future épouse. Elle me répond fièrement que c'est une « union décidée par le ciel » *Tianzuo zhihe* 天作之合¹⁵³, ici, cela sous-entend que l'établissement de cette union est le résultat d'une rencontre inattendue et d'un coup de chance.

L'histoire de cette rencontre « décidée par le ciel » commence par une activité quotidienne de l'oncle maternel¹⁵⁴ de Mingwei qui travaille et réside à la ville de Xi'an

¹⁵³ Il s'agit d'un dicton local qui est utilisé par les gens pour décrire une union matrimoniale considérée comme parfaitement convenable.

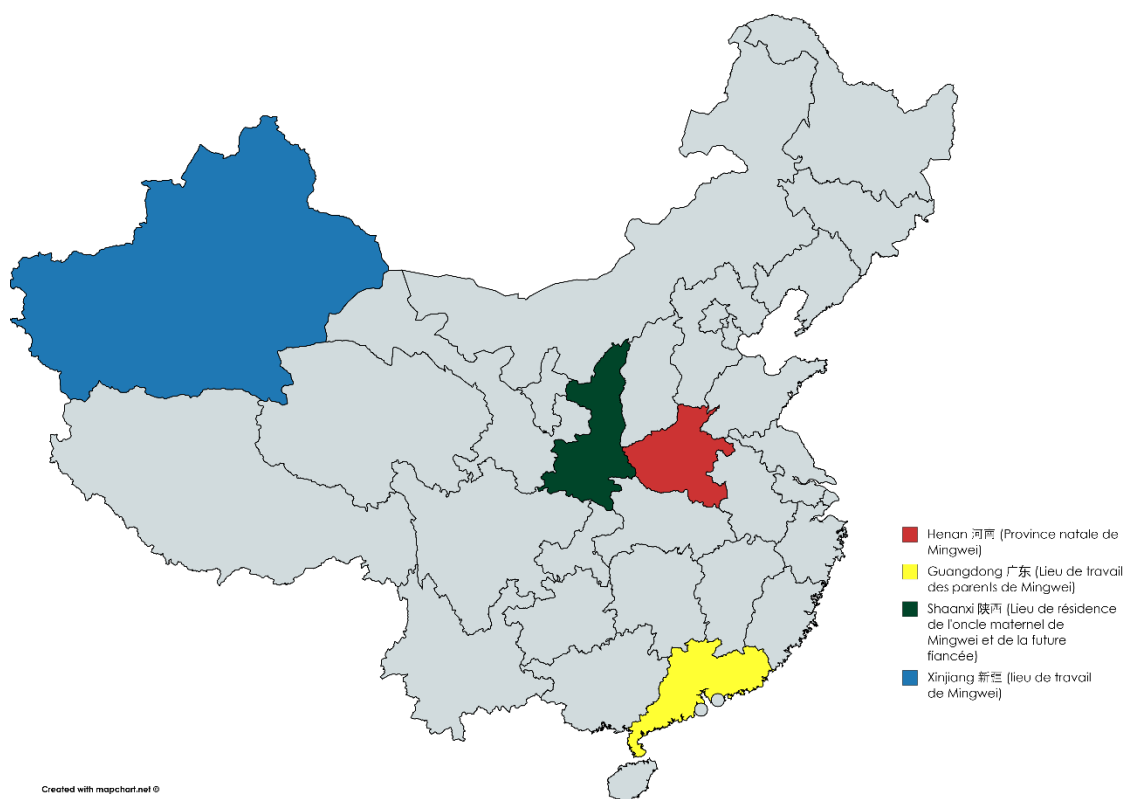
¹⁵⁴ Les parents proches qui résident dans les villes ou dans les villages autres que le village de Zhang jouent souvent le rôle d'entremetteur, car ils possèdent des réseaux sociaux différents que ceux du jeune à marier. Par exemple, la tante paternelle ou maternelle présente souvent les jeunes du village de son mari à son neveu ou sa nièce. L'oncle maternel propose également des conjoints potentiels à son neveu utérin, tandis

(ville capitale de la province de Shaanxi) depuis quelques décennies¹⁵⁵. En juin 2013, comme à son habitude, l'oncle se rendit dans un salon de coiffure pour se faire couper les cheveux. Alors qu'il attendait patiemment son tour, il écoutait les deux coiffeuses qui discutaient de leurs vies personnelles tout en coiffant les clients. Une disait : *« j'ai une cousine éloignée qui a un peu plus de 20 ans, et ses parents m'ont demandé si je connaissais des bons garçons dans mon entourage... Est-ce que tu en connais ? »* L'oncle interrompit leur discussion : *« ah, j'ai un neveu qui a plus de 20 ans, peut-être que les deux peuvent faire un essai ? »*. Il a ensuite détaillé la situation et la description de son neveu, Mingwei, de la manière suivante : 29 ans, fonctionnaire dans la province du Xinjiang, dont les parents sont travailleurs migrants dans les usines à la ville de Canton. La coiffeuse rétorqua par une comparaison de la situation de Mingwei avec celle de sa cousine Xiaofeng, qui a 23 ans et qui travaille en tant que serveuse dans un restaurant à Xi'an. Au début, la coiffeuse souhaitait décliner la proposition en raison de l'écart d'âge qu'elle jugeait important, mais le fait que le garçon possédait un travail stable dans une entreprise d'État l'a convaincue de tenter la rencontre pour sa cousine. L'oncle récupéra le numéro de téléphone mobile et les identifiants du réseau social QQ¹⁵⁶ de la cousine en question, afin qu'il les transmette à son neveu. Afin de mieux situer les enjeux territoriaux de cette rencontre, voici une carte qui permet d'identifier les lieux de résidence/travail des divers protagonistes (figure 16). Par ailleurs, la distance territoriale permet également de mieux comprendre en quoi l'usage des TIC dans la rencontre est important.

qu'il est rare de voir l'oncle paternel se charger du rôle d'entremetteur pour son neveu ou sa nièce. Nous pouvons éventuellement interpréter ce phénomène par le rôle spécial de l'oncle maternel pour Ego (masculin comme féminin). L'une des raisons possibles est que l'oncle paternel, en résidant dans le même village et partageant quasiment le même réseau parental et social que Ego, a peu de possibilité de connaître des conjoints potentiels que son frère père d'Ego ne connaît pas. Au village de Zhang, même si dans certains cas un jeune homme construit un lien oncle maternel-neveu bien plus intime et fort que le lien oncle paternel-neveu, dans les rites de mariage, ce dernier devrait investir réellement et symboliquement plus que l'oncle maternel si l'on compare le montant du « don monétaire » de l'un avec l'autre.

¹⁵⁵ La mère de Mingwei me raconte cette histoire d'une manière très vivante, et imite parfois les différents personnages. Je n'ai pas pu vérifier si l'histoire se déroule exactement de cette manière, mais son discours me paraît tout de même intéressant.

¹⁵⁶ QQ est l'un des logiciels de messagerie instantanée les plus utilisés en Chine.



La carte est conçue avec le site de : <https://mapchart.net/china.html>

Figure 16 - La répartition territoriale des acteurs concernés dans le choix du conjoint de Mingwei

Une fois les coordonnées transmises, Mingwei contacta et discuta régulièrement avec Xiaofeng par téléphone et les réseaux sociaux numériques. Après plus d'un mois de discussions à distance, les deux jeunes ont décidé d'organiser une rencontre en face à face afin de voir si la relation pouvait se poursuivre. Au début du mois d'août, Mingwei a demandé un congé d'une semaine à son entreprise et pris le train en direction de Xi'an. La rencontre semble avoir satisfait les deux jeunes, puisqu'ils prirent tous deux la décision de se marier. Heureux de la nouvelle, les parents de Mingwei souhaitèrent faire les fiançailles le plus vite possible. Trois jours après la décision des deux jeunes, les parents de Mingwei se sont rendus à Xi'an, où avaient lieu les fiançailles.

Les parents de Mingwei ont laissé à leur fils une grande liberté quant à la prise des décisions du mariage. D'après la mère, c'est la forte distance géographique entre les différents acteurs qui a contraint l'intervention parentale :

« Nous ne sommes pas dans la même ville, le seul moyen de communiquer entre moi et mon fils, Mingwei, c'est le téléphone. (...) Ce n'est pas toujours très pratique. Tout ce que je pouvais connaître sur la fille et sur l'évolution de leur relation, c'est au travers de ce qu'il me racontait (...). J'ai demandé aussi à son oncle maternel, mais il n'en savait pas plus que nous, parce que les deux [Mingwei et la fille] ne communiquaient qu'entre eux [avec l'Internet ou le téléphone portable]. Au début, j'étais vraiment impatiente de suivre l'avancement de leur histoire. Mais après, je me disais que, bon, comme je ne pouvais rien faire, je les ai laissé faire. (Rire) En août, il m'a téléphoné en me disant qu'il voulait aller à Xi'an pour rencontrer cette fille, et c'est là que j'ai compris qu'il y avait finalement des chances [de marier mon fils]. Donc je lui ai dit, 'dis-moi vite si ça marche ou non, si vous êtes d'accord, je peux venir à Xi'an avec ton père pour régler les fiançailles quand tu seras là'. » (Janvier 2014)

Les parents acceptent ainsi le choix de leur enfant et lui confèrent de l'autonomie en cette matière. Comme ce que nous avons montré dans le chapitre 1, de nos jours la question n'est plus pour les parents de choisir leur belle-fille, mais d'aider à ce que leur fils trouve une épouse. Les jeunes sont à la fois autonomes et dépendants de leurs parents dans des domaines différents : autonomes pour le choix du conjoint mais dépendants pour les dépenses matrimoniales.

Les fiançailles de Mingwei ayant eu lieu au début d'août 2013 furent simples et expéditives : les deux familles se sont réunies autour d'une table de restaurant, afin de négocier les affaires matrimoniales, notamment la somme des prestations matrimoniales – *caili* 彩礼 - et le choix de la date du mariage. Les deux familles (fiancés et parents) ainsi que l'oncle de Mingwei, en raison de son rôle d'entremetteur, étaient présents. L'ambiance du repas fut conviviale, la négociation fut fluide et sans encombre. Les deux familles trouvèrent un accord très rapidement. Le jour suivant les fiançailles, les parents de Mingwei prirent aussitôt le train pour aller à Canton afin de reprendre leur travail au plus vite, tandis que le jeune homme resta une semaine de plus afin de réaliser la photographie des fiançailles avant de rentrer dans la province du Xinjiang. La prochaine

rencontre familiale fut prévue à la fin de l'année 2013 au village de Zhang où auront lieu à la fois les fêtes du nouvel an chinois et la cérémonie du mariage du jeune couple.

Quant aux prestations matrimoniales, la famille de Xiaofeng a proposé une somme de 30 000 *yuan*, comprenant le « don offert lors de la première rencontre » *jianmian li* 见面礼 et le *caili*. Les prestations matrimoniales dans le cas de Mingwei correspondaient aux coutumes locales de la famille de la fiancée, Xiaofeng, mais étaient moins importantes que la somme standardisée du *caili* du village de Zhang, qui était de 40 000 *yuan* en 2013¹⁵⁷. Néanmoins, l'achat d'un nouvel appartement par la famille de Mingwei fait partie de la condition préalable de l'établissement de l'union matrimoniale, tandis que la famille de la fiancée a déclaré, lors du repas des fiançailles, ne pas acheter de « mobilier » *jiaju* 家具 pour la *jiazhuang* de la fille¹⁵⁸ pour les deux raisons suivantes : la distance géographique ne favorise pas le transfert des meubles et de l'électroménager ; la phase des travaux du nouvel appartement destiné au jeune couple n'était pas encore achevée au moment des noces¹⁵⁹.

Rappelons-nous que selon les coutumes matrimoniales de Zhang, deux versements monétaires doivent être effectués du côté du garçon vers le côté de la fille pendant la période des fiançailles : le don de *jianmianli* est offert du côté du fiancé vers le côté de la fiancée lors du jour de la cérémonie des fiançailles ; le *caili* est transféré quelques jours avant la date des noces. Dans le cas de Mingwei, la combinaison de ces deux étapes de versement d'argent – *jianmianli* et *caili* - en une seule fois, selon la mère, résulta du fait qu'une rencontre entre les deux familles exige un long déplacement des acteurs concernés. Cependant, son discours de l'impact important de la distance géographique sur les pratiques matrimoniales devrait être remis en question, car nous verrons plus tard que contrairement à la simplification des fiançailles, les rites matrimoniaux les plus importants aux yeux des villageois sont maintenus à tout prix. Malgré la forte distance géographique, la famille de Mingwei, en négociant avec l'autre

¹⁵⁷ Concernant la détermination de la somme du *caili* et l'enjeu de la « face » *mianzi* 面子, voir le chapitre 4, section 1.3.2.

¹⁵⁸ Je n'ai pas pu obtenir la somme de *yaxiangqian* 压箱钱 que la fiancée a emporté lors des noces.

¹⁵⁹ Le fait de se dispenser de l'achat du « mobilier » démontre de nouveau la corrélation entre le *caili* et la *jiazhuang* : il s'agit d'une « condition nécessaire mais insuffisante ». Pour plus de détails, voir chapitre 4, section 2.1.

partie et en modifiant leurs manières d'organiser l'évènement, cherche à se conformer aux coutumes matrimoniales du village de Zhang. Par l'étude des stratégies (simplification ou réajustement) qu'a adoptées la famille de Mingwei dans un contexte de mariage interprovinciale, nous pouvons mieux discerner les séquences rituelles indispensables et dispensables. Ceci nous conduira par la suite à déterminer la valeur prééminente des rites matrimoniaux au village de Zhang.

1.1. La préparation des noces en lien avec les couettes

Quinze jours avant le nouvel an chinois, consciente de la multitude des tâches qui lui incombait dans la préparation de noces de son fils, la mère de Mingwei a demandé un congé anticipé auprès de son entreprise afin de pouvoir rentrer plus tôt au village de Zhang. Étant donné que la famille de Mingwei ne réside au village de Zhang que de manière ponctuelle depuis plusieurs années, elle doit passer beaucoup de temps à rénover la maison pour que cette dernière corresponde au mieux à un lieu de cérémonie et à renouer les liens avec les villageois tout en espérant trouver des bénévoles pour l'aider à la préparation du mariage. Ainsi occupée à son arrivée au village, elle a déraciné les mauvaises herbes de la cour et repeint les murs avec l'aide des quelques voisins. Quant à la décoration de la chambre nuptiale, elle s'est procuré de nouveaux meubles : un lit, une armoire, un bureau, etc. Elle a également acheté quelques appareils électroménagers, censés être acquis et transférés par la famille de la fille par la jiazhuang. Au moment du retour de son mari et de son fils quelques jours avant le nouvel an, la maison avait pris un nouvel aspect.

1.1.1. La couture des couettes

Après la période des fêtes, la préparation reprend son cours à partir du 6^{ème} jour du 1^{er} mois de 2014 par l'activité de « la couture des couettes » avec l'aide de six femmes du village de Zhang. Elles doivent coudre huit couettes dans la journée, dont deux serviront de « matelas » *pubei* 铺被, mises sur le sommier du lit nuptial, tandis que les six autres seront considérées comme des « couettes de couverture » *gaibei* 盖被. Il est

important de distinguer ces deux types de couettes, car selon les coutumes locales, les couettes de « matelas » *pubei* doivent être cousues par la famille du fiancé ¹⁶⁰, contrairement aux « couettes de couverture » *gaibei* qui doivent être cousues par la famille de la fiancée, puis être transférées lors des noces en tant qu'une partie de la *jiazhuang*.

Comme convenu lors des fiançailles, la future mariée Xiaofeng, n'emporte pas d'objets encombrants lors du jour des noces. En ce sens, la famille de Mingwei a décidé de préparer les « couettes de couverture » à la place de la famille de la fiancée. Si la mère de Mingwei s'obstine à préparer les couettes normalement offertes par le côté de la fiancée, c'est parce que la charge symbolique de la confection de ces objets est forte. En effet, le mot « couette » *bei* 被 porte la même prononciation que le mot « génération » *bei* 辈. La grande quantité de couettes qui devrait être emportées par la nouvelle mariée représente les vœux de la perpétuation du lignage patrilinéaire de son mari, d'une génération à l'autre.

Le souhait de la prospérité est constaté également par les critères de sélection des bénévoles pour coudre les couettes : seules les « femmes [personnes] entières » *quanren* 全人 qui ne sont ni veuves, ni marquées par le deuil d'un enfant sont autorisées à cette pratique¹⁶¹. En revanche, les « femmes amputées » *banbianren* 半边人, présentant au moins un deuil parmi les membres de sa famille nucléaire sont considérées comme des personnes suspectées de porter le malheur, et devraient ainsi s'abstenir sciemment et discrètement de l'ensemble des préparations nuptiales afin de ne pas nuire à cet évènement joyeux. Comme ce que constate Paul SERRUYS sur la cérémonie de mariage dans la province du Shanxi dans les années 1940 : « si cette femme de chambre n'était

¹⁶⁰ Dans la pratique, en dehors des couettes « matelas » *pubei*, les familles de Zhang ayant un fils à marier préparent souvent quelques couettes de plus pour le nouveau couple. Ces couettes supplémentaires peuvent être utilisées ultérieurement soit en tant que « matelas », soit « couettes de couverture ». Néanmoins, les couettes offertes par la famille de la fiancée sont destinées uniquement aux « couettes de couverture ». Nous y reviendrons plus tard pour expliquer les raisons pour lesquelles une telle distinction est importante aux yeux des villageois.

¹⁶¹ L'expression de *quanren* démontre que la notion de *personne* pour les femmes rurales est impérativement liée à son statut de « femme de » et de « mère de » dans le cadre de l'institution matrimoniale. Notons que le statut de « fille de » n'est pas inclus dans la définition de *quanren* par les villageois, car la situation familiale des membres de sa famille natale ne sont pas pris en compte aux yeux des villageois.

pas une *quanren* 全人, on craindrait que sa présence pourrait [puisse] porter le même malheur (mort prématurée de son mari ou de ses enfants) à la jeune mariée » (1944, p. 112-113).

La couette doit contenir un dessus et un dessous ouaté. Le dessus est souvent décoré avec des couleurs auspicieuses et multicolores, avec une prédominance de rouge, couleur omniprésente dans les rites matrimoniaux. Par ailleurs, le fil rouge est le seul autorisé pour coudre les couvertures. Pour chaque couverture, trois personnes coopèrent entre elles, chacune utilise le même et unique fil long et solide (voir figure 17). L'enjeu consiste à ce que le fil ne soit en aucun cas rompu avant la fin de la couture, ce qui fait référence à un dicton ancien « l'union de mariage est menée par un fil »¹⁶². Ce dicton provient d'une ancienne légende qui porte le nom de « vieillard sous la Lune » *yuelao* 月老 : un vieil homme qui détermine le mariage en reliant deux futurs époux par un fil de soie rouge. Ainsi, il faut à tout prix éviter de rompre le fil lors de la couture afin de garantir la solidité du futur couple.

¹⁶² En chinois : *qianli yinyuan yixian qian* 千里姻缘一线牵.



Figure 17 - Couture des couettes (photos réalisées par HOU Renyou, 05/02/2014)

1.1.2. « Faire le lit [nuptial] » *puchuang*

À la veille des noces, le lit nuptial doit être préparé par la famille du mari, qui attache une grande importance à cette étape indispensable connue sous le nom de « faire le lit [nuptial] » *puchuang* 铺床, réalisée également par plusieurs « femmes entières » *quanren* du village (figure 18). Deux couettes de matelas sont posées sur le sommier, puis sont recouvertes d'un drap rouge. Pour les familles ayant également cousu des « couettes de couverture », tel est le cas de Mingwei, celles-ci sont chacune soigneusement pliées en deux et empilées l'une sur l'autre au-dessus du lit nuptial. En faisant le lit, les femmes bénévoles prononcent en boucle un dicton local pour exprimer leur souhait de la fécondité du futur couple : « faire le lit, faire le lit ; le mari et la mariée ; appuyer le haut et le bas, donner naissance à un futur docteur ; appuyer la gauche et la droite, tous les enfants réussiront leurs examens mandarinaux »¹⁶³. Entre autres, une couette est cousue différemment : deux des coins diagonaux ne sont volontairement pas cousus lors du jour de la « couture des couettes » pour y insérer des objets entourés de papiers rouges. Ces objets sont une paire des baguettes rouges, des gousses de féviers, des graines (cacahouètes, noix, etc.) et des pelotes de coton. Ces deux coins sont cousus à la fin du processus de façon rudimentaire afin de faciliter le déchirement et la sortie de ces objets, qui constitue une séquence importante après l'arrivée de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale, nous y reviendrons plus tard.

Une fois prêt, le lit nuptial ne peut pas être laissé vacant. La mère devra trouver un neveu ou un frère de la famille pour dormir dans le lit la veille des noces. La personne remplissant cette fonction ne peut en aucun cas être une fille ou un homme marié. De plus, si le garçon urine dans le lit durant la nuit, toute la famille sera heureuse car cela signifiera que le nouveau couple aura un enfant tôt. Le souhait de la prospérité et de la fécondité est ainsi la préoccupation principale de la séquence de « faire le lit [nuptial] ». Une fois le lit nuptial préparé, les villageoises bénévoles partent aussitôt, et reviendront au domicile de Mingwei le lendemain matin pour proposer leur aide au déroulement des noces, l'apogée des activités matrimoniales.

¹⁶³En chinois : *puchuang puchuang, xinlang xinniang, liangtou anan, lingge zhuangyuan ; liangbian yiwo, wuzi dengke*. 铺床铺床, 新郎新娘, 两头按按, 领个状元; 两边一握, 五子登科.



Figure 18 - « Faire le lit » *puchang* la veille des noces
(photos réalisées par HOU Renyou, 09/02/2014)

1.2. La décomposition du rite de transfert de la mariée

En raison de la forte distance géographique entre les deux familles engagées, le transfert de la mariée ne peut pas être effectué le jour même du mariage, car le cortège des voitures ne peut faire un aller-retour dans la matinée entre le village de Zhang et celui de Xiaofeng situé dans la province du Shaanxi. Les deux familles ont adopté l'application du rite de transfert de la mariée en deux étapes face à cette contrainte spatiale : 1) récupérer la future mariée dans son village natal au Shaanxi la veille du mariage, pour la conduire dans un hôtel proche du village de Zhang pour qu'elle y passe la nuit ; 2) le lendemain matin, le jour même des noces, la deuxième étape du transfert est réalisée, de l'hôtel au village de Zhang.

1.2.1. La veille des noces : premier transfert de la province du Shaanxi à l'hôtel proche de Zhang

La veille du mariage, deux voitures avec trois personnes de la famille du fiancé – Mingwei, son oncle paternel et son cousin – quittent le village de Zhang pour aller chercher la fiancée dans la province du Shaanxi. En raison du mauvais temps neigeux, les routes étaient couvertes de plaque de verglas, et ils durent passer une journée entière pour faire l'aller-retour entre les deux provinces. Ils ont emporté avec eux les « quatre sortes de dons » *sise li* 四色礼 en suivant les standards du Henan, soit : 4 cartouches de cigarettes, 2 boîtes d'alcool blanc, deux assiettes dont l'une est remplie de riz et l'autre de farine de blé, et 20 kilos de viande de porc.

En règle générale, avant d'entrer dans la maison de la fille, la séquence « [d'] enfoncer la porte » *zhuangmen* 撞门 doit être assurée. Ce rite a exactement la même forme et fonction que le rite de « garder la porte » décrit par Bernard FORMOSO chez les immigrants Teochiu en Thaïlande :

« Une fois arrivée sur place, le fiancé doit se soumettre à une épreuve. Non seulement il ne peut poser le pied sur le pas de la porte qui figure la 'tête' de la maison, mais il doit aussi acheter le droit de passage à des hommes

mariés du groupe agnatique de la fiancée qui barrent le seuil de la maison au moyen de chaînes en or liées les unes aux autres. Lors de ce rite, *pê-müng* (« garder la porte »), le fiancé, secondé par sa parente, sollicite par des paroles flatteuses l'autorisation de franchir la porte et offre aux gardiens des enveloppes rouges contenant une somme d'argent. Ces enveloppes sont ouvertes sur le champ et si les gardiens en estiment le montant insuffisant, ils n'hésiteront pas à réclamer un complément que le prétendant ne peut discuter. (...) Il [le rite de garder la porte] met en scène la valeur que la fiancée représente pour son lignage d'origine, en même temps qu'il exprime la supériorité des donneurs de femme par rapport aux preneurs, ces derniers devant se soumettre humblement aux prétentions des premiers. » (1997, p. 68)

Quant au cas de Mingwei, il n'a pas réalisé l'action « d'enfoncer » la porte par la confrontation avec le groupe agnatique de la fiancée pour obtenir la permission. Il a cependant offert une somme de 2000 *yuan* à ses futurs beaux-parents sous le nom de « don d'enfoncer la porte » *zhuangmen li* 撞门礼. En raison de la particularité de la situation, une part des séquences rituelles ne se déroule pas comme à l'accoutumée, et toutes les dimensions cérémonielles ne sont pas effectuées lors de cette rencontre. Après le repas du midi organisé par les parents de la fiancée à leur domicile, ils ont dû partir aussitôt afin de pouvoir arriver dans la région du fiancé avant la tombée du jour. Les trois personnes qui sont allées chercher la future mariée viennent compléter le cortège de sept personnes faisant partie de la famille de la mariée : la mariée, son père¹⁶⁴, son frère et sa belle-sœur, son neveu et sa nièce, sa tante paternelle. Au bout de ce long et fatigant voyage, ils étaient arrivés à l'hôtel proche de Zhang vers 19 heures. Après un dîner succinct dans un restaurant avoisinant l'hôtel, Mingwei et ses deux proches ont laissé les invités se reposer à l'hôtel et sont partis au village pour aider à finaliser la préparation du mariage qui aura lieu le lendemain.

¹⁶⁴ La mère de la fille est décédée il y a quelques années, c'est pour cela que seul son père est venu. C'est par ailleurs la raison pour laquelle Mingwei n'a pas offert le cadeau monétaire sous le nom « [d'] argent pour [compenser la tristesse de] la mère quittée par sa fille » *li niang qian* 离娘钱, destinée exclusivement à la mère de la mariée. En revanche, il a doublé la somme du « don d'enfoncer la porte », qui se relève à 2 000 *yuan*, tandis que le standard du village de Zhang est de 1 000 *yuan*.

1.2.2. Le jour des noces : la deuxième étape du transfert entre l'hôtel et le village de Zhang

Dès le petit matin du jour des noces, de nombreuses personnes affairées remplissent la maison du nouveau marié, parmi lesquelles certaines sont venues tôt pour proposer leur aide à la fin de la préparation de cet événement en tant que « personnes qui aident » *bangmangde* 帮忙的. Ces personnes peuvent se distinguer en deux groupes : le premier correspond aux personnes ayant suivi toutes les activités matrimoniales ou qui se portent bénévoles en cas de besoin ; le second est venu pour signifier leur « présence » en tant que témoin de cet événement joyeux, manifestant leur bénédiction et partageant l'allégresse des protagonistes du jour. En ce jour, tout le monde est le bienvenu pour la famille du marié. Aux yeux des villageois, le nombre de convives est souvent proportionnel au niveau de la réputation et du prestige de la famille du mari.

Vers huit heures du matin a débuté la deuxième étape du transfert de la mariée. Le cortège est beaucoup plus solennel que le jour précédent. Six voitures au lieu de deux sont mobilisées pour aller chercher la mariée, alors que le nombre de passagers est le même. Toutes les voitures sont soigneusement décorées : des feuilles rouges sont découpées sous la forme des caractères 囍 - « double bonheur » *shuangxi* 双喜 - et sont affichées sur le pare-brise et sur les fenêtres de chaque côté des voitures ; des ballons gonflés multicolores sont accrochés aux rétroviseurs. Comme l'hôtel de la mariée est l'hôtel le plus proche du village de Zhang, le cortège arrive sur place en seulement 10 minutes après son départ.

Étant donné que la fille ne transfère pas de *jiazhuang* et que peu de parents proches sont présents à l'hôtel, le départ de la fille se déroule ainsi avec tranquillité et avec une certaine fluidité en seulement quelques minutes. La première voiture du cortège a pour fonction de transférer la mariée, et ses parents proches sont dispersés dans les voitures suivantes. Pour le retour, le cortège ne peut emprunter le chemin de l'aller, parce que selon les coutumes locales, le cortège d'accueil de la mariée « ne peut pas revenir sur ses pas »¹⁶⁵. Cela signifie qu'une fois partie de la maison, la fille ne peut plus revenir dans sa

¹⁶⁵En chinois : *buzou huitou lu* 不回头路. Nous retrouvons la même pratique dans d'autres régions de la Chine, comme ce constate Maurice FREEDMAN : « dans presque tous les mariages, les époux viennent de

famille d'origine, parce qu'elle est considérée à partir du mariage comme un membre de la famille de son mari et qu'il n'y a plus de possibilité de retour en arrière.

Pour éviter que le cortège revienne sur ses pas, il trouva un chemin détourné. Le processus de transfert de la mariée est souvent considéré comme dangereux en raison du statut de « suspension » de la femme. Étant donné qu'elle est susceptible d'être attaquée par des entités maléfiques telles que les fantômes et les démons, il faut faire claquer des pétards dans des passages considérés comme *yin* 阴, notamment aux croisements de chemins et lors de la traversée de ponts. Par ailleurs, le choix d'un chemin de retour différent du chemin de l'aller permet également de réduire le risque de contamination : « toute mésaventure en cours du trajet serait de mauvais augure pour l'avenir du mariage. Un itinéraire différent de la façon dont le marié est venu serait choisi pour tromper les mauvais esprits » (Anne Elisabeth MCLAREN 2008, p. 110).

1.3. L'intégration de la nouvelle mariée

L'arrivée et l'entrée de la nouvelle mariée dans sa belle-famille est un des moments culminants et les plus importants pour la famille du mari. La solennité et l'importance se manifestent par la réalisation de nombreuses séquences rituelles dont la nouvelle mariée est le centre d'attention. A compter du moment de l'arrivée du cortège devant la famille du marié jusqu'à l'achèvement de l'installation physique et rituelle de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale, nous pouvons, en suivant l'ordre chronologique, découper ce processus en trois étapes : le débarquement de la mariée après l'arrivée du cortège nuptial ; l'itinéraire pour se rendre dans la chambre nuptiale ; l'installation de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale. La réalisation de l'ensemble de ces étapes dépasse rarement la demi-heure, mais chaque étape est accompagnée de séquences rituelles diverses, chargées de symboles significatifs.

différents villages, mais si les villages sont proches, ou les époux vivent comme voisins dans une ville, le cortège prend une route détournée, car la phase de transition doit être bien marquée par la durée. La phase est très dangereuse et ne doit pas être interrompue » (1967, p. 16).

1.3.1. L'arrivée du cortège

Vers l'heure estimée de l'arrivée du cortège, de nombreuses personnes se rassemblent devant la maison, parlent bruyamment et jovialement entre eux en attendant impatiemment de témoigner leurs meilleurs vœux pour ce moment important. La foule se disperse spontanément de chaque côté de la chaussée pour laisser le passage libre lorsque la première voiture du cortège entre dans la rue. Le cortège s'engage lentement, on distingue progressivement le visage de la nouvelle mariée à côté du conducteur, les convives devant la maison s'agitent, ceux qui étaient à l'intérieur commencent également à s'activer pour s'apprêter à accueillir la nouvelle mariée. Le nouveau marié escorté par des proches sort impatiemment et précipitamment de la maison, les gens chahutent et s'exclament en chœur : « Elle arrive ! Elle arrive ! Elle arrive ! ».

Une fois le moteur éteint, une série de pratiques rituelles devra être assurée avant que la mariée ne descende de la voiture. Un homme du village fait d'abord un tour autour de la voiture où siège la mariée en tenant un fagot de paille embrasé – « brûler autour du palanquin [de la voiture] » *liaojiao* 燎轿 –, afin de brûler les entités néfastes ayant potentiellement suivi la mariée pendant le trajet. Ensuite, le nouveau marié avance fermement vers la voiture. Par la fenêtre, il passe une enveloppe rouge au jeune garçon contre sa future épouse. Ce petit garçon âgé d'une dizaine d'années, connu sous le nom de « l'enfant qui pèse sur la voiture » *yachewa* 压车娃¹⁶⁶, est souvent le frère ou le cousin agnatique de la nouvelle mariée : « on préfère toujours un beau garçon, à l'air éveillé, parce que même cela peut avoir une influence sur la future progéniture » (Paul SERRUYS 1944, p. 110). Le petit garçon peut réclamer un supplément si la somme d'argent dans l'enveloppe rouge ne lui convient pas. Parfois en plaisantant, les deux femmes siégeant derrière le conducteur et la nouvelle mariée incitent le *yachewa* à faire obstacle au mari : « regarde combien y a-t-il dans l'enveloppe, ne laisse pas ta sœur sortir avec lui s'il ne donne pas assez d'argent ! ». Dans ce genre de situation, le nouveau mari répond

¹⁶⁶ C'est une expression réajustée par rapport à l'expression traditionnelle de « l'enfant qui pèse sur le palanquin » *yajiaowa* 压轿娃.

positivement à toutes demandes. Le marié et l'ensemble de ses proches étant impatients, ces plaisanteries ne durent habituellement guère longtemps.

Après l'accord du *yachewa*, le mari ouvre la portière, l'enfant sort en premier, tout guilleret avec son enveloppe rouge à la main. Une femme d'âge mûr approche la mariée d'un pas rapide pour lui ôter ses chaussures, puis se retire de la scène. En effet, selon les coutumes locales de Zhang, la nouvelle mariée doit porter une nouvelle paire de chaussures avant de quitter sa famille natale afin d'éviter qu'elle ne transporte sous ses pieds de la terre de sa famille natale. Les villageois de Zhang racontent que lorsque la fille entrait dans la voiture (le palanquin autrefois), ses pieds ne devaient pas toucher le sol pour « ne pas emmener la terre de sa famille natale [chez sa belle-famille] »¹⁶⁷. La « terre » *tu* 土 ici signifie la source essentielle de la fortune des paysans. Une fois arrivée à la maison de son futur mari, ses chaussures sont enlevées avant qu'elle descende de la voiture. Le fait d'ôter les chaussures de la mariée dénote une double intention. Premièrement, cette action permet de rappeler à la future mariée le changement de statut dont elle va faire l'objet prochainement, un changement de statut qui sera irréversible puisqu'elle ne pourra plus vivre dans sa famille natale. Deuxièmement, cela prolonge son état de « suspension », sans chaussures elle ne peut marcher pieds nus sur le sol et doit attendre l'accomplissement des rites d'intégration. Par ailleurs, la paire de chaussures de Xiaofeng, qui devrait être achetée par ses parents, a également été prévue à l'avance par la mère de Mingwei. Comme le côté de la fille ignore toutes les séquences rituelles de Zhang, la belle-mère s'est ainsi chargée du bon déroulement de l'ensemble des rituels prescrits pour s'assurer que le mariage corresponde aux normes attendues du village.

¹⁶⁷ En chinois : *buneng daizou niangjia de tu* 不能带走娘家的土. Par ailleurs, la même idée est énoncée par Maurice FREEDMAN : « les donneurs de femmes doivent tenir compte de leurs propres intérêts : la mariée ne doit pas être autorisée à emporter avec elle tout ce qui profiterait indûment à sa nouvelle famille au détriment de son ancienne. Et les rites comprennent généralement un geste pour indiquer que, lorsque la mariée quitte la maison, la nourriture et la richesse restent derrière » (1967, p. 16).

1.3.2. L'itinéraire de la chambre nuptiale

De par son statut de « suspension », la nouvelle mariée ne peut toucher le sol dans son cheminement de la voiture jusque dans la chambre nuptiale. Comment peut-elle procéder pour finir son trajet rituel sans chaussures et sans avoir le droit de toucher le sol ? Dans la tradition, deux jeunes hommes posent alternativement des sacs de jute sous les pieds nus de la mariée pour éviter tout contact avec la terre. Cette « alternance des sacs » *zhuandai* 转袋 est proche de la prononciation des caractères *chuandai* 传代, signifiant la « perpétuation de génération en génération ». De nos jours, la coutume de la séparation des pieds de la mariée du sol demeure mais ne se fait plus tout à fait de la même manière. En effet, les sacs en jute sont remplacés par un long tapis rouge. Il arrive parfois que le mari porte la mariée dans ses bras jusqu'à la chambre nuptiale. Le modèle traditionnel est ainsi conservé en faisant preuve de légères modifications inspirées du romantisme moderne : les individus respectent le rite de l'état de suspension de la femme qui lui confère son caractère précieux et le modifient quelque peu en intégrant des codes d'un amour romantique à l'occidental par l'usage d'un tapis rouge et le port de la mariée dans les bras du mari.

Lorsque la femme se retire de la voiture, des chapelets de pétards et des feux d'artifice sont lancés, deux fagots de pailles dressés de chaque côté de l'entrée de la maison sont allumés, puis le couple enjambe le feu de paille¹⁶⁸. Cette succession d'action rituelle a pour fonction de brûler des entités néfastes et dangereuses pour la mariée (figure 19). Des jeunes villageois suivent le couple le long de leur trajet et leur jettent des petits morceaux de papiers colorés, jusqu'à l'arrivée à la chambre nuptiale.

De par sa nouvelle décoration, la chambre nuptiale exhale une atmosphère joyeuse et prospère. La teinte principale est rouge, agrémentée de quelques couleurs vives ci et là. Sur les murs sont accrochées des photos nuptiales de différentes tailles, dont la plus grande est située au-dessus du chevet. Parmi ces photos on trouve évidemment un poster

¹⁶⁸ Cette étape est récurrente dans les activités matrimoniales de diverses régions de la Chine, et même pratiquée par des Chinois d'outre-mer, comme ce que décrit Bernard FORMOSO sur les rites matrimoniaux des Teouchiu au Thaïlande, « le couple doit ainsi enjambrer un feu de paille de riz qui a été allumé devant l'entrée de la maison. » (1997, p. 72)

de taille importante de jumeaux masculins affiché sur le mur. Ces jumeaux sont entièrement dénudés, en position assise, les jambes écartées laissant apercevoir très clairement leurs parties génitales. Parmi tous les mariages que j'ai observés, je n'ai jamais vu de poster représentant une fillette. La chambre nuptiale est l'espace intime de la vie conjugale après le mariage, mais lors du jour des noces cet espace est accessible à quiconque le voudra, et généralement beaucoup de personnes se réunissent sans interruption dans cette pièce.



Figure 19 - Brûler les deux fagots de pailles dressés (photos réalisées par HOU Renyou, 10/02/2014)

1.4. Les séquences rituelles dans la chambre nuptiale : « s'asseoir sur le bonheur » *zuofu*

L'installation de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale est la dernière étape du transfert de la mariée. Une fois entrée dans la chambre nuptiale, sans attendre, la mariée prend soin de s'asseoir en tailleur, au centre du lit. Elle reste assise sur le lit nuptial jusqu'au moment de la cérémonie du mariage prévue vers midi. Cette séquence porte le nom de « s'asseoir sur le bonheur » *zuofu* 坐福. Les vingt premières minutes de la phase

de *zuofu* représentent le moment le plus important, où se concentrent quasiment toutes les séquences rituelles censées avoir lieu dans la chambre nuptiale.

Quelques « femmes entières » *quanren* du village répandent aussitôt des graines, des fruits secs et des fruits séchés sur le lit nuptial et le corps de la mariée. Cette pratique se nomme *sazhang* 撒帳 qui se traduit littéralement comme « semer quelque chose à l'intérieur de la courtine ». En effet, le lit nuptial était autrefois un espace fermé par des « courtines » *zhang* 帳 suspendues autour du cadran du lit. Les graines, les fruits secs et les fruits séchés utilisés pour cette pratique sont de diverses variétés. Parmi les plus courants, on retrouve les jujubes séchés, les longanes séchés, les graines de lotus, les graines de tournesol et/ou de pastèque, les arachides, les noix, etc., auxquels s'ajoutent parfois des bonbons emballés de papier rouge (figure 20).

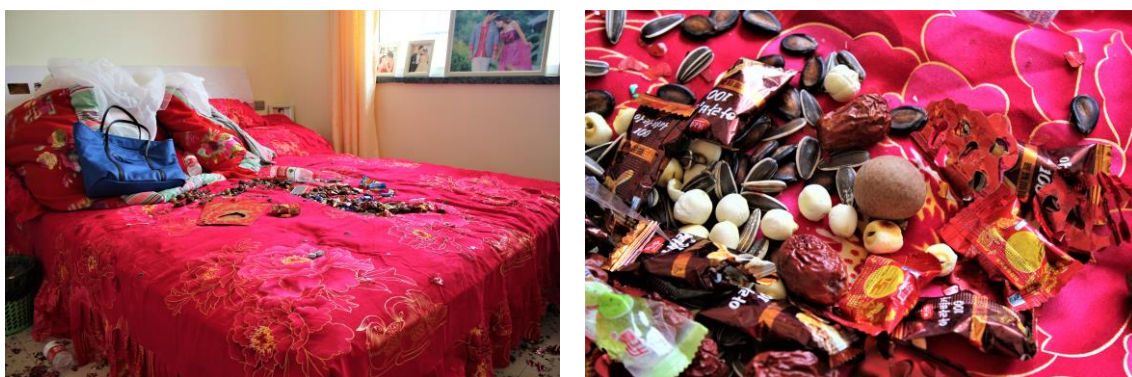


Figure 20 - Les graines, les fruits secs et les fruits séchés lors de *sazhang* (photos réalisées par HOU Renyou, 04/08/2013)

Les graines et les fruits séchés apparaissent également dans les deux séquences qui suivent la pratique de « semer » : « déchirer les coins de la couette » *si beijiao* 撕被脚 et « percer le pot de chambre » *tao niaoguan* 掏尿罐. « Déchirer les coins de la couette » est réalisée par deux femmes du village. Cela consiste, comme son nom l'indique, à déchirer deux coins de la couette qui sont diagonalement opposés, afin d'en extirper plusieurs objets préalablement mis à l'intérieur lors de la séquence de « faire le lit » *puchuang* la veille des noces, soit une paire de baguettes rouges, des gousses de fèves, des noix et des pelotes de coton (figure 21).



Figure 21 - « Déchirer les coins de la couette » *sibeijiao*
(photos réalisées par HOU Renyou, 10/02/2014)

La chambre est remplie de monde. Enfants comme adultes, tous sont euphoriques et curieux à l'idée de chercher les petits trésors cachés ci et là dans la chambre, mais aussi dans le lit et dans les habits de la jeune mariée. En effet, des bonbons, des noix et de la petite monnaie (entre 1 *yuan* et 10 *yuan*) sont cachés derrière la porte, derrière les fenêtres, et à l'intérieur des tiroirs, etc. Les garçons les plus habiles ont pour mission de rechercher le « pot de chambre » recouvert de papier rouge. L'enfant qui trouve le premier le « pot de chambre » a l'honneur de percer le papier rouge afin d'en sortir et de garder pour lui les objets mis à l'intérieur, tels que des noix, des arachides, des bonbons et aussi de la petite monnaie (figure 22).



Figure 22 - Le pot de chambre et les objets mis à l'intérieur
(photo réalisée par HOU Renyou, 10/02/2014)

D'autres enfants sont encouragés à demander de l'argent auprès de la nouvelle mariée, en appelant cette dernière par son statut familial nouvellement acquis. Ainsi, des jeunes cousins et/ou des neveux se rassemblent autour du lit nuptial et appellent la nouvelle mariée *saozi* 嫂子 (l'épouse de son frère), *jinzi* 妯子 (l'épouse de son oncle maternel), *shenzi* 婶子 (l'épouse de son oncle paternel cadet), etc. Elle doit offrir en échange aux enfants une enveloppe rouge contenant de l'argent ou directement un petit billet de monnaie. Certaines mariées assurées encouragent parfois les enfants à les appeler selon leur nouveau statut : « tu sais qui je suis ? ». Si la réponse est juste, elle lui offre une enveloppe rouge pour récompenser l'effort. L'enveloppe rouge est en quelque sorte le cadeau offert à des descendants de la famille du marié. Cet échange permet à la nouvelle mariée de faire connaissance avec les enfants, et de leur exprimer sa gratitude pour la reconnaissance de son nouveau statut familial.

Si l'interaction entre la nouvelle mariée et les enfants est joviale, les femmes âgées présentes dans la chambre font des plaisanteries parfois embarrassantes envers la mariée. En effet, au lieu de demander verbalement de l'argent auprès de la nouvelle mariée, comme le font les enfants, ces femmes âgées procèdent directement à une fouille corporelle. La nouvelle mariée alors touchée, fouillée et tripotée par les aînées, doit assurer parfaitement son rôle de « jeune », en n'exprimant aucun mécontentement visible

sur son visage. Elle doit rester souriante et polie pendant tout le processus. L'objectif de cette étape est multiple. En effet, il s'agit, pour ces femmes âgées, d'étouffer l'éventuel orgueil de la nouvelle mariée, de lui apprendre l'attitude convenable vis-à-vis des aînées, et enfin, de lui rappeler son devoir de fécondité envers sa nouvelle famille. Voici un extrait de mon journal de terrain :

Une femme âgée met sa main sur le ventre de la nouvelle mariée, puis demande à cette dernière en frottant doucement : « alors, laisse-moi toucher, et voir ce qu'il y a dedans...dis-moi, 'est-ce qu'il y en a un ou non?' *youmeiyuo* 有没有? » Les autres femmes rigolent, la nouvelle mariée devient très gênée, elle reste muette. Les autres font chorus : « vas-y, dis-nous, tu en as un, ou tu n'en as pas ? » La mariée sourit timidement, et ne répond toujours rien. D'autres femmes répondent à sa place : « Bah, oui ! bien sûr que 'oui' ! Il faut dire 'oui' ! Pour un événement joyeux comme aujourd'hui, il ne faut pas dire 'non' ». La scène de plaisanterie se conclut par l'hilarité générale des femmes âgées. (Février 2014)

Ensuite, un enfant arrive dans la chambre avec une bassine rouge remplie à moitié d'eau tiède, afin que la nouvelle mariée se lave les mains. L'enfant lui demande une enveloppe rouge en échange de la bassine. Elle trempe ses deux mains dans l'eau, puis se sèche avec une serviette rouge. La séquence de « se laver les mains » est suivie par deux séquences, celles de la consommation des œufs et des raviolis. Ces deux séquences ne concernent pas uniquement la nouvelle mariée, mais également le nouveau mari alors présent dans la chambre. Un ou une enfant amène un bol rouge dans lequel se trouvent quatre œufs. Ce sont des œufs pochés cuits à l'eau bouillante, qui portent le nom de *hebaodan* 荷包蛋 « les œufs en forme de fleur de lotus » : le réceptacle de la graine de locus est signifié par le jaune d'œuf, tandis que le blanc d'œuf symbolise les pétales. La préparation des *hebaodan* est particulière : il s'agit de fêler délicatement la coque de l'œuf, puis de l'ouvrir en deux au-dessus de l'eau bouillante. Il faut laisser ensuite l'œuf entier tomber dans l'eau. Une fois le blanc d'œuf coagulé, il convient de le sortir rapidement avant que le jaune ne durcisse.

Après avoir donné une enveloppe rouge en échange du bol amené par l'enfant, la nouvelle mariée éventre chaque œuf à l'aide d'une paire de baguette rouge. Le jaune d'œuf encore liquide coule alors dans le bol. Les autres la taquinent, en lui demandant :

« *sheng bu sheng* 生不生 ? » C'est un jeu de mots. Le terme *sheng* 生, peut se traduire à la fois comme « cru » mais aussi comme « accoucher ». Ainsi, cette question comporte un double sens : « est-ce que l'œuf est encore cru ? » ; « est-ce que tu vas donner naissance à un enfant ? ». La nouvelle mariée rougit, puis répond en baissant la tête : *sheng* 生 (cru /accoucher). Les gens éclatent de rire. Ensuite, les œufs sont consommés par les deux nouveaux conjoints. Enfin, la séquence de « manger les raviolis » se déroule exactement de la même manière. Une douzaine de raviolis est présentée devant la nouvelle mariée qui les coupe un par un, puis ces raviolis sont consommés par les deux conjoints. Une fois terminée, les visiteurs se dispersent peu à peu, la nouvelle mariée reste assise dans son lit jusqu'au moment de la cérémonie des noces.

1.5. La mise en scène de la cérémonie de mariage

La cérémonie de noces organisée par une entreprise spécialisée en mariage¹⁶⁹ est planifiée à 11h, suivie par la suite du banquet de noces. Les personnels de l'entreprise sont présents bien à l'avance afin de terminer l'ensemble des préparatifs à temps. Installée dans la cour de la maison et devant la pièce principale, la scène où prendra place la cérémonie est décorée par des tissus roses et rouges, symboles de romantisme et de joie. À ce sujet, nous pouvons nous référer ici à l'étude de Catherine CAPDEVILLE-ZENG (2018) sur le mariage rural contemporain. L'auteure a fourni des descriptions riches et détaillées du déroulement d'une cérémonie des noces à partir d'un enregistrement vidéo de mariage dans la province du Jiangxi. L'analyse ainsi présentée constitue une base de réflexion intéressante sur laquelle je m'appuierai dans le développement qui va suivre. En ce sens, j'ai fait le choix de ne pas présenter la cérémonie de noces dans sa globalité. Je me concentrerai dans la partie suivante davantage sur la « moquerie dans la chambre nuptiale » *naodongfang* 闹洞房, qui n'a pas encore fait l'objet d'étude précise.

¹⁶⁹ Concernant l'émergence et la popularisation de ce secteur de service récemment mis en place au district de Zhenping, voir chapitre 2.

La mise en scène de cette cérémonie nous fait penser à une pièce de théâtre¹⁷⁰ où tous les participants jouent des rôles déterminés et répétitifs. Le décalage avec la réalité peut être constaté par le fait que les protagonistes parlent le mandarin durant la scène et le dialecte hors-scène. Le discours du maître de cérémonie professionnel rémunéré est fortement identique d'une cérémonie à l'autre dans une logique marchande de standardisation pour réduire les coûts (temps de travail) et augmenter les bénéfices (faire le plus de cérémonies). La cérémonie est réalisée autour de deux thématiques majeures : la manifestation de l'amour conjugal et du lien harmonieux entre les deux générations. L'amour romanesque se représente, entre autres, par la célèbre déclaration du « je t'aime » devant le public effectuée pourtant dans un contexte linguistique étranger (puisque'ils parlent le mandarin et non en dialecte ; il en va de même pour les photos des robes nuptiales où l'on retrouve régulièrement la phrase *I love you* en anglais). Cela reflète le fait que les protagonistes, tout comme le public, ont conscience de la nature de cette cérémonie – une théâtralisation.

La manifestation du lien intergénérationnel et de l'intégration de la nouvelle mariée dans sa belle-famille concerne un deuxième élément important de la cérémonie. L'un des moments indispensables de ce grand événement familial consiste en la prosternation du nouveau couple devant les aînés. Dans cette scène émouvante, tous les convives ont vigoureusement applaudi afin de féliciter les parents du nouveau marié, qui venaient d'accomplir leur mission ultime : marier leur fils. La séquence suivante, connue sous le nom de donner « l'argent contre le changement d'appellation » *gaikoufei* 改口費, concerne l'offre de l'enveloppe rouge des aînés à la nouvelle mariée contre les termes d'adresse que cette dernière leur adresse en fonction de leur position de parenté. Les parents proches du mari passent l'un après l'autre sur la scène, puis offrent une enveloppe rouge lorsque la nouvelle mariée se prosterne devant eux (figure 23). Elle s'adresse à eux comme le fait son mari (c'est-à-dire en référence à la hiérarchie familiale de son mari). Cette séquence peut être plus ou moins longue en fonction du nombre de parents proches se présentant sur la scène. Dans le cas de Mingwei, selon l'ordre de passage, j'ai identifié

¹⁷⁰ Non seulement en Chine, mais aussi dans d'autres pays en Asie où la théâtralisation ou de la dramatisation de la cérémonie des noces est un phénomène commun. A ce sujet voir par exemple l'étude de Jean-Michel BUTEL (2018) portant sur l'expression de l'amour lors des cérémonies de mariage contemporaines au Japon.

les personnes suivantes : le grand-oncle paternel aîné et son épouse¹⁷¹, le grand-oncle paternel cadet, les parents, l'oncle paternel aîné et son épouse, l'oncle paternel cadet et son épouse. Cette scène permet à la fois de favoriser l'intégration de la nouvelle mariée à sa belle-famille, mais aussi d'affirmer la subordination du jeune couple vis-à-vis du lignage patrilinéaire¹⁷².



Figure 23 - Se prosterner devant les aînés lors de la cérémonie des noces (photos réalisées par HOU Renyou, 10/02/2014 (photo de gauche) et 04/08/2013 (photo de droite))

Une telle manière de célébrer les noces en milieu rural contemporain nous rappelle ce que l'anthropologue LIN YAOHUA 林耀华 a décrit au cours de la première moitié de XX^e siècle : « les parents du nouveau marié étaient très préoccupés à l'idée de recevoir tous les invités, chaque félicitation des convives était plutôt adressée aux parents qu'au marié lui-même » (1947, p. 46). La cérémonie du mariage au village de Zhang est ainsi un « rite ancien, cérémonie moderne », comme l'énonce Catherine CAPDEVILLE-ZENG, « il y a un mélange de valeurs traditionnelles et modernes, dont la combinaison ne cesse d'ailleurs d'être constamment renouvelée et reformulée de façon originale dans chaque cérémonie » (2018). La modernité de cette cérémonie est illustrée par l'expression de l'amour conjugal tandis que les valeurs traditionnelles sont manifestées par le rapport hiérarchique entre les jeunes et les aînés d'un côté, et entre le marié et la mariée de

¹⁷¹ Notons que les grands-parents paternels de Mingwei sont décédés, d'où explique leur absence.

¹⁷² Dans le cas de la cérémonie de mariage au Jiangxi décrit par Catherine CAPDEVILLE-ZENG, les rites de salutations aux ciel et terre, aux ancêtres et au lignage disparaissent, mais « remplacés par le don du thé aux parents du marié. La subordination du jeune couple du lignage patrilinéaire se manifeste tout de même dans leur agenouillement et dans leur don-offrande » (2018).

l'autre¹⁷³. Néanmoins, l'imitation de l'Occident sous la forme extérieure et moderne de la cérémonie ne dissimule pas pour autant la représentation des valeurs traditionnelles du mariage ni la remet en cause.

1.6. La « moquerie dans la chambre nuptiale » *naodongfang*

Le dernier rituel du jour de noces correspond à la « moquerie dans la chambre nuptiale » *naodongfang* 闹洞房¹⁷⁴, dont le déroulement est proche de la description de Paul SERRUYS sur la province du Shanxi dans les années 1940 :

« Pour notre région en question, la cérémonie se passe de la façon suivante : A tour de rôle les membres de la famille et les amis peuvent faire réciter une petite rime ou un petit vers, par l'épouse, ou par l'époux ou bien par les deux en s'alternant. C'est l'animateur qui les invite à dire un vers : 'Ah ! Voilà un tel oncle qui arrive, dites une rime pour entendre si les époux savent bien prononcer'. (...) Presque toutes les rimes font une allusion, soit très précise, soit lointaine au nouvel état des jeunes mariés, exprimant soit l'idée de la procréation, de l'acte conjugal, de la fécondité de la femme, etc. Il y en a de toutes sortes. » (Paul SERRUYS 1944, p. 153)

Ce rite, existant depuis plus de deux millénaires¹⁷⁵, consiste avant tout à l'initiation à la sexualité conjugale du nouveau couple. La nouvelle mariée, considérée comme plus pudique et réservée que son mari, est ainsi la cible principale de la moquerie.

¹⁷³ Le rapport hiérarchique entre les deux conjoints est représenté par le fait que le marié est toujours à gauche et la mariée toujours à droite lors de la cérémonie des noces. Le même constat est également évoqué par Catherine CAPDEVILLE-ZENG : « la hiérarchie entre les deux mariés est clairement manifestée : à lui est attribué ouvertement le rôle actif, tandis que le comportement de l'épouse, toujours à droite de son conjoint dans une attitude réservée et en retrait, montre sa position subordonnée » (2018). À ce sujet, voir également chapitre 2, section 2.3.2 concernant les photos de robes nuptiales, où la distinction entre le gauche (homme) et la droite (femme) est également respectée.

¹⁷⁴ Dans certaines régions, cette pratique peut être appelée *nao xinfang* 闹新房, qui possède deux significations en raison du caractère polysémique de *fang* 房 (voir chapitre 4, section 1.2.1) : 1) moquerie dans la « chambre » *fang* nuptiale ; 2) moquerie de la « sous-branche familiale » *fang* nouvellement établie.

¹⁷⁵ Voir par exemple l'étude de l'historien YANG Shuda 杨树达 sur les rites matrimoniaux de la dynastie des Han (206 av. J.-C. à 220 apr. J.-C.) dont la *naodongfang* faisait partie : « les invités boivent de l'alcool et s'amusent bruyamment, ils font preuve d'aucun tabou. Ceux que les gens pratiquent récemment sous le nom de *nao xinfang* 闹新房, existaient déjà à l'époque des Han » (2000 [1933], p. 16). En Chinois : *er wei zhi binke zhe, wangwang yinjiu huanxiao, yanxing wuji, ru jinshi nao xinfang zhi suowei zhe, hanshi jiyi youzhi*.而为之宾客者, 往往饮酒欢笑, 言行无忌, 如近世闹新房之所为者, 汉时即已有之.

Si celle-ci est davantage critiquée depuis le début du 20^{ème} siècle, puis réprimée dans l'époque maoïste (1949-1976) en raison de son étiquette de « mauvaise coutume », la *naodongfang* est pourtant toujours pratiquée par les villageois de Zhang¹⁷⁶. Voici l'extrait de journal de terrain sur la *naodongfang* de Mingwei-Xiaofeng, complété par la retranscription de quelques extraits de vidéos enregistrés lors du moment de la moquerie.

Il est 19h, Xiaofeng et Mingwei ont quitté leurs tenues de noces pour mettre leurs habits quotidiens. Ils entrent dans la pièce principale et se dirigent vers le fond de la salle, contournent la grande table carrée, puis s'assoient sur les deux sièges considérés comme les plus honorables de la table, soit face à la porte d'entrée. Les autres personnes désireuses de participer pleinement à la *naodongfang* s'assoient sur les six places restantes autour de la table, tandis que les autres spectateurs se dispersent dans la salle, mais restent proches de la table, debout. Les participants ont tous plus de quarante ans et se situent dans le même ordre de générations que les grands-parents de Mingwei. Les spectateurs, quant à eux, sont astreints de cette règle générationnelle. Ils peuvent être des enfants ou des adultes, seule la présence des femmes célibataires est proscrite. Comme le dit un villageois : « il y a beaucoup de 'rimes carnassières' *hun duanzi* 荤段子¹⁷⁷, c'est inapproprié pour les jeunes filles célibataires ».

Quatre plats froids sont disposés aux centre de la table : des morceaux de poissons frits ; des lamelles crues de racine de lotus ; des *guozi* 果子 (un aliment frit, basé de la farine du blé) ; des fruits secs et des bonbons. Une bouteille d'alcool fort est mise pile devant le nouveau couple, avec des petits verres pour boire de l'alcool (figure 24).

¹⁷⁶ Notons qu'il y a une disparité entre les régions concernant l'existence de la *naodongfang* dans les activités matrimoniales. Dans certaines régions, la *naodongfang* a disparu, comme dans le milieu rural de Jiangxi étudié par Catherine CAPDEVILLE-ZENG (2018) ; dans d'autres, elle est toujours pratiquée. Cela est démontré par de nombreuses protestations parues dans les articles de presses chinoises visant à critiquer la persistance d'une telle pratique considérée pourtant comme de « mauvaise coutume ». À titre d'exemple, un article publié le 18 novembre 2014 sur le « quotidien de la jeunesse de la Chine » *zhongguo qingnianbao* 中国青年报 indique que parmi 21 155 personnes interrogées, 79,2% ont participé au moins une fois à la *nao donfang*. Nous ne connaissons pas les conditions d'enquête, mais nous pouvons au moins constater que la *nao fongfang* demeure présente dans plusieurs régions de la Chine contemporaine.

Source : http://zqb.cyol.com/html/2014-11/18/nw.D110000zgqnb_20141118_2-07.htm

¹⁷⁷ Le terme *hun* 荤 s'oppose au terme « végétarien » *su* 素. Les Chinois utilisent parfois le terme *hun* pour désigner tout propos lié à la sexualité, contrairement au terme *su* signifiant souvent la pudeur. La même séparation est également évoquée par Paul SERRUYS : « les *hun* désignent aussi bien les propos clairement obscènes que des allusions, ou des expressions un peu douteuses. D'autres ne contiennent qu'une allusion lointaine à la vie conjugale, soit aux enfants à naître, etc. Les *su* sont une manière de se divertir en faisant dire des phases où les mêmes sons et les mêmes mots reviennent constamment dans un autre ordre » (1944, p. 154).

Séquence 1 : allumer les cigarettes

Au milieu des personnes excitées par l'évènement, la nouvelle mariée est visiblement stressée et gênée, la tête baissée comme si elle savait ce qu'il attendait. Les participants discutent vivement entre eux, fument des cigarettes les uns à la suite des autres. Les spectateurs, quant à eux, attendent impatiemment que le spectacle commence. À ce moment, l'un des participants lance un regard vers la nouvelle mariée, et lui adresse la parole : « alors, tu vas tout d'abord te présenter à tout le monde pour dire comment tu t'appelles. Nous [il fait référence aux personnes autour de la table], tu dois nous appeler tous 'grands-pères' ». [Il pointe son doigt vers la personne assise à côté de la mariée], tu dois l'appeler 'troisième grand-père' *sanye* 三爷 ! C'est en appelant [quelqu'un par son statut] qu'on fait connaissance. Viens, tu fais un tour de table. Appelle les personnes l'une après l'autre, puis tu distribues une cigarette à chaque personne. » Tout le monde s'agite, la mariée est mutique. Mingwei lui dit en souriant : « viens, distribue une cigarette au 'troisième grand-père' ».

Elle se lève, toujours tête baissée, saisit une cigarette du paquet posé sur la table et la tend : « troisième grand-père ». Les autres chahutent et rient : « C'est bien de donner une cigarette, mais s'il n'a pas de feu, comment il va faire pour la fumer ? Allez ! Allume la cigarette du 'troisième grand-père' ! » Tout le monde explose de rire. Xiaofeng allume alors la cigarette. Elle réitère l'opération auprès de chacune des personnes autour de la table. Une fois le tour de table terminé, elle s'assoit à nouveau à sa place, d'un sourire gêné.

Séquence 2 : la rime de « un mètre au-dessus du sol » *lidi sanchi* 离地三尺¹⁷⁸

Après la séquence de cigarettes, les participants passent plusieurs minutes à choisir la rime suivante, chacun y va de sa petite idée. Ils discutent bruyamment pour savoir quelle sera la rime la plus drôle. À ce moment, l'homme assis en face du nouveau couple propose calmement : « pourquoi pas 'un mètre au-dessus du sol' ? » Tout le monde se met à rigoler, ils se comprennent, complices, sans dire un mot de plus. Son voisin sourit : « Aie ! Cela est peut-être un peu trop grossier... » L'autre répond : « mais

¹⁷⁸ Le *chi* 尺 est une unité de longueur qui équivaut à un tiers d'un mètre. Ainsi, trois *chi* sont équivalent à un mètre.

non ! Ce n'est pas grave ! Les jeunes de nos jours, ils comprennent tout ! »
Tout le monde éclate de rire, le choix est fait.

L'homme assis en face regarde le mari, puis lui explique cette rime qui devrait être prononcée alternativement entre les deux conjoints : « vous deux, dites une phrase l'un après l'autre. Mingwei, tu commences par 'il y a un ravin un mètre au-dessus du sol', Xiaofeng, tu enchaînes 'l'eau coule en permanence en toute saison'. [Les gens se mettent à rigoler à nouveau] La troisième phrase 'on ne voit pas de vaches ni de chèvres qui viennent y manger de l'herbe', et la dernière phrase, c'est ton tour Xiaofeng, 'on n'y voit qu'un moine s'y laver la tête'.¹⁷⁹ C'est tout, seulement 4 phrases ».

Le dos voûté, la mariée paraît très embarrassée. Un homme ajoute : « c'est facile comme rime ! On te demande juste de la répéter, on ne te demande pas de faire les gestes qui vont avec ». Un autre, en chœur : « Bah oui ! Tu peux faire ça en restant assise, tu n'as même pas besoin de te lever ». Sur un ton provocateur et ironique, un autre participant exprime son inquiétude : « Aie ! Pour Mingwei je ne me fais pas de souci, mais je crains que la fille n'arrive pas à sortir un mot de sa bouche (rires) ».

Le « grand père » qui a eu l'idée de la rime en question relance la jeune femme en la menaçant : « Cette rime est vraiment très simple. Si tu ne dis rien cette fois, on va poser une petite bille d'acier sur ta nuque, et la laisser glisser le long de ton corps. Après, on te fouillera de partout pour la retrouver. Et ça, ce n'est pas facile. En plus, tu ne pourras pas te mettre en colère, parce que je suis ton 'grand-père'. Et parce que je suis ton 'grand-père', c'est pour ça que je t'ai posé une question simple au lieu de te mettre au défi de la bille d'acier. »

Mingwei commence alors à énoncer la première phrase, mais Xiaofeng, avec le même sourire figé sur son visage, ne dit rien. Un participant la réprimande : « il faut dire la réplique aussitôt ! C'est une rime, et il ne faut pas attendre très longtemps. Sinon ça ne compte pas, et il faudra recommencer à zéro » [la salle ne cesse de s'esclaffer]. Mingwei reprend la première phrase de la rime, et Xiaofeng enchaîne aussitôt la réplique d'une petite voix. L'étape est ainsi terminée.

¹⁷⁹ Cette rime de quatre phrases (en chinois : *lidi sanchi yitiao gou, yinian siji shui changliu, bujian niuyang lai chicao, zhijian heshang qu xitou*. 离地三尺一条沟, 一年四季水长流, 不见牛羊来吃草, 只见和尚去洗头.) fait allusion à l'acte sexuel. La ravine signifie la vulve et le moine le pénis. Cette rime est très populaire au village de Zhang, et je l'ai entendue dans de nombreuses scènes de *naodongfang* auxquelles j'ai assisté.

Loin d'être ennuyés par ce jeu, les participants proposent à nouveau d'autres rimes à faire dire aux jeunes mariés. L'acte sexuel reste le sujet de prédilection. L'une des rimes¹⁸⁰ retenues, par exemple, consistait cette fois-ci de lier le geste à la parole. Un grand verre est placé devant le jeune couple, dans lequel sont mises des paires de baguettes. La jeune femme doit prononcer une rime, aux allusions sexuelles toujours, en remuant sans arrêt et lentement les baguettes dans le verre. L'allusion au coït est évidente : le verre représente une nouvelle fois la vulve et les baguettes le pénis.

Chaque rime se déroule exactement de la même manière : les participants choisissent collectivement une rime, puis la mariée se montre réticente face à l'action demandée (elle est silencieuse ou tente d'éviter ce qu'on lui demande), pour au final accomplir la tâche.

Séquence 3 : « boire de l'alcool avec les bras entrelacés » *he jiaobeijiu* 喝交杯酒

Le ménage dans la cuisine étant terminé, deux femmes âgées entre 50 et 60 ans viennent participer à la scène de la moquerie. Elles proposent une rime de deux phrases au couple : « il y a une fleur devant la famille de LI, elle arrive finalement chez moi en traversant des routes qui serpentent »¹⁸¹. Cette rime est bien plus romantique et facile à exécuter, son registre relève du « végétarien » *su* 素 contrairement aux rimes précédentes qui sont « carnassières » *hun* 荤. Une nouvelle fois, Mingwei débute la rime, et avec enthousiasme Xiaofeng poursuit, sans aucune hésitation. Les grands-pères se mettent à râler : « mais c'est trop simple pour eux ! Il faut proposer des choses plus difficiles quand même ! ». Les deux femmes boivent d'un seul trait un verre d'alcool, et s'exclament : « oui ! Ça vient ! On va proposer une activité difficile-là. Vous deux [les mariés], vous allez vous embrasser sur la bouche, et vous devez 'boire un verre d'alcool en entrelaçant vos bras' *he jiaobeijiu* 喝交杯酒 ». Le couple s'exécute amusé par l'activité. Les spectateurs rient et se plaignent gentiment de la

¹⁸⁰ Cette rime est également composée de quatre phrases prononcées alternativement par les deux mariés : « Marié : il y a un lit dans la chambre ; Mariée : je dois me coucher dessus ; Marié : alors où je me couche ? Mariée : viens t'allonger sur mon ventre. » En chinois : *wuli yizhang chuang, wo dai shui changshang, na jiaowo wang naer shui ? padao wo dupishang*. 屋里一张床, 我得睡床上, 那叫我往哪儿睡? 爬到我肚皮上。

¹⁸¹ En Chinois : *Lijia menqian yiduohua, ququ zhezhe dao woja*. 李家门前一朵花, 曲曲折折到我家. Notons que LI 李 est le nom de famille de la nouvelle mariée. Par ailleurs, il est fort possible que cette rime ne soit pas complète, car les deux femmes ont écourté brièvement cet exercice face à la déception de l'auditoire, qui recherchait des rimes plus osées.

simplicité de la tâche à accomplir. La moquerie est enfin terminée, tout le monde trinque au mariage, et quitte la maison. Le couple s'isole dans la chambre nuptiale. (Février 2014)

La séquence d'allumer la cigarette d'un villageois



La séquence de remuer les baguettes dans le verre



La participation des femmes dans la « moquerie dans la chambre nuptiale »



Figure 24 - La « moquerie dans la chambre nuptiale » *naodongfang* (1) (photos réalisées par HOU Renyou, 10/02/2014)

En attente de l'arrivée de tous les participants pour commencer la « moquerie dans la chambre nuptiale »



La séquence de remuer les baguettes dans le verre



Le villageois demande à la nouvelle mariée de répéter une rime à voix haute



Figure 25 - La « moquerie dans la chambre nuptiale » *naodongfang* (2) (photos réalisées par HOU Renyou, 14/01/2014)

Les participants à la *naodongfang* sont majoritairement des hommes, mais les femmes peuvent également participer sous certaines conditions¹⁸². Premièrement, les femmes comme les hommes sont autorisées à participer à ce type de moqueries ou de plaisanteries à condition qu'elles soient mariées et qu'elles se situent en « en génération plus deux » vis-à-vis du nouveau marié, ce qui correspond à l'ordre générationnel équivalent aux grands-parents du marié. Si les villageois de Zhang ne parviennent pas à fournir une explication éclairante sur cette règle de générations alternées, considérée comme une coutume traditionnelle lors de la *naodongfang*, nous pouvons nous appuyer sur les interprétations de Marcel GRANET (1939) portant sur le principe de classification de l'ordre de *tchao mou* [*zhaomu*] 昭穆¹⁸³ dans le système de parenté chinois. Marcel GRANET démontre qu'il existe une « opposition entre père et fils que 'l'ordre *tchao mou* [*zhaomu*] ' rend manifeste, tout aussi bien que le rapprochement des grands-pères et des petits-fils » (*Ibid.*, p. 10). Nous pouvons ainsi expliquer la règle de générations dans la *naodongfang* par ce rapprochement entre la génération du « petit-fils » et celle du « grand-père », tandis que les villageois faisant partie de la génération du père du marié ne peuvent y participer, que ce soit lors du rite ou dans la vie quotidienne, en raison de la forte opposition et hiérarchie entre les deux générations consécutives. Par ailleurs, les femmes possèdent le même droit de participation à la *naodongfang* par l'acquisition du statut générationnel via leurs maris, leurs âges avancés et leur statut de grand-mères. L'ordre générationnel ainsi défini subordonne les règles de distinctions des sexes et devient la référence primordiale à laquelle leurs comportements se conforment. Néanmoins, les rimes proposées par les « grand-mères » sont différenciées par leur registre « végétarien » *su* 素, plus féminin que les hommes.

¹⁸² Contrairement à l'étude de Elisabeth ALLES portant sur les relations à plaisanteries dans les villages (Han et Hui), où « les femmes en sont complètement exclues [des relations à plaisanteries]. Elles connaissent en général l'existence de ce type de relations, elles peuvent être présentes, mais ne sont en aucun cas elles-mêmes parties prenantes » (2003, p. 2).

¹⁸³ L'ordre de *tchaomou* [*zhaomu*] désigne le placement de tablettes des ancêtres dans la Chine ancienne : « les tablettes représentant les ancêtres agnatiques doivent être disposées en deux rangées dites l'une *tchao* et l'autre *mou*. (...) En aucun cas les tablettes de proches appartenant à deux générations consécutives (père et fils, oncle et neveu) ne peuvent être disposées dans la même rangée (si le père ou l'oncle sont classés dans la rangée de *tchao*, le fils ou le neveu devront appartenir à la rangée *mou*) ». Voir également l'étude de Claude LÉVI-STRAUSS à ce sujet en s'inspirant de Marcel GRANET.

La deuxième condition renvoie de nouveau au statut de « femme entière » *quanren*. La femme âgée d'une soixantaine d'années qui participa chaleureusement à la *naodongfang* de Mingwei a perdu son statut de « femme entière » l'année suivante du mariage de Mingwei, en raison de la mort de son mari. Son statut passa ainsi à celui de « femme amputée ». Elle se mit désormais en retrait de toutes autres activités de mariage qui se sont présentées au village de Zhang que j'ai pu observer. Ainsi, la présence des femmes dans la *naodongfang* nous permet de saisir l'une des facettes de la complexité de la place des femmes dans la Chine rurale. D'un côté, elle « acquiert une place pleine et entière » dans le lignage de son mari à travers le mariage et la procréation (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2010, p. 446) ; de l'autre côté, son statut de « femme entière » *quanren* est précaire et ne peut exister qu'à condition que son mari et ses enfants soient vivants. La pratique de la *naodongfang* sert primordialement à l'expression des vœux de fécondité du nouveau couple, de par l'initiation à la sexualité conjugale qui est mise en avant dans son déroulement.

Pour conclure, les descriptions des rites matrimoniaux de Mingwei démontrent les stratégies qu'ont adoptées les deux familles concernées face à la distance géographique et à la disparité des coutumes locales. Face à cette situation inhabituelle, les modifications effectuées lors du déroulement de noces par rapport aux normes du village de Zhang nous permettent de mieux cerner la valeur prééminente du mariage aux yeux des villageois. En effet, les pratiques susceptibles d'être simplifiées reflètent leur caractère « dispensable » dans les activités matrimoniales, comme par exemple l'absence de transfert du mobilier de la famille de la fiancée à la famille du fiancé, ce qui confirme à nouveau la non-institutionnalisation de la *jiazhuang* dans les échanges matrimoniaux. En revanche, d'autres pratiques sont maintenues malgré les difficultés engendrées par la distance. Force est de constater les réajustements et les compromis réalisés par les villageois de Zhang pour que les noces se déroulent comme ils le souhaitent. Le fait de « réajuster pour maintenir » certaines pratiques traduit justement leur importance et leur « indispensabilité » dans les activités matrimoniales.

Dans le cas de Mingwei, outre la forme simplifiée des fiançailles¹⁸⁴, nous identifions trois réajustements majeurs quant à la préparation et au déroulement des noces. Premièrement, la préparation des couettes par la belle-mère à la place de la bru traduit les vœux de la perpétuation du lignage patrilinéaire avec l'arrivée de la nouvelle mariée. Deuxièmement, la décomposition du rite de transfert de la nouvelle mariée renvoie à la temporalité liée aux rites matrimoniaux, devant avoir lieu à une date précise et opportune, comme nous l'avons démontré dans le chapitre 3. Troisièmement, la paire de chaussures nuptiales de la nouvelle mariée est préparée par la famille du marié au lieu de sa famille natale. Ces chaussures, portées avant de quitter ses parents, puis enlevées avant d'entrer à sa belle-famille, renforcent ainsi l'idée de la prise de distance entre la nouvelle mariée vis-à-vis de sa famille natale, ce qui rejoint le principe de patri-virilocalité.

Selon les coutumes de Zhang, dans la mesure où la famille de la mariée peut s'abstenir d'offrir des objets matériels à forte valeur économique (soit une partie de la *jiazhuang*), en revanche, la présence des articles à forte valeur symbolique (ayant une faible valeur économique) doit être maintenue. En effet, la mère de Mingwei s'est vue chargée de pallier ce manquement : elle a confectionné l'ensemble de ces objets symboliques. Dans la partie suivante, à partir d'une analyse sur l'ensemble des séquences rituelles autour du transfert de la nouvelle mariée ainsi que sur les échanges symboliques engagés par les deux familles, nous démontrerons : 1) la fécondité du nouveau couple qui se situe au centre des rites matrimoniaux ; 2) le rôle de la femme dans la procréation qui se distingue du rôle du marié ; 3) la famille de la mariée qui est responsable de la fécondité de leur fille ; 4) le rapport hiérarchique entre le donneur de la femme et le preneur de la femme qui se poursuit après le mariage et entretenu par les échanges interfamiliaux ultimes.

¹⁸⁴ Les familles du fiancé n'ont rendu visite qu'une seule fois à la famille de la fiancée avant le jour J, tandis qu'au village de Zhang, au moins deux rencontres entre les deux groupes de parenté sont organisées avant les noces : l'une lors du moment des fiançailles et l'autre lors du transfert des « prestations matrimoniales » *caili* quelques jours avant les noces. Néanmoins, d'après la mère de Mingwei, sa famille se comportait tout de même « en suivant les normes des 'rites' *li* 礼 » (En chinois : *lishu zou daole* 礼数走到了), car la somme d'argent offert lors des fiançailles consiste à la combinaison des deux « dons » *li* dont l'un renvoie au « don de la première rencontre entre les deux familles lors des fiançailles » *jianmianli*, l'autre était l'anticipation du transfert des prestations matrimoniales, soit le *caili*. Par ailleurs, l'expression de « l'étiquette » *lishu* 礼数 qu'a mentionnée la mère de Mingwei renvoie à deux significations du terme chinois *li* 礼 : 1) étiquette et normes sociales régulant les comportements ; 2) les dons et les cadeaux. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant pour fournir une définition détaillée du terme de *li* 礼, une notion clé dans l'organisation de la vie sociale en Chine.

2. DU TRANSFERT DE LA MARIÉE AU TRANSFERT DE LA FERTILITÉ

Les rites matrimoniaux que nous venons de décrire dans la partie précédente renvoient à l'étude de Arnold VAN GENNEP des « rites de passage » qui se composent de trois phases consécutives : rites de séparation, rites de marge et rites d'agrégation (1981 [1909], p. 14). Il est important de souligner que pour les femmes, les rites matrimoniaux ne peuvent pas être simplement considérés comme un passage du statut de « fille de » au statut de « femme de », mais plutôt comme l'acquisition d'un nouveau rôle social qui n'annule pas l'ancien de « fille de » mais le conserve. Autrement dit, le nouvel acquis se superpose à l'ancien, et ne le remplace en aucune manière. Ces « rites de passage » se différencient ainsi d'autres rites de cycle de vie marqués par la dimension linéaire et irréductible dans le temps et dans l'espace, comme les rites de naissance. Cela explique probablement l'importance prééminente de la phase d'agrégation dans les rites matrimoniaux, au lieu des phases de séparation et de marge qui ne sont pas absolues ni irrévocables¹⁸⁵, nous y reviendrons plus tard.

La phase de séparation a souvent lieu dans la famille de la nouvelle mariée avant le départ de cette dernière. Dans le cas de Mingwei étudié ci-dessus, cela se manifeste par les nouvelles chaussures que porte la mariée avant de monter dans le cortège, signifiant une prise de distance avec sa famille natale¹⁸⁶. La phase de marge est marquée par le trajet de transfert de la nouvelle mariée entre les deux familles. En raison de l'état de « suspension » de la femme, le trajet est considéré comme dangereux et susceptible d'être

¹⁸⁵ En ce sens, la proposition de « rite d'institution » au lieu de « rite de passage » par Pierre BOURDIEU est intéressante : « On peut en effet se demander si, en mettant l'accent sur le passage temporel – de l'enfance à l'âge adulte par exemple –, cette théorie ne masque pas un des effets essentiels du rite, à savoir de *séparer* ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui le subiront en aucune façon et d'*instituer* ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas. C'est pourquoi, plutôt que rites de passage, je dirai volontiers rites de consécration, ou rites de légitimation ou, tout simple, *rite d'institution* » (1982, p. 58). Dans le cas du mariage chinois, en accomplissant les rites matrimoniaux, les femmes entrent légitimement dans l'institution du mariage et acquièrent leur statut de « femme de » socialement reconnu. Ce statut institutionnalisé leur permet de s'identifier et de se placer dans la société dans laquelle elles évoluent, et de se distinguer désormais avec d'autres femmes n'ayant pas acquis ou ne pouvant pas acquérir ce type de statut.

¹⁸⁶ Notons que la phase de séparation peut commencer bien avant le jour des noces, comme ce que démontre l'étude de Rubie WATSON sur les mariages ruraux à Hong Kong dans les années 1960 et 1970, l'isolement de la fiancée « commence habituellement trois à six jours avant le transfert de la mariée à la maison du marié » (1996, p. 109).

contaminé par les mauvais esprits, c'est pourquoi le trajet de retour doit être complètement différent de celui de l'aller et que les convives claquent des pétards tout le long du trajet. L'anthropologue Mary DOUGLAS, en s'appuyant sur l'étude de Arnold VAN GENNEP, démontre la corrélation entre l'idée de « danger » et la phase de marge :

« Il [VAN GENNEP] voyait la société comme une maison avec des pièces et des couloirs dans lesquels le passage de l'un à l'autre est dangereux. Le danger réside dans les états de transition, simplement parce que la transition n'est pas un état précédent ni l'état suivant, elle est indéfinissable. La personne qui doit passer de l'un à l'autre est elle-même en danger, et émet un danger pour les autres. Le danger est contrôlé par un rituel qui sépare la personne de son ancien statut, et qui la sépare un temps, puis déclare publiquement son entrée dans son nouveau statut. Non seulement la transition elle-même est dangereuse, mais les rituels de ségrégation sont aussi la phase la plus dangereuse des rites. » (Mary DOUGLAS 1966, p. 96)

L'état dangereux de la nouvelle mariée lors de la phase de transition est également lié à la notion d'impureté pesant sur les femmes chinoises¹⁸⁷, et ce, d'autant plus en comparant cet état avec celui du nouveau mari qui est bien moins susceptible d'être la cible de mauvaises fortunes. Outre l'inégalité du degré de pureté entre les deux sexes, la faible présence des séquences rituelles destinées au nouveau marié est également expliquée par le fait que son entrée dans l'institution du mariage concerne une évolution du statut familial dans la même structure, contrairement à la femme, pour qui le mariage révèle un véritable changement dans son appartenance familiale et sociale.

En effet, bien que la femme ne coupe pas véritablement le lien filial avec ses parents après le mariage, elle se consacre progressivement à son rôle de « femme de » dans sa vie maritale. Les rites matrimoniaux permettent aux femmes : 1) d'obtenir un

¹⁸⁷ À ce sujet, voire notamment l'étude de Emily MARTIN-AHERN (1975). D'après l'auteure, dans la société chinoise, les femmes sont considérées comme rituellement impures, polluantes et dangereuses. Elle a identifié trois éléments différents permettant de comprendre les raisons pour lesquelles les femmes chinoises doivent être considérées comme impures ou dangereuses : la première concerne la nature des substances prétendument impures et leur lien avec la naissance et la mort, notamment le sang menstruel ; la deuxième concerne le rôle social des femmes. En effet, elle est perçue comme susceptible de manipuler son mari et son fils pour ses propres intérêts, ce qui est dangereux pour le système patrilinéaire en Chine ; troisièmement, les femmes peuvent empêcher l'homme de s'associer avec les dieux lorsque l'homme entre en contact avec ses substances polluantes, comme par exemple, encore une fois, le sang menstruel.

nouveau statut qui s'ajoute à l'ancien ; 2) de hiérarchiser ses deux statuts sociaux, en mettant en avant son nouveau statut de « femme de », tandis que celui de « fille de », acquis dès sa naissance, devient désormais secondaire. C'est dans ce sens-là que nous comprenons les rites de « passage » d'une femme par le biais de mariage ainsi que l'efficacité rituelle en lien avec ce passage. Quant au nouveau marié, s'il acquiert le statut de « marié de » après le mariage, son ancien rôle de « fils de » et son devoir de piété filiale¹⁸⁸ demeurent prééminents. Autrement dit, contrairement à la femme, l'homme ne subit pas de restructuration ni de hiérarchisation entre son ancien statut et son nouveau statut : celui-ci non seulement est englobé par le statut de « fils de », mais aussi consiste en une étape indispensable dans la trajectoire de la vie pour bien accomplir son rôle de « fils de » (tableau 17).

Tableau 17 - Le changement des statuts après le mariage selon le sexe

	Femme		Homme	
	Avant mariage	Après mariage	Avant mariage	Après mariage
Statut principal	« fille de »	« femme de »	« fils de »	« fils de »
Statut secondaire	-	« fille de »	-	« mari de »

L'appartenance familiale et le changement du statut expliquent non seulement les rites matrimoniaux différenciés suivant les sexes des mariés, mais aussi les rites de naissance, également différenciés suivant le sexe du nouveau-né, tout comme ce que décrit Emily MARTIN-AHERN : « un homme occupe une position ferme et permanente dans sa famille en tant que futur héritier du domaine familial et est considéré comme l'un de ceux qui perpétueront les lignées de la descendance. Son intégration [au lignage patrilinéaire] est donc en quelques sortes moins problématique que celle d'une fille, car celle-ci n'appartient à sa famille natale que temporairement, jusqu'à ce qu'elle se marie et fasse partie de la famille de son époux » (1975, p. 210). De ce fait, nous comprenons

¹⁸⁸ Voir le chapitre 4, section 1.2.4, pour plus de détail sur la piété filiale des jeunes villageois vis-à-vis de leurs parents et du lignage patrilinéaire.

mieux les raisons pour lesquelles dans la Chine pré-communiste (avant l'année 1949) la cérémonie du mariage entre un homme et son « épouse nourrie depuis l'enfance » *tongyangxi* 童养媳¹⁸⁹ fut rituellement simplifiée : « la mariée était déjà membre de la famille de son mari et aucune cérémonie n'était nécessaire pour compléter l'union, la transition vers l'état matrimonial était facilement dissimulée » (Arthur P. WOLF et HUANG Chieh-shan 1980, p. 123). Puisque la *tongyangxi* ne fut plus une étrangère lors du moment des noces, les rites de transfert ainsi que les séquences de purifications pouvaient être dispensés, contrairement au mariage contemporain que nous étudions au village de Zhang, ces séquences sont indispensables pour l'intégration d'une étrangère dans la famille de son mari.

2.1. De la purification à l'expression des vœux de la fécondité

Marquée par l'arrivée du cortège devant la maison du mari, la phase d'agrégation est manifestement plus importante que les deux phases précédentes, dans le sens où un grand nombre des séquences rituelles sont réalisées pendant cette phase. Ceci a pour but d'assurer le bon déroulement de l'agrégation de la nouvelle mariée au sein de sa belle-famille et de légitimer l'acquisition de son nouveau statut familial et social d'une part, et d'autre part, de rappeler constamment le devoir primordial de son nouveau rôle de « femme de », soit la procréation. Arnold VAN GENNEP a également constaté que les rites d'agrégation constituent la partie la plus importante dans les cérémonies matrimoniales et que « les cérémonies comportent des rites de fécondation » (1981 [1909], p. 15). Sans compter la cérémonie des noces et les moqueries dans la chambre nuptiale, rien que pour l'arrivée de la nouvelle mariée et son installation dans la chambre nuptiale, nous pouvons

¹⁸⁹ C'était une pratique matrimoniale de la Chine pré-communiste : une jeune fille est adoptée par la famille de son futur époux afin qu'elle se marie avec lui une fois la puberté annoncée. Par exemple, le Révérend George SMITH en 1844 a témoigné à un mariage du type *tongyangxi* dans la province du Fujian : « Il n'y avait pas de procédures de rites matrimoniaux pour la [l'épouse] conduite à la maison de son mari ; et il n'y avait eu que la fête habituelle et les cérémonies nuptiales la veille », cité par Arthur P. WOLF et HUANG Chieh-shan 1980, p. 2).

déjà identifier une douzaine de séquences rituelles accomplies, et ce, en une demi-heure seulement (tableau 18).

Tableau 18 - Les séquences rituelles entre l'arrivée du cortège à la maison du mari et l'installation de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale

	Séquences rituelles	Purification	Fécondité
Entre la porte de la voiture et la porte d'entrée de la maison	« Brûler autour du palanquin/de la voiture » <i>liao jiao</i> 燎轿	+	
	Enlever les chaussures	+	
	Claquer des pétards	+	
	Enjamber les fagots de pailles embrasés	+	
Entre la porte d'entrée de la maison et la porte d'entrée de la chambre nuptiale	Lancer des morceaux de papier sur le nouveau couple	+	+
	Marcher sur des « sacs alternés » <i>zhuandai</i> 转袋	+	+
À l'intérieur de la chambre nuptiale : « S'asseoir sur le bonheur » <i>zuofu</i> 坐福	« Semer des graines et des fruits secs sur le lit et la nouvelle mariée » <i>sazhang</i> 撒帐		+
	Laver les mains	+	
	« Déchirer les coins de la couette » <i>si beijiao</i> 撕被脚		+
	« Percer le pot de chambre » <i>tao niaoguan</i> 掏尿罐		+
	Manger des œufs		+
	Manger des raviolis		+

2.1.1. De la porte de la voiture à la porte d'entrée de la maison : acquisition du rôle familial

Pour arriver à la chambre nuptiale, la femme traverse trois portes : la porte du véhicule, la porte d'entrée de la maison, la porte d'entrée de la chambre nuptiale. Ainsi, la nouvelle mariée franchit le seuil d'agrégation, passe de la phase de marge à la phase d'agrégation, et acquiert publiquement son nouveau statut social. À la lecture de l'œuvre de Arnold VAN GENNEP, Mary DOUGLAS confirme la signification symbolique de la porte dans les rites de passage :

« VAN GENNEP montre comment les seuils symbolisent les débuts des nouveaux statuts. Pourquoi le marié porte-t-il sa fiancée pour passer la porte ? Parce que la marche, la poutre et les poteaux de porte forment un cadre qui est la condition quotidienne nécessaire pour entrer dans une maison. L'expérience familière de passer par une porte est capable d'exprimer toutes ces modalités d'entrée. Il en va de même que pour les carrefours et les arches, les nouvelles saisons, les nouveaux vêtements et le reste. Aucune expérience n'est trop humble pour être reprise dans le rituel et avoir une signification élevée » (Mary DOUGLAS 1966, p. 114).

Chaque porte que la nouvelle mariée traverse possède ses propres significations, représentées par la réalisation des séquences rituelles spécifiques. Les quatre séquences rituelles effectuées en accompagnant la sortie de la nouvelle mariée de la voiture nuptiale et de son entrée dans la maison du marié renvoient exclusivement à la purification : « brûler autour du palanquin/de la voiture » *liao jiao* 燎轿 ; enlever les chaussures¹⁹⁰ ; claquer des pétards ; enjamber les fagots des pailles embrasés. L'impureté du corps féminin et la transition du statut social pendant la phase de marge accentue l'état de dangerosité de la nouvelle mariée, susceptible d'être attaquée ou suivie par des entités maléfiques. La purification est ainsi nécessaire avant de quitter son état de danger et de franchir la porte d'entrée de la maison.

¹⁹⁰ Nous avons mentionné plus haut l'une des deux significations de l'enlèvement des chaussures : la prise de la distance entre la nouvelle mariée et sa famille natale. Cet acte renvoie également à l'idée de la purification dans le sens où les chaussures, étant probablement polluées par des mauvais esprits, devraient être débarrassées.

Nous remarquons que la purification est principalement exécutée à l'aide du feu ou de l'eau - deux éléments majeurs qui sont couramment mobilisés dans ce type de situation en Chine, quelle que soit la région géographique. Dans ses études sur la lamentation de la fiancée dans Nouveaux Territoires de Hong Kong dans les années 1970, Rubie S. WATSON indique l'importance de « passer au-dessus d'un feu pour se débarrasser des influences dangereuses » lorsque la nouvelle mariée entre chez sa belle-famille (1996, p. 120). Le feu est le symbole de *yang* 阳 permettant d'écarter le monde des esprits et des fantômes lors de l'étape de transition¹⁹¹. La fumée produite par le feu et/ou les pétards contribue également à la purification : « quand elle arrive à sa nouvelle maison, la mariée est soumise à un traitement rituel – le scintillement des miroirs, la purification par la fumée – qui l'amène aussi librement que possible du mal qui l'accompagne » (Maurice FREEDMAN 1967, p. 18). L'eau est également utilisée pour éliminer l'impureté ou la contamination (Emily MARTIN-AHERN 1975), tel est le cas du lavage des mains de la nouvelle mariée dans la chambre nuptiale.

2.1.2. De la porte d'entrée de la maison à la porte d'entrée de la chambre : concrétisation du rôle familial

La vocation des rites se modifient après que la nouvelle mariée entre dans la maison de sa belle-famille. Au fur et à mesure que la mariée gravit les étapes rituelles, les rites de purifications cèdent progressivement leur place aux rites de fécondité. Si la purification demeure existante, nous observons pourtant une accentuation de l'expression des vœux de la fécondité dans les deux séquences rituelles réalisées durant l'itinéraire entre la porte d'entrée de la maison et la porte d'entrée de la chambre nuptiale : marcher sur des « sacs alternés » *zhuandai* 转袋 et semer des morceaux de papiers colorés sur le nouveau couple. Ces deux pratiques sont caractérisées par une combinaison des fonctions, entre la purification et les vœux de fécondité. Nous avons précisé plus haut les deux significations de la mise en place des « sacs alternés » ou du tapis rouge dans le contexte

¹⁹¹ Dans une autre étude portant sur la place de la lamentation de la fiancée dans la culture chinoise, Anne Elisabeth MCLAREN évoque le même constat sur le rôle purifiant du feu dans la culture chinoise (2008, p. 110).

contemporain. Quant à l'action de semer des morceaux de papiers colorés, elle concerne un réajustement et une modernisation de la pratique traditionnelle de « semer les céréales et les légumineux secs » *sagudou* 撒谷豆, dont l'objectif est de « se soustraire à d'éventuelles attaques des 'trois démons malfaisants' *sansha* 三煞. (...) Les trois démons malfaisants sont la 'chèvre bleue' *qingyang* 青羊¹⁹², le 'poulet noir' *wuji* 乌鸡 et le 'bovin bleu' *qingniu* 青牛. Les céréales et les légumineux secs servent à nourrir ces trois démons pour qu'ils n'attaquent pas le nouveau couple ». Outre la dimension purifiante de cette pratique, les céréales, symboles de semences, signifient également la fécondation, qui prendra un sens d'autant plus concret dans la pratique de « s'asseoir sur le bonheur » *zuofu* 坐福, réalisée dans la chambre nuptiale.

En effet, avec l'avancement de la phase d'agrégation, une réorientation de l'objectif des rites se révèle, passant de la purification à l'expression des vœux de la fécondité, chose essentielle pour la validation du statut de « femme de » et son intégration complète dans sa belle-famille. Nous expliquerons par la suite les manières dont la valeur de la perpétuation du lignage se concrétise dans la phase de « s'asseoir sur le bonheur » *zuofu*, puis les différents rôles qu'occupent les deux sexes et les deux familles alliées dans la responsabilité de la procréation à travers les échanges symboliques opérés dans les rites matrimoniaux. Avant d'entrer dans les détails de la phase de *zuofu*, il semble important de souligner que « la porte d'entrée de la maison » *jiamen* 家门 et la « porte d'entrée de la chambre » *fangmen* 房门 sont rituellement traitées différemment, car plusieurs séquences de purification sont réalisées lorsque la mariée franchit la porte de la maison, tandis qu'aucun rituel spécifique n'est dédié à cela lorsqu'elle passe la porte de la chambre nuptiale.

Cette différence de ritualisation entre les deux portes peut être expliquée par le rapport de subordination entre la « maison/famille » *jia* 家 et la « chambre/sous-brancher familiale » *fang* 房 : la *jia* est englobante, la *fang* est englobée ; la *fang* n'existe qu'en se référant à la *jia* (tableau 19). Seulement l'entrée à la *jia* signifie un véritable

¹⁹² La couleur *qing* 青 est difficile à déterminer, car elle peut signifier, selon le contexte, bleu, vert, bleu-vert ou, plus rarement, noir. Dans le taoïsme, le *qing* renvoie au monde des immortels et représente la fondation même du taoïsme (Adeline HERROU 2005, p. 90)

changement de l'appartenance familiale et sociale, exigeant ainsi la réalisation de rites spécifiques. Quant au passage de la *jia* à la *fang*, il ne représente qu'une évolution de statut au sein de la même structure. En traversant la « porte d'entrée de la maison » *jiamen*, la nouvelle mariée devient un « membre de la famille [de son mari] » *jiaren* 家人. L'entrée dans la chambre nuptiale signifie quant à elle, la concrétisation de son rôle familial, qui est l'épouse de son mari et le membre du *fang* de son mari. Ainsi, le passage de la maison à la chambre révèle la concrétisation du rôle familial de la femme, de même pour les rites dédiés à la fécondité, dont la représentation symbolique passe également de la dimension abstraite (la perpétuation du lignage) à la dimension concrète (l'acte sexuel et la procréation).

Tableau 19 - Significations de la porte de la maison et de la porte de la chambre nuptiale

« Porte de la maison » <i>jiamen</i> 家门	« Porte de la chambre nuptiale » <i>fangmen</i> 房门
« Membre familial » <i>jiaren</i> 家人	Membre du <i>fang</i>
Perpétuation du lignage	Sexualité conjugale et procréation

De ce fait, nous comprendrons également la raison pour laquelle peu des rites matrimoniaux sont destinés au changement du statut célibataire au statut marié des hommes : ce changement est subordonné et s'inscrit toujours dans la continuité et la perpétuité de son statut du membre de la famille patrilinéaire. Le tableau ci-dessous illustre le changement du statut respectif à chaque sexe dans le mariage patrilinéaire et virilocal : le statut de la femme fait preuve d'un changement structurel, tandis que le changement du statut de l'homme s'inscrit dans la même structure (tableau 20).

Tableau 20 - Le mariage et les changements du statut : femme et homme

	Femme		Homme		
	Avant mariage	Après mariage	Avant mariage	Après mariage	
Statut englobant	« fille de »	« membre de » (lignage du mari)	« fils de » (propre lignage)	« fils de » (propre lignage)	→ Piété filiale intralignagère
Statuts englobés*		« belle-fille de » (parents du mari)	« fils de » (père)	« fils de » (père)	→ Piété filiale intergénérationnelle
		« femme de »		« mari de »	→ Lien conjugal au sein du <i>fang</i> 房
		« fille de »		« gendre de »	→ Lien d'affinité

* : La hiérarchisation entre les statuts englobés sera analysée plus minutieusement ultérieurement. En effet, le changement familial dans la société chinoise contemporaine que nous pouvons observer, s'opère généralement dans ces trois niveaux englobés en les hiérarchisant différemment, mais ne remet guère en cause le niveau « englobant ».

Tableau 21 - Les séquences rituelles en lien avec la fécondation et l'accouchement

	Féconder/Sexualité	Enfanter/Accouchement
« Semer des graines et des fruits secs sur le lit et la nouvelle mariée » <i>sazhang</i> 撒帳	Semer...	S'asseoir sur des graines
« Déchirer les coins de la couette » <i>si beijiao</i> 撕被脚	Déchirer ...	Sortir des objets mis la veille de nocces
« Percer le pot de chambre » <i>tao niaoguan</i> 掏尿罐	Percer...	Sortir des objets mis dedans
Manger des œufs	Cuire les œufs crus	Couper les œufs en deux
Manger des raviolis	Cuire les raviolis crus	Couper les raviolis en deux

2.2. *Zuofu* : concrétisation de la valeur de la perpétuation du lignage

Connue sous le nom de « s’asseoir sur le bonheur » *zuofu* 坐福, une série de séquences rituelles est effectuée dans la chambre nuptiale dès l’arrivée de la nouvelle mariée. L’enjeu prééminent de ces séquences est manifesté de manière ostentatoire, car elles illustrent toutes à la fois l’acte sexuel (fécondation) et l’acte de procréation (accouchement) du nouveau couple (voir le tableau 21), excepté la séquence du lavage des mains de la mariée destinée à la purification.

2.2.1. La représentation de la fécondation et de l’accouchement

La première concerne la séquence de « semer des graines et des fruits secs sur le lit et la nouvelle mariée » *sazhang*. L’action de semer des graines sur le corps féminin et sur le lit s’apparente aux semailles et à la fécondation, ce qui signifie parfaitement l’union sexuelle du *yin* et du *yang* ainsi que la reproduction subséquente. Une telle idée est mentionnée par Marcel GRANET : « de la vie était enclose dans les graines comme dans les femmes ; les graines, déposées près de la couche conjugale, fécondaient les femmes ; les femmes, gardiennes des semences, leur conféraient le pouvoir de germer ; les graines nourrissaient ; les femmes étaient nourrices » (2010 [1922], p. 48).

Par ailleurs, si les graines de « jujubes » *zao* 枣, les « arachides » *huasheng* 花生, les « longanes » *guiyuan* 桂圆, les « graines de lotus » *lianzi* 莲子 ou les « graines de tournesol/pastèque » *guazi* 瓜子 sont les plus communes dans la pratique de *sazhang* 撒账, c’est parce que l’association de ces quatre variétés de graines correspond à l’homonyme de l’expression « procréer rapidement des enfants [masculins] » *zaoshengguizi* 早生贵子.

Dans un article portant sur les significations symboliques du jujube dans la culture chinoise, l’ethnologue chinois LIU Xicheng 刘锡诚 (2015) a retracé l’origine de la pratique de *sazhang* 撒帐 ainsi que les significations de différentes graines dans cette

pratique. L'origine de *sazhang* remonte à *minima* jusqu'à la dynastie des Han. Le *sazhang* fut pratiqué lors du mariage de l'empereur Wu : « Lors de l'arrivée de Madame LI, l'empereur Wu l'accueille, et ils s'assoient ensemble sur le lit nuptial. Après avoir échangé le toast nuptial, des personnes sèment de loin 5 espèces de graines sur le mari et la mariée. Ces derniers essaient d'attraper les graines à l'aide du pan de leur robe impériale en l'employant comme un filet. Plus ils attrapent des graines, plus ils auront de fils plus tard »¹⁹³. LIU Xicheng détaille par la suite ces 5 espèces utilisées :

- 1) Jujubes rouges, appelées couramment *zaozi*, homonymique avec les caractères 早子, soit « donner naissance à un fils le plus vite possible » ;
- 2) Arachides, appelées couramment 生子 *shengzi*, signifiant également « procréer un enfant masculin » ;
- 3) Noisettes, communément connues sur le nom de *zengzi* 增子, soit « augmenter le nombre des fils » ;
- 4) Graines de cucurbitacées ou de tournesols, communément connues sur le nom de *duozi* 多子, signifiant « avoir de nombreux de fils » ;
- 5) Longanes, communément connues sur le nom de *longzi* 龙子, littéralement « le fils du dragon », signifiant la richesse et la noblesse des futurs enfants. (*Ibid.*, p. 99)

Ce rituel, existant depuis plus de deux millénaires, est conservé au village de Zhang à l'époque contemporaine. En semant des graines, les femmes du village prononcent en même temps le dicton suivant : « une poignée de noix, une poignée de jujubes, l'aîné court, le cadet suit. »¹⁹⁴. Les graines sont dispersées sur le lit nuptial où est assise la mariée. L'image de la femme assise sur les graines et sur les couettes illustre ainsi l'acte d'accouchement. Si cette pratique manifeste avant tout les vœux de la

¹⁹³ En chinois : *sazhang, shiyu hanwudi. Lifuren chuzhi, di yingru zhangzhong gongzuo, yin hejinjiu, yujie gongren yaosa wuse tongxin huaguo. Di yu furen yi yiju chengzhi. Yundeguoduo, dezi duoduo ye.* 撒帐, 始于汉武帝。李夫人初至, 帝迎入帐中共坐, 饮合卺酒, 预戒宫人遥撒五色同心花果。帝与夫人以衣裾盛之。云得果多, 得子多也 (QINSHI Shanren 琴石山人 1924, p. 47), cité par LIU Xicheng (2015, p. 99).

¹⁹⁴ En chinois : *yiba hetao yiba zao, dade lingzhe xiaode pao* 一把核桃一把枣, 大的领着小的跑。

procréation de la descendance masculine, nous remarquons tout de même un désir de la production de descendants féminins, de par la signification nuancée d'arachides au village de Zhang. Je suis informé par certaines villageoises âgées que les « arachides » *huasheng* signifient le souhait « [d'] alterner les naissances [entre le garçon et la fille] » *nannü huazhe sheng* 男女花着生. Cependant, il faut noter que c'est la seule espèce de graines transmettant les vœux d'avoir une fille comme descendant et que ce désir n'exclut guère la valeur prééminente des vœux de la progéniture masculine, qui est manifestée de façon omniprésente dans cette pratique.

Quant à la séquence de « déchirer les coins de la couette » *sibei jiao*, l'action de « déchirer », puis celle de « sortir » des objets mis à l'intérieur la veille de noces lors du moment de « faire le lit », signifient respectivement l'acte sexuel et l'accouchement. Nous retrouvons principalement des graines, des noix, des baguettes, des pelotes de coton, des gousses de févier. Les significations des graines sont les mêmes que celles présentées précédemment, liées à la fécondité. Les « baguettes » *kuaizi* 筷子 sont homonymiques avec les caractères 快子, qui signifie « la rapidité de la procréation après le mariage », tandis que les « gousses de féviers » *zaojiao* 皂角, se prononcent comme *zaojue* en langue dialecte, ce qui ressemble aux caractères 早崛, signifiant « la rapidité du renflement [du ventre de la femme] ». Les « pelotes de coton » *mianhua* 棉花 signifie la fortune parce que le dernier caractère de « coton » 花 *hua*, se prononce de manière similaire au caractère *fa* 发, « faire fortune ». La couette ici exprime le corps de la mariée, les objets et les graines à l'intérieur de la couette représentent la semence et la fortune. Le fait de déchirer la couette et de sortir les objets par la suite rappelle l'accouchement.

La séquence suivante, « percer le pot de chambre » couvert par un papier rouge, relève exactement du même sens. Le pot renvoie au sexe de la femme, dont le papier rouge qui le recouvre représente l'hymen. Le fait de percer le pot pour en extraire les graines et la petite monnaie exprime de nouveau, l'acte sexuel suivi de l'accouchement de la femme.

Les œufs et les raviolis, apparaissant dans les deux dernières séquences, correspondent à des aliments très communs dans les rites matrimoniaux. L'œuf étant un

embryon de la poule est apparenté à l'idée de la multiplication et de la fécondation. Cette signification est bien connue dans la civilisation chinoise, notamment au travers du mythe de « Jiandi mange l'œuf » *Jiandi tunluan* 简狄吞卵.

« Sie [Qi 契], fondateur de la dynastie Yin [des environs de 16^{ème} siècle à 11^{ème} siècle av. J.-C.] et ancêtre des princes de Song, naquit d'un œuf d'hirondelle. Kien-ti [*Jiandi* 简狄], sa mère, accompagnée de ses sœurs, à l'équinoxe de printemps, le jour où reviennent les hirondelles... se baignait dans la rivière du tertre Yuan ; une hirondelle qui tenait en son bec un œuf, le laissa choir ; il avait cinq couleurs et était très beau ; les femmes joutèrent pour s'en emparer... Kien-ti fut la première à l'avoir, elle l'avalait et se trouva enceinte. » (Marcel GRANET 2010 [1922], p. 123)

Quant aux raviolis, l'ethnologue chinois ZHOU Xing 周星 (2007) a identifié quatre significations de cet aliment en Chine en fonction des contextes de consommation. Premièrement, le « ravioli » *jiaozi*, est homonymique de l'expression « croisement à l'heure de minuit » *jiaozi* 交子, signifiant l'alternance de l'année ancienne à la nouvelle année. Deuxièmement, cet aliment, connu sous le nom de « raviolis de réunion » *tuanyuan jiaozi* 团圆饺子 représente la réunion familiale¹⁹⁵. Troisièmement, le ravioli est le symbole de la fortune et de la richesse en raison de sa ressemblance avec la forme d'une « chaussure en forme de lingot d'or » *Jin yunbao* 金元宝. Quatrièmement, la symbolique du ravioli dans les rites de cycles de vie renvoie à la fécondité (*Ibid.*, p. 92). Je suis informé qu'au village de Zhang, le ravioli *jiaozi* signifie également le « fils précieux » 骄子, de par la prononciation similaire de ces deux expressions.

Les vœux de la fécondité s'expriment encore plus manifestement lorsque les femmes âgées interrogent la nouvelle mariée concernant la cuisson des œufs et des raviolis. Face à cette question, dans la plupart des cas, les nouvelles mariées de Zhang tentent d'éviter de répondre à ces questions, car elles sont conscientes des métaphores

¹⁹⁵ L'une des raisons pour lesquelles le *jiaozi* est approprié au repas du nouvel chinois est que « le *jiaozi* est un aliment permettant aux membres de la famille qui ne se voient peut-être pas souvent dans la vie quotidienne, de cuisiner et consommer ensemble sans être encombrés par les étapes de cuissons compliquées » (CHANG Kwang-chih 1977, p. 16). Concernant la préparation de cet aliment et sa consommation dans le Nord de la Chine, voir notamment le texte de Vera HSU et Francis HSU (1977, p. 298).

sexuelles liées au procédé de cuisson des aliments et que quelle que soit leur réponse – cru ou cuit –, elles se mettent dans une situation embarrassante en tombant dans le piège linguistique. Cependant, si elles ne parviennent pas à affronter les plaisanteries des autres et se trouvent dans l'obligation de répondre, comme dans le cas de Xiaofeng étudié ci-dessus, la réponse attendue est toujours « cru » au lieu de « cuit ». En effet, comme nous l'avons vu, le terme « cru » *sheng* 生 dans la langue chinoise est également utilisé comme un verbe signifiant l'acte d'accoucher. Une telle réponse de la part de la nouvelle mariée devant la présence des autres villageoises de Zhang informe, malgré sa volonté, son engagement du devoir de procréation vis-à-vis de la famille de son mari. On peut s'interroger alors pourquoi la mariée qui se retrouve dans une telle situation ne répond pas « cuit » ? C'est parce que le terme « cuit » *shu* 熟 connote l'acte sexuel. Face à la famille du mari, même si c'est moins le cas de nos jours, la mariée doit montrer qu'elle est vierge et ignorante des pratiques sexuelles avant le mariage, pour préserver notamment sa pureté. De ce fait, elle ne peut dire publiquement des termes en relation avec le coït¹⁹⁶ mais doit au contraire énoncer son désir (même contre son gré) de procréation. Les femmes âgées du village de Zhang, en faisant des plaisanteries sexuelles en lien avec le procédé de la cuisson des aliments,¹⁹⁷ rappellent ainsi le devoir fondamental de la nouvelle mariée, qui est de donner naissance à des enfants pour que le lignage patrilinéaire soit perpétué.

¹⁹⁶ Par ailleurs, l'analogie entre la cuisson des aliments et le rapport sexuel dans la culture chinoise est parfaitement illustrée par le vieux dicton suivant : « par l'eau en ébullition, le riz cru est cuit » *shengmi zhucheng shufan* 生米煮成熟饭. Ce dicton est souvent utilisé dans des contextes où un couple est contraint de se marier en raison de l'acte sexuel prénuptial.

¹⁹⁷ Ce type d'analogie existe dans de nombreuses sociétés du monde. À ce sujet, voir notamment les études de Claude LÉVI-STRAUSS, montrant que « le lien entre les deux [les prohibitions alimentaires et les règles d'exogamie] n'est pas causal, mais métaphorique. Rapport sexuel et rapport alimentaire sont immédiatement pensés en similitude » (1962, p. 140). Dans la continuité de la pensée de LÉVI-STRAUSS, Yvonne VERDIER propose une ethnologie culinaire, dont l'un des thèmes principaux renvoie également au lien entre la cuisine et la sexualité : « Il est remarquable qu'on ait souvent noté que manger ou avoir faim signifie aussi, dans de nombreuses langues, avoir des rapports sexuels. Pour désigner les organes sexuels ou utilise souvent comme euphémismes des termes alimentaires ou des noms d'aliments ; des plaisanteries sexuelles évoquent des procédés de cuisson.(...) Les rituels de plaisanteries ou d'obscénités utilisent souvent des métaphores culinaires pour les rapports sexuels » (1969, p. 52-53). Voir également l'étude de Mary DOUGLAS qui montre que « les tabous alimentaires s'enracinent dans l'ordre selon lequel nous structurons notre expérience globale de la vie » (1979, p. 148).

2.2.2. L'état de « mi-cru/mi-cuit » : une transformation inachevée

Il est difficile d'échapper aux études fondatrices de Claude LÉVI-STRAUSS sur l'alimentation et l'opposition nature/culture pour analyser la mobilisation des aliments et la représentation symbolique de leur cuisson dans les rites matrimoniaux chinois. « La nourriture s'offre en effet à l'homme dans trois états principaux : elle peut être crue, cuite ou pourrie. Par rapport à la cuisine, l'état cru constitue le pôle non marqué, tandis que les deux autres le sont fortement, mais dans des directions opposées : le cuit comme transformation culturelle du cru, et le pourri comme sa transformation naturelle. Sous-jacente au triangle principal, on discerne donc une double opposition entre ; *élaboré/non élaboré* d'une part, ; et : *culture/nature* d'autre part » (Claude LÉVI-STRAUSS 1968, p. 396). De ce postulat et par analogie, nous argumenterons que la transformation de l'état de cuisson des œufs et des raviolis dans les rites matrimoniaux chinois met en scène, d'un côté le passage de la nouvelle mariée d'un état de nature à l'état de culture, et de l'autre côté la prééminence de la valeur de la fécondité dans cette transformation.

Le passage de l'état de nature à l'état de culture pour les femmes chinoises ne se réalise que par l'institution matrimoniale. À ce sujet, l'analogie faite par Claude LÉVI-STRAUSS entre les trois états de nourritures – cru, cuit, pourri – et les trois états de femmes - fille pubère, jeune mère, l'ainée célibataire bien après l'âge nuptial - est intéressant : « L'ainée célibataire relève du 'monde pourri', au lieu que la jeune mère et la fille pubère relèvent du 'monde brûlé'. À l'une, la cuisson et même la crudité ajoutent quelque chose qui manquait : elles la remontent, si l'on peut dire, d'un ou de deux crans. Sur les autres, la cuisson et la crudité exercent une action en sens inverse : réglant ou éteignant leur ardeur, elles en corrigent l'excès » (Claude LÉVI-STRAUSS 1964, p. 343). Plus loin, l'auteur continue son développement :

« Et ne dit-on pas, de ceux dont la conduite eût jadis appelé le charivari, parce qu'elle détourne le mariage à des fins autres que celles voulues par la culture, qu'ils sont 'corrompus' ? Ce faisant, on ne songe guère au sens propre du terme. Peut-être ce sens est-il davantage présent à la conscience de celui qui traite, *in petto*, une vieille fille de 'sexe moisi'. » (*Ibid.*, p. 344)

S'ajoute au triangle culinaire mentionné par Claude LÉVI-STRAUSS, l'état de « mi-cru/mi-cuit » des œufs¹⁹⁸ que nous observons dans les rites matrimoniaux chinois est également crucial pour comprendre la transformation du statut des femmes. Le « degré de cuisson » *huohou* 火候 doit être soigneusement maîtrisé dans la préparation des œufs. Françoise SABBAN dans ses études sur la cuisine chinoise a fourni une explication détaillée du terme culinaire de *huohou*, qui est fondamental pour l'état de transformation des aliments et le niveau d'accomplissement du plat (1983, p. 357) :

« Si l'on se réfère à l'étymologie de ce terme [*huohou*], ses composants signifient : *huo* 'feu' et *hou* 'degré ou état d'une transformation'. Dans la langue courante, il signifie 'durée ou degré de chauffage, de cuisson ou de fusion', et a les sens dérivés de 'niveau d'accomplissement' et 'moment crucial' (qu'il faut saisir au bon moment). On le traduira, selon les contextes, par 'cuisson' ou 'degré de cuisson'. (...) La cuisson, ici, n'est pas considérée comme le passage abstrait du cru au cuit, mais comme l'accomplissement idéal de la matière par le feu. » (*Ibid.*)

L'état « mi-cru/mi-cuit » des œufs représente ainsi le niveau intermédiaire de la transformation de la nouvelle mariée. Autrement dit, le statut de « femme de » (mi-cru/mi-cuit) est une étape transitoire, et la transformation complète d'un état de nature à un état de culture de la femme n'est achevée que lorsque la femme donne naissance à un enfant, en particulier, un enfant masculin. Rappelons-nous ici le statut de « femmes entières » *quanren* 全人 destinée exclusivement à des femmes mariées ayant leurs maris vivants et leurs enfants mâles en bonne santé. L'entrée dans l'institution matrimoniale qui s'accompagne des rites de passages est indispensable pour la transformation du statut naturel de la femme vers l'état de culture¹⁹⁹. Cependant, le mariage en lui seul ne suffit

¹⁹⁸ Je suis informé par les personnes âgées du village qu'autrefois les raviolis étaient aussi dans un état de « mi-cru /mi-cuit » dans les séquences rituelles. La nouvelle mariée les trancha en deux, sans consommer. Puis le bol des raviolis fut mis en dessous du lit nuptial, acte considéré pour faciliter le futur accouchement de la nouvelle mariée. De nos jours, seulement les œufs sont cuisinés de cette manière.

¹⁹⁹ Concernant la transformation entre l'état de « nature » et l'état de « culture » et son lien analogique avec la cuisson, voir également l'étude de Marie-Aude FOUERE portant sur le symbolisme sexuel du langage culinaire dans la société française (2000, p. 104-108). Par ailleurs, l'auteure propose une réflexion intéressante sur le passage entre nature et culture des femmes par les activités culinaires, considérées souvent comme tâches féminines : « À savoir que la femme serait un être de nature, en ceci opposée à l'homme que ce dernier relèverait de la culture. C'est sans doute pourquoi de nombreuses pratiques locales ont recours à la 'cuisson', pour faire entrer la femme dans la culture. (...) En ce qui concerne la cuisine, il apparaît avec évidence qu'elle symbolise le passage entre nature et culture. On pourrait dire qu'elle est un point frontière, un lieu d'exception, ni nature ni culture, ou nature et culture à la fois. Une question

pas, la transformation est aboutie uniquement après l'accouchement, moment critique signifiant socialement et symboliquement l'acquisition complète de son statut familial chez sa belle-famille. Elle se distingue dès lors des femmes qui sont dans un état de « cru », de « mi-cru/mi-cuit » ou de « pourri », et s'intègrent pleinement dans le système patrilinéaire et se conforment parfaitement aux normes sociales. En ce sens, les rites matrimoniaux qui accompagnent le changement du statut de femme ne prennent fin qu'une fois les rites de naissance de son premier enfant accomplis, soit un mois après la naissance, connue sous le nom de « mois plein » *manyue* 满月. Nous y reviendrons dans la suite de l'analyse sur les échanges symboliques pendant et après les noces, permettant d'identifier les rôles distinctifs du marié et de la mariée dans la procréation d'un côté, et de révéler à nouveau le rapport hiérarchique entre les deux familles alliées.

Par ailleurs, le statut de femme « pourrie » ou de vieille fille de « sexe moisi » évoquée par Claude LÉVI-STRAUSS (1964, p. 344) me semble particulièrement heuristique pour comprendre la condition sociale des femmes chinoises ayant dépassé l'âge nubile qui demeurent célibataires. Depuis 2006, une nouvelle expression se popularise pour désigner ces femmes âgées célibataires : « femmes restantes » *shengnü* 剩女²⁰⁰. Le terme *sheng* 剩 signifie le « reste », le « surplus », mais aussi les « reliefs » *sheng fan* 剩饭 dans le langage culinaire. Ce terme renvoie ainsi au sens de « périmé » ou de « pourri ». Les femmes ayant atteint l'âge nubile mais qui ne parviennent pas à se marier (par choix ou par dépit) passent peu à peu à la condition de « restes » ou de « reliefs ». Une double injonction pèse sur les femmes pour éviter qu'elles soient restantes : il faut qu'elles se marient tout en respectant la temporalité de l'entrée dans l'institution matrimoniale. Il ne

demeure : comment expliquer le fait que la femme, l'être naturel par excellence, soit celle qui s'occupe de la cuisine, autrement dit qu'elle soit l'agent culturel, l'agent de passage entre nature et culture ? C'est justement parce qu'elle est nature que la femme est agent culturel. Elle est vouée aux travaux de la cuisine dans le but de travailler à vaincre par elle-même sa nature et à devenir culture» (*Ibid.*, p. 108).

²⁰⁰ Selon le « rapport sur la condition de vie linguistique en Chine (2006) » *Zhongguo yuyan shenghuo zhuangkuang baogao* 中国语言生活状况报告 publié par le Ministre de l'Éducation, l'expression de « femmes restantes » *shengnü* 剩女 est pour la première fois incluse dans le « répertoire des nouveaux termes dans la langue chinoise de l'année 2006 » 2006 *nian hanyu xin ciyu xuanmu* 2006 年汉语新词语选目. Source : http://old.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_1585/200708/25419.html Depuis, de nombreuses études sociologiques traitent de ce phénomène émergent, *shengnü*, dans la société chinoise contemporaine, en analysant le contexte socio-économique dans lequel s'inscrit l'apparition de ce terme et la trajectoire individuelle de ces femmes considérées comme *shengnü* (voir par exemple, Leta Hong FINCHER 2016).

faut pas se marier trop jeune, ni trop tardivement. Le mariage doit se faire à partir de la vingtaine d'années (parfois cela peut se faire un peu plus tôt) jusqu'à l'âge environ de 28 ans. Plus elles tardent, plus il est difficile de trouver un conjoint potentiel pour le mariage, et le stigmate de la fille « restante » pèse progressivement. Dès lors, si les femmes ne peuvent emprunter la seule voie de transformation de leur état de nature (cru) à l'état de culture (cuit), elles se retrouveront finalement dans un état de « reliefs » et de « pourri » (voir la figure 26).

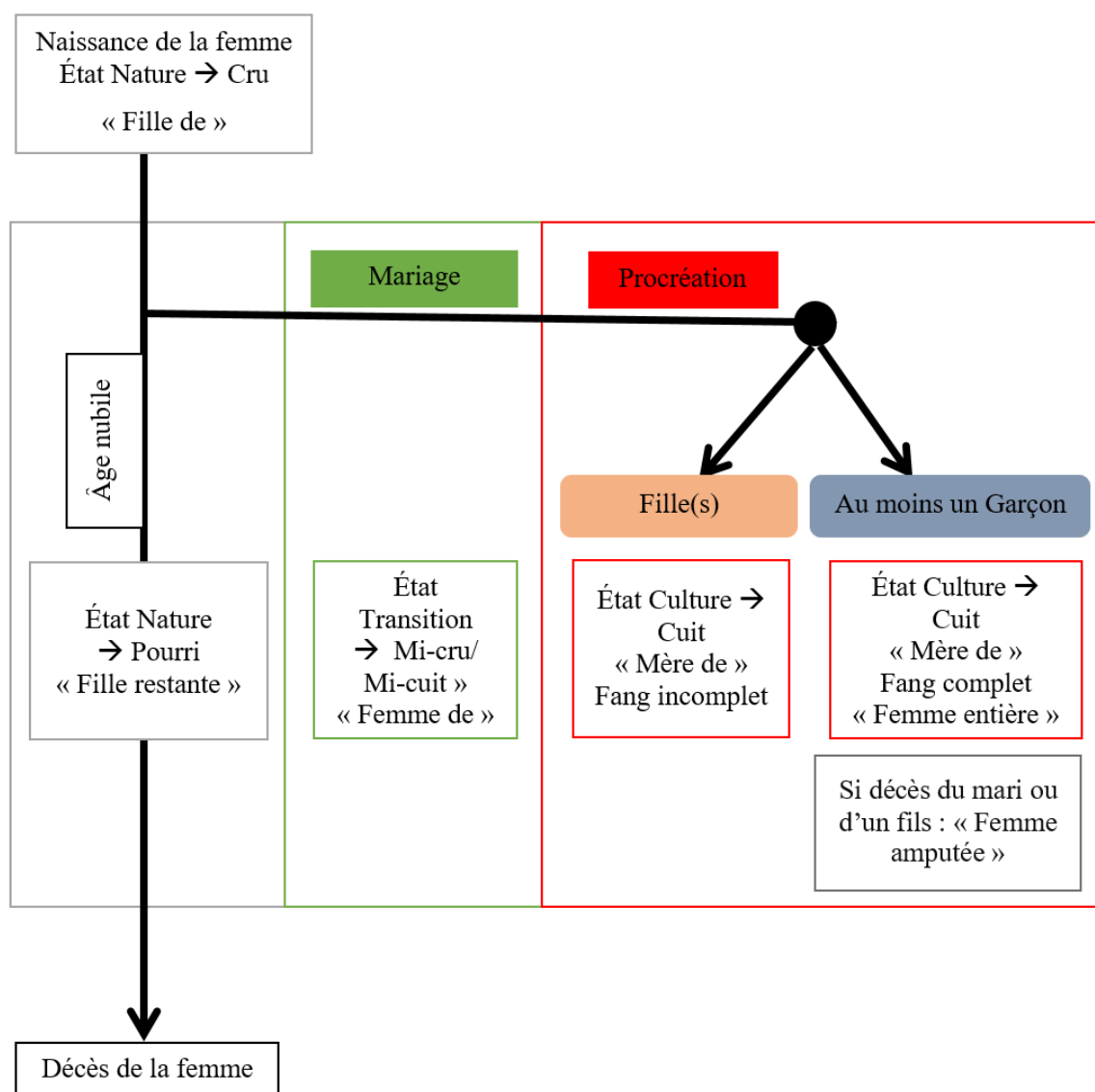


Figure 26 - Le parcours de la vie d'une femme et sa transformation *Nature/Culture*

2.3. Les rôles distinctifs des deux sexes dans la procréation

Dans les faits décrits, nous constatons la présence récurrente des mêmes variétés de graines dans les différentes séquences rituelles. Cependant, en fonction des contextes rituels dans lesquels elles sont mobilisées, les symboles associés aux graines varient sensiblement, entre le rôle de semence lors de la fécondation, et le rôle de fœtus. À ces deux significations s'ajoute une troisième : celle de progéniture. Dans l'une des séquences analysées précédemment, le pot de chambre est également appelé « le pot de la descendance » *zisun tong* 子孙桶, les graines qu'il contient symbolisent également les descendants des générations suivantes. Cette variation du sens attaché aux graines – sperme, fœtus, progéniture – représente de manière emblématique le rôle d'un individu masculin dans le système patrilinéaire, qui correspond à l'un des chaînons composant le continuum la lignée patrilinéaire auquel le descendant est lié à ses ancêtres. Le sperme d'un être masculin représente à la fois la marque du lignage qu'il porte en lui, et l'essence même de la procréation (donc de son enfant), et indirectement, il constitue la perpétuation de son lignage.

Par ailleurs, l'utilisation des mêmes graines symbolisant à la fois l'homme, ses ancêtres et ses descendants, traduit l'idée de la « ressemblance » *xiao* 肖 d'une génération à l'autre, exigée pour l'accomplissement du devoir de la « piété filiale » *xiao* 孝. Françoise LAUWAERT remarque pertinemment l'homonymie, et parfois la synonymie, entre le terme « ressemblance » *xiao* 肖 et le terme représentant la vertu cardinale du confucianisme « piété filiale » *xiao* 孝 :

« L'essence procédant du sang, c'est par le truchement de cette substance *yin* (porteuse, comme nous l'avons vu, d'un germe de *yang* pur) que se transmet la ressemblance. Celle-ci dépend de la parfaite circulation des fluides vitaux dans le corps des parents – tout particulièrement du père -, qui les transmettront à leurs enfants. Ce point est d'une importance considérable pour l'élaboration de la théorie chinoise de l'identité : le père est un modèle, aussi la piété filiale, vertu cardinale du confucianisme, se mesure-t-elle tout d'abord en termes de ressemblance physique : « ressemblant » se dit *xiao* 肖, homonyme et parfois synonyme de *xiao* 孝 : « piété filiale ». Le fils pieux/ressemblant est l'image, la réplique

(*xiang* 象 : un autre sens de *xiao*) de son père. » (Françoise LAUWAERT 1994a, p. 36)

Du point de vue androcentré, les femmes sont considérées comme l'outil qui permet la perpétuation du continuum patrilinéaire déjà existant. Le rôle de la femme est celui de la « terre fertile » dans laquelle la graine peut naître, grandir, et produire éternellement. Brigitte BAPTANDIER apporte une vision éclairante des rôles distinctifs des deux sexes dans le processus de procréation selon l'orthodoxie confucéenne :

« Selon les canons confucéens de l'Antiquité chinoise, une femme ne devient mère que par la vertu de la parole d'un homme qui, reconnaissant son enfant comme un fils, le nomme. Ici, ce n'est pas la mère qui est 'certaine' mais bien, explicitement, le nom du père quelle que soit la mère, génitrice ou mère adoptive. Malgré l'évidence de sens, la mère est ici déjà suspecte, troublante. Selon ces mêmes canons orthodoxes, on considère que les femmes n'ont 'rien à transmettre', ni nom, ni os, ni lien ancestral, car elles ne peuvent pas reproduire l'identique : l'essence de leur propre lignage, celui de leur père. (...) Le rôle d'une mère ainsi définie est de se conformer à son devoir de piété filiale en offrant au lignage d'un époux un fils à son image. Il permettra à cet homme de remplir son propre devoir d'instituer son père en ancêtre. En somme, les femmes 'transforment' ce que les hommes 'créent'. Ce sont les deux éléments du verbe 'façonner', *zaohua* [造化], littéralement 'fabriquer et transformer', dont l'un est masculin et l'autre féminin. Comme le remarque Stein, c'est cela, la création : 'Tsao (*zao*), 'fabriquer' et houa (*hua*), 'transformer' sont équivalents de tseu-jan (*ziran* [自然]), 'création spontanée' ou Tao (*Dao*). On y voit l'activité de *yin* et *yang*, ciel et terre. Dans le domaine sexuel, tsao (*zao*) est propre à l'homme et houa (*hua*) à la femme' (Rolf Alfred STEIN 1987, p. 76, note 168, cité par l'auteure). » (2012, p. 288 - 289)

Ainsi, en suivant les canons confucéens, la division du travail procréatif entre les deux sexes peut être résumée comme suit : les femmes « transforment » ce que les hommes « créent ». Si les femmes sont indispensables pour la procréation, leur rôle est pourtant perçu comme secondaire dans le système patrilinéaire vis-à-vis de celui des hommes, car ce sont ces derniers qui reproduisent les chaînons suivants du lignage en transmettant l'essence de celui-ci, tandis que les femmes, quant à elles, jouent avant tout le rôle de « transformatrice » qui permet de faire prendre forme à l'essence du lignage par l'accouchement d'un nouveau-né.

Cette vision androcentrée relève de l'orthodoxie confucéenne visant à minimiser la contribution féminine au regard de la reproduction dans un système patrilinéaire. Cependant, si l'on maintenait une distance avec ce discours basé sur la perception de l'Égo masculin et prenait en considération le point de vue de l'Égo féminin, nous verrions que le rôle joué par une mère dans le système de parenté en Chine est bien plus que celui de « transformatrice ». En effet, lorsque le nouveau-né est de sexe féminin, la mère, tout comme le père, participe à la création : « la parenté se transmet par le sang (transmis par les hommes et les femmes mais de manière différente). (...) Un fils reçoit du sang seulement de son père, tandis qu'une fille reçoit du sang de son père comme de sa mère » (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2010, p. 435). En ce sens, la remarque de Catherine CAPDEVILLE-ZENG apporte une contribution intéressante dans les champs de l'anthropologie de la Chine, prêtant davantage attention à la transmission patrilinéaire alors que l'existence des lignées utérines est souvent négligée :

« [...] une femme transmet son sang à sa fille. N'est-ce pas là un fait majeur, qui montre qu'il existe bien des lignées utérines, à côté des lignées masculines ? Mais les anthropologues, avant tout concernés par le côté patrilinéaire du système de parenté, ne se sont pas encore intéressés en profondeur à la place des femmes dans la société chinoise. Il me semble que là est le champ de recherche qui devrait ouvrir le plus de perspectives à l'anthropologie de la Chine ». (*Ibid.*, p. 446)

Même si la présente thèse ne fournit pas d'analyses sur les lignées utérines, il est toutefois important de souligner que la vision de *homme-créditeur-femme-transformatrice* est partielle au regard de mes observations au village de Zhang. Nous le constaterons plus clairement par la suite lorsque nous examinerons de plus près les rôles distinctifs des deux sexes et de leurs familles respectives dans l'ensemble de préparatifs autour des couettes, objet symbolique de la procréation indispensable dans les rites matrimoniaux.

2.3.1. L'indispensable contribution des femmes dans la procréation

Comme nous l'avons vu précédemment, les couettes en tant qu'objet symbolique sont une partie indispensable de la *jiazhuang*, contrairement au mobilier en tant qu'objet

économique qui est dispensable. De plus, selon les coutumes locales de Zhang, les couettes préparées par la famille de la fiancée sont issues de coton offert par la famille du fiancé lors du moment du transfert des prestations matrimoniales. Il semble important de retracer le déroulement de la préparation et de l'échange des couettes tout au long des rites matrimoniaux :

- 1) La famille du fiancé livre le coton chez la famille de la fiancée quelques jours avant les noces ;
- 2) La famille de la fiancée se charge de la couture des « couettes de couverture » *gaibei* 盖被 avec l'aide des « femmes entières » *quanren* 全人 du village. Le nombre de couettes varie entre six et douze, en fonction de la quantité de coton offerte par la famille du fiancé. En parallèle, la famille du fiancé prépare également quelques couettes ouatées pour en faire des « matelas » *pubei* 铺被 ;
- 3) La veille des noces, la famille du fiancé effectue la séquence de « faire le lit nuptial » *puchuang* 铺床 en mettant en place les couettes de « matelas » *pubei*.
- 4) Lors du jour des noces, la future mariée emporte avec elle les « couettes de couverture » chez sa belle-famille. Ces couettes sont empilées et posées sur les couettes de « matelas ».
- 5) Une fois arrivée à la chambre nuptiale, la future mariée s'assoit sur les couettes de couverture qui sont posées sur les couettes de matelas, et se trouve au centre d'une série de séquences rituelles, dont deux sont en lien avec les couettes : « semer des graines et des fruits secs sur le lit et la nouvelle mariée » *sazhang* et « déchirer les coins de la couette » *sibejiao*.

Les couettes nuptiales sont composées de deux parties distinctes : les couettes de matelas et les couettes de couverture. Les couettes de matelas sont préparées par la famille du fiancé, et sont présentes avant l'arrivée de la nouvelle mariée ; quant aux couettes de couverture, si elles sont emportées par la nouvelle mariée, il s'agit d'une « création » basée sur la contribution des deux familles alliées : la famille du fiancé apporte le coton tandis que la famille de la fiancée apporte la couture qui ne pourra être effectuée que par des « femmes entières » *quanren*. Les couettes de matelas signifient les générations

anciennes du lignage, tandis que les couettes de couverture emportées par la nouvelle mariée, de par la grande quantité de couettes et de leur épaisseur, signifie la « progéniture [ou générations suivantes] » *houbei* 后辈, qui est homophonique de « couettes épaisses » *houbei* 厚被. Pendant la séquence de « semer des graines et des fruits secs sur le lit et la nouvelle mariée » *sazhang*, la future mariée, « fécondée » par les graines, non seulement accouche de ses propres enfants, mais également s'assoit sur les « couettes épaisses », signifiant l'activation de la descendance. Ainsi, la procréation et la perpétuation du lignage patrilinéaire résulte de la contribution conjointe entre l'apport de l'homme (le coton) et l'apport de la femme (la couture). Le fait que les femmes participent à la « création » lors de la reproduction peut être également expliqué par la place importante de la manifestation publique de la capacité fertile de la nouvelle mariée dans les représentations symboliques des rites matrimoniaux.

2.3.2. La responsabilité de la famille de la mariée : fertilité et chasteté

Étant donné que l'existence de l'homme se manifeste par sa propre existence en tant que création de ses ancêtres, et également créateur de ses descendants, l'homme remet rarement en question sa capacité de reproduction. La responsabilité de la procréation repose ainsi sur la mariée, et ne sera accomplie que lorsqu'elle aura mis au monde un garçon. Par ailleurs, le terme « fertilité » *duochan* 多产 est utilisé pour désigner à la fois l'aptitude de la terre à produire des récoltes et l'aptitude de la femme à procréer.

Dans les rites matrimoniaux, la famille natale de la nouvelle mariée doit démontrer symboliquement la capacité fertile de leur fille. Outre la couture des couettes évoquée ci-dessus, le pot de chambre, les œufs et les raviolis crus sont également préparés par la famille de la nouvelle mariée, puis sont transférés à la famille du mari avec la femme et la *jiazhuang*. La famille de la mariée doit assurer simultanément la chasteté de la future épouse et la capacité de fertilité de cette dernière. Le rôle de la femme dans les séquences rituelles est réduit à sa fonction fertile qui servira la perpétuation du lignage de son mari.

La mariée entre dans la chambre nuptiale, tandis que les œufs et les raviolis sont emportés dans la cuisine. Lorsque la mariée fait ses preuves vis-à-vis des différentes séquences rituelles décrites ci-dessus dans la chambre nuptiale, quatre œufs sont modifiés de l'état cru à l'état de « mi-cru/mi-cuit ». L'ethnologue ZHOU Xing 周星 décrit un cas similaire concernant la consommation des raviolis par le nouveau couple lors des noces à Pékin, et formule l'hypothèse que la responsabilité de la fécondité de la nouvelle mariée est assurée par la famille natale de cette dernière :

« Les 'raviolis de la postérité' *zisun jiaozi* 子孙饺子 sont fabriqués en avance par la famille de la nouvelle mariée, puis transférés à la famille du marié. Celle-ci doit préparer les 'nouilles de la longévité' *changshou mian* 长寿面. Les 'raviolis de la postérité' et les 'nouilles de la longévité', à moitié cuits, sont servis au nouveau couple par une femme du village. La mariée et le marié mordent chacun d'un coup de mâchoires, la femme du village prononce des phrases de bénédiction : 'vivre conjugalement jusqu'à un bel âge' *baitou xielao* 白头偕老, 'avoir plein des descendants masculins' *zisun mantang* 儿孙满堂, 'jouir de bonheur et de longévité' *foushou shuangquan* 福寿双全, etc. Ensuite, un petit garçon, s'installe dehors, debout près de la fenêtre, pose une question à voix haute : 'est-il cru' *sheng bu sheng* 生不生 ? Le nouveau couple se doit de répondre : 'cru'. Les 'raviolis de la postérité' sont offerts par la famille de fille, ce qui me conduit à penser que la famille de la nouvelle mariée se doit d'assurer la responsabilité de la fécondité de leur fille mariée. » (2007, p. 93)

L'hypothèse de ZHOU Xing me paraît convaincante dans le cas du village de Zhang, au regard des échanges symboliques des objets (couettes) et des aliments (œufs et raviolis) entre les deux familles ainsi que dans les processus de transformations de ces objets²⁰¹. Ces séquences rituelles et leurs significations confirment la valeur fondamentale de la fécondité dans l'établissement d'une union matrimoniale et le rôle prééminent de la femme dans la reproduction, qui est loin d'être une simple « passeuse » qui transforme l'essence de l'homme.

²⁰¹À ce sujet, plusieurs études anthropologiques sur la société taiwanaise confirment également ce constat sur la responsabilité de la famille de la nouvelle mariée dans la fertilité du nouveau couple (Emily MARTIN-AHERN 1974, p. 279-307; Stuart THOMPSON 1988, p. 101-102).

Par ailleurs, si les femmes sont « instrumentalisées » dans les séquences rituelles mentionnées ci-dessus, il faut préciser que l'homme n'est pourtant pas plus libre que sa compagne féminine dans ce système de reproduction, car il est lui aussi un instrument incarné dans ce continuum que, comme dit Hugh D.R. BAKER, « son existence en tant qu'individu est nécessaire mais insignifiante à côté de son existence de représentant de l'ensemble [de son lignage] » (1979, p. 29).

2.4. Le rapport hiérarchique entre les deux familles alliées : les échanges symboliques après le mariage

Si nous considérons le mariage comme un passage d'un statut à l'autre pour le nouveau couple, les rites matrimoniaux ne se terminent que lors de la naissance du premier enfant, signifiant l'obtention ultime du statut familial et social du nouveau couple. La mariée se positionne dès lors comme « mère de » dans la famille de son mari, et achève complètement son passage au statut de « femme complète » *quanren*. De même pour le nouveau mari, en devenant « père de », il est considéré par les autres villageois comme un « adulte », soit « devenu une *personne* » *chengren* 成人.

Le terme *chengren* 成人 en langue chinoise est composé de deux caractères : *cheng* 成 et *ren* 人. *Cheng* signifie en même temps « le processus et/ou le résultat d'achèvement/d'accomplissement/de finalisation », *ren* renvoie à la notion de *personne* : le statut de *personne* d'un être humain n'est jamais entièrement acquis dans un moment donné (comme par exemple le mariage), mais est constamment remis en question dans la trajectoire de la vie. Pour être une *personne*, il faut « devenir », puis maintenir ce statut de « devenu personne » par l'accomplissement de nombreux rites de passage dans le parcours de la vie. Si l'homme devient pour la première fois de sa vie « adulte » au moment du mariage, il devra pourtant se comporter correctement au regard des normes sociales et en accomplissant ses devoirs ultérieurs, afin que son statut de *chengren* se maintienne. La naissance d'un fils constitue la deuxième étape qui valide et maintient son statut de *personne*, ou dans le cas contraire, qui peut le remettre en question. Par exemple, lors du nouvel an chinois, les aînés distribuent souvent de « [l'] argent porte-bonheur »

yasuiqian 压岁钱 aux enfants. Si un couple récemment marié n'ayant pas encore d'enfant, les deux conjoints reçoivent également des aînés ce cadeau monétaire, car selon les villageois, « ceux n'ayant pas d'enfant sont eux-mêmes encore des enfants ». L'homme devient « adulte » au moment des noces, mais redevient « enfant » lors des fêtes du nouvel an chinois par l'absence de descendants. Nous étudierons plus loin les échanges matrimoniaux entre les deux familles après le jour des noces, jusqu'à la réalisation des rites de naissance, et nous montrerons en quoi cela confirme la responsabilité de la famille de la mariée de la fertilité du couple et produit un rapport hiérarchique entre les alliés.

2.4.1. « Retour à la porte [de la famille natale] » *huimen* et « invitation du nouveau mari » *qingxinke*

Le troisième jour après les noces, le nouveau couple rend visite à la famille natale de la femme, communément appelé le « retour à la porte [de la famille natale] » *huimen* 回门 pour la femme et « l'invitation du nouveau mari » *qing xinke* 请新客 pour l'homme. Le terme *ke* 客 est ordinairement traduit comme « invité », mais dans la langue courante de la région, il désigne également le nouveau mari, considéré désormais comme un invité au lieu d'un étranger inconnu. Quant à la fille, son statut est bien plus ambigu. Pour ses parents, la fille mariée n'est ni une inconnue ni une invitée à part entière, contrairement à son mari. Comme l'illustre le terme de « retour » *hui* 回, ce terme est couramment utilisé pour désigner les visites effectuées par la mariée à ses parents, que ce soit pour la première visite officielle après les noces - « retour à la porte [de la famille natale] » *huimen* 回门 ou les visites ultérieures dans la vie maritale – « retour à la famille natale » *hui niangjia* 回娘家. Néanmoins, après le mariage la place de la femme mariée dans sa famille natale n'est plus la même²⁰², contrairement à ses frères, qu'ils soient mariés ou non. Lorsqu'ils

²⁰² En étudiant les degrés de deuil, Catherine CAPDEVILLE-ZENG démontre que la femme, une fois mariée, demeure un membre de sa famille natale, mais dans un niveau d'appartenance plus faible, voyant ses obligations envers sa famille d'origine diminuer (2010, p. 440 - 441). Suivant le système des classes de deuil qui sont hiérarchisées en 5 degrés allant de 1 (le plus haut) à 5 (le plus bas), la femme avant le mariage devait assurer ses obligations de deuil de degré 1 envers son défunt père, tandis qu'une fois mariée, ses obligations envers sa famille natale diminuent, et le degré de deuil envers son défunt père s'affaiblit, passant

rendent visite à leurs parents, ces derniers sont considérés comme effectuant un « retour à la famille » *huijia* 回家, tandis que le retour de la fille mariée est considéré comme « retour à la famille natale » *hui niangjia* 回娘家. La distinction entre la « famille natale » *niangjia* 娘家 et la « famille » *jia* 家²⁰³ est essentielle pour comprendre l'appartenance primordiale de la femme mariée après le mariage, et la continuité du lien parental avec ses parents (mais d'une manière différente qu'avant le mariage).

La traduction littérale de *hui niangjia* est le « retour chez sa mère », dont l'accent est mis sur le lien mère-fille au lieu du lien père-fille. L'étude de Margery WOLF (1972) sur la « famille utérine » explique éventuellement ce phénomène. Basée sur son enquête de terrain à Taiwan, l'auteure révèle la complexité de la sphère domestique en se dégageant de la vision androcentrique de beaucoup d'études anthropologiques sur la famille chinoise. Elle démontre que les femmes ne sont pas passives dans l'organisation de la vie familiale, mais mobilisent activement des ressources et tentent de promouvoir leurs propres intérêts et de construire une famille autre que la famille patrilinéaire, que l'auteure l'appelle « famille utérine » (*Ibid.*, p. 32-41). Celle-ci ne consiste pas en une expression institutionnelle, mais concerne un groupe temporaire maintenu par la détermination et la volonté de la femme. La fille, lorsqu'elle est célibataire, fait partie de la famille utérine de sa mère et garde une relation d'intimité avec cette dernière. En ce sens, l'expression de « la famille utérine de la mère » semble plus appropriée pour traduire le terme *niangjia* que « la famille natale », ce qui met en lumière à la fois la dimension temporaire du lien entre la fille mariée et sa famille natale²⁰⁴.

Les « quatre types de dons » *siseli* 四色礼 sont indispensables puisqu'il s'agit de la première visite officielle que réalise le nouveau mari à ses beaux-parents. S'il n'y a pas

du degré 1 au degré 2. Pour plus de détails sur les degrés de deuil, voir FENG Hanyi (1937). Il n'est pas l'objet ici d'étudier les rites funéraires, mais une étude ultérieure mettant en perspective les rites matrimoniaux avec les rites funéraires nous permettrait certainement de mieux comprendre le changement de la place de la femme dans sa famille d'origine et dans sa famille d'accueil après le mariage.

²⁰³ Pour les femmes mariées, il existe une distinction franche entre la « famille natale » *niangjia* et la « belle-famille » *pojia* 婆家. Dans la vie quotidienne, si l'on ne précise pas la nature de la « famille » d'une femme mariée - c'est-à-dire le fait d'utiliser uniquement le caractère « famille » *jia* sans aucun qualificatif (natale ou belle) -, cela désigne généralement sa « belle-famille ».

²⁰⁴ Concernant le lien entre la femme mariée et sa famille natale ainsi que l'évolution de ce lieu tout au long de son parcours de vie, voir également l'étude de Ellen JUDD (1989, p. 525-544)

de règles uniformisées sur la composition des dons tant dans les contenus que dans la quantité, la viande de porc constitue pourtant un élément indispensable et important dans les échanges symboliques entre les alliés, nous y reviendrons.

À l'arrivée, le nouveau mari est chaleureusement accueilli, puis fait connaissance avec le groupe de parenté de son épouse lors du repas. Connue sous l'expression « les vieux gendres accompagnant le nouveau [gendre] » *laoke pei xinke* 老客陪新客, les anciens gendres de la famille, soit les conjoints des tantes paternelles de la fille, sont présents et s'assoient à la même table que le nouveau gendre. Néanmoins, notons que c'est le nouveau gendre qui occupe la place la plus honorable de la table, tandis que les autres, même s'ils sont les aînés, s'assoient à des places ordinaires. Il s'agit de la première fois et aussi de la seule fois dans la vie d'un homme qu'une place d'honneur lui est distribuée chez ses beaux-parents.

La théorie de Victor TURNER sur l'opposition entre structure et *communitas* explique cette inversion temporaire du rapport hiérarchique entre les deux familles : « les hommes ne sont libérés de la structure pour entrer dans la communauté que pour retourner dans la structure revitalisée par leur expérience de la *communitas* » (1990, p. 126). En effet, la famille du mari doit manifester son attitude humble et exprimer constamment son respect vis-à-vis des parents de l'épouse après les noces, car la famille du mari a une dette de gratitude envers la famille de l'épouse dont elle ne pourra jamais s'acquitter pleinement. En recevant la femme et sa fertilité lors des noces, le groupe du marié est redevable à vie de l'autre partie. Cette dette vitale qui s'instaure dans les échanges matrimoniaux place ainsi la famille du mari dans un statut d'infériorité perpétuelle vis-à-vis de la famille de l'épouse. Ce rapport de dette hiérarchique entre les deux familles alliées est analogue au rapport hiérarchique entre les parents et les enfants. Selon les Chinois, l'enfant ne peut jamais s'acquitter entièrement de la dette envers ses parents puisque ceux-ci lui ont donné la vie. C'est également l'aspect vital qui détermine la nature du lien familial et social, comme le démontre Françoise LAUWAERT : « à sa naissance, un homme reçoit de ses parents et de ses ancêtres des dons : la vie, un nom, une place dans un lignage, une éducation, des soins. Les trois premiers de ces dons l'engagent pour sa

vie entière dans un ‘service de la dette’ auquel seule la procréation d’un fils au nom des siens peut mettre fin » (1994b, p. 54).

2.4.2. Les échanges symboliques : œufs et porcs

Selon les coutumes locales, pour les trois années consécutives suivant des noces, le nouveau couple doit rendre visite aux parents de la mariée pour offrir le « don de l’an » *nianli* 年礼 quelques jours avant le nouvel an chinois. Le *nianli* comprend quatre parties du porc : le cœur, les pattes du porc frais, les intestins et un filet. Les parents de la femme mariée doivent restituer une des parties du porc offerte, à savoir les pattes. Cela symbolise le souhait ainsi que l’exigence des parents de la femme d’entretenir une bonne relation d’affinité : le couple doit « rendre visite avec la sincérité [le cœur], et ainsi pouvoir partir avec les jambes [les pattes] » *you xin lai, you tui qu* 有心来, 有腿去. Je suis informé par les villageois de Zhang que si le « don de l’an » n’est offert que pour une durée de trois ans après les noces, c’est parce que généralement les couples parviennent à avoir un premier enfant en moins de trois ans.

D’après les villageois de Zhang, l’échéance de l’offre du « don de l’an » *nianli* varie d’un district à l’autre. Par exemple, dans l’un des districts voisins, le gendre doit offrir le *nianli* à ses beaux-parents jusqu’à la mort de ces derniers. Néanmoins, quel que soit la variation des coutumes sur la durée des prestations, la composition du don est toujours la même : la viande de porc. L’importance du porc dans les rites matrimoniaux est soulignée par plusieurs études anthropologiques portant sur des localités différentes en Chine et en Asie²⁰⁵, parmi lesquelles la démonstration de Stuart THOMPSON sur l’analogie entre le porc et les femmes est particulièrement riche et éclairante :

« Du point de vue androcentrique unilatéral, les porcs et les femmes peuvent être considérés comme ayant certaines caractéristiques communes. Les deux sont sujets à transfert entre les familles, contrairement aux hommes, qui restent dans les limites de la même famille.

²⁰⁵ Voir par exemple l’étude de Bernard FORMOSO (1997, p. 63-64) sur les Teochiu en Thaïlande ; les études respectives de Emily MARTIN-AHERN (1973, p. 209-210), de Stuart THOMPSON (1988, p. 92 et 100) sur la société taiwanaise.

(...) Les deux sont également des transformateurs. Le porc convertit les déchets alimentaires en viande et fumier de valeur ; une femme transforme les aliments crus en repas et le sperme en enfants. Les porcs (...) peuvent être vendus au marché ou échangé avec d'autres, (...) les femmes sont également élevées pour être données aux autres. (...) Les porcs, en outre, sont caractérisés comme des créatures dépravées, gloutonnes, sales et licencieuses, représentatives d'une sexualité effrénée et d'une fertilité incontrôlée, tout en contraste marqués avec la fertilité pure, morale et agnatique. La sexualité de la fécondité des femmes sont également perçues avec ambivalence, de manière puissante et antithétique à la fertilité agnatique, mais néanmoins essentielles pour fournir des fils. La capacité de reproduction des femmes est entourée de notions de pollution, de sorte que la 'source du pouvoir d'une femme [sa capacité à reproduire les descendants] est obscurcie, sinon rendue invisible par une couche de sentiment négatif ' (Emily MARTIN-AHERN 1975, p. 100, cité par l'auteur). » (Stuart THOMPSON 1988, p. 100)

Sans entrer dans les détails, la littérature anthropologique existante sur les échanges de viandes de porc dans les rites matrimoniaux est largement documentée et explique parfaitement la situation observée au village de Zhang, comme l'énonce Bernard FORMOSO : « le don de viande de porc signifie que le côté du garçon offre ce qu'il a de meilleur en retour de l'octroi d'une femme, alors que la restitution de l'os symbolise le fait que la future mariée va donner son corps et, au-delà, une descendance au lignage de son mari »²⁰⁶ (1997, p. 63). Il nous suffit de noter que le don du porc offert aux parents de la femme mariée à maintes reprises (avant, pendant et après le mariage) traduit réellement et symboliquement l'effort que fait la famille du gendre pour exprimer sa gratitude et pour essayer de s'acquitter d'une dette pourtant impossible à rendre pleinement²⁰⁷.

Dans les échanges symboliques entre les deux familles, le rôle des œufs qu'offre la famille de la fille à la famille du garçon dans différentes occasions événementielles est

²⁰⁶ Concernant la distinction entre la chair et l'os, ainsi que son analogie avec l'opposition de yin/yang, femme/homme, voir notamment l'étude de James L. WATSON (1982, p. 155-186) et celle de Emily AHERN (1973, p. 209-210).

²⁰⁷ C'est pour cela que lors des funérailles des beaux-parents, le gendre doit à nouveau offrir de la viande de porc, placée sur la table d'offrande devant le cercueil du défunt. Dans des communautés taiwanaises, il s'agit d'offrir la tête et la queue d'un cochon, signifiant qu'« une personne [le défunt] a eu 'un bon début et une bonne fin' » (James L. WATSON 1982, p. 178). Au village de Zhang, il s'agit notamment de la partie sans os du porc, d'où s'explique l'absence de la restitution du don après la cérémonie.

en quelques sortes l'équivalence de la viande de porc offert par le mari aux parents de la mariée. Outre le transfert des œufs lors du jour des noces exposé précédemment, les parents de la fille sont amenés à offrir des œufs à plusieurs reprises à la famille du garçon après les noces, et notamment lors de deux dates précises : troisième jour après l'accouchement, douzième jour après l'accouchement.

Selon les coutumes de Zhang, trois jours après l'accouchement, un homme de la famille du mari est envoyé à la famille de la mariée pour « annoncer cette bonne nouvelle » *baoxi* 报喜, portant avec lui les objets suivants : de la viande de porc, un panier vide, une bouteille d'alcool blanc et une « lettre de joie » *xitie* 喜帖. La bouteille d'alcool est décorée différemment en fonction du sexe du nouveau-né pour que les parents de la mariée le reconnaissent directement dès l'arrivée du courrier : si c'est un garçon, le bouchon de la bouteille est enveloppé par un papier rouge simple ; si c'est une fille, le bouchon de la bouteille est enveloppé par un papier rouge tailladé dans le sens de la longueur en de fines bandelettes. Pour le retour, les parents de la femme mariée vont remplir le panier avec des œufs, puis transvaser l'alcool dans une citerne, et remplir la bouteille d'eau qui signifie « l'eau coule éternellement » *changliushui* 长流水 entre les deux familles, que le lien d'affinité soit perpétué.

Le douzième jour après l'accouchement, les parents de la femme mariée vont, de nouveau, offrir des œufs à l'autre partie. Cette pratique, qui porte le nom de l'« offre des œufs » *song jidan* 送鸡蛋, est cruciale et déterminante pour le premier mois post-natal de la qualité de vie de la femme primipare, dépendant principalement de la quantité des œufs envoyée par sa famille natale. La naissance est un rite de passage à la fois pour la mère et pour l'enfant. Après l'accouchement, la femme entre dans une phase d'un mois d'isolement, connue sous le nom de *zuoyuezi* 坐月子. Elle ne peut sortir de cet état de suspension qu'après la fête des relevailles, le rite du « mois plein » *manyue* 满月. C'est à ce moment que le « père reconnaît traditionnellement son enfant, fils ou fille, en lui donnant le nom du lignage de ses ancêtres, *xing*, et en lui attribuant un nom personnel, *ming* » (Brigitte BAPTANDIER 2012, p. 282). L'enfant est officiellement reconnu par son lignage patrilinéaire, de même pour l'épouse, qui acquiert enfin son statut entier – « femme de » et « mère de » - dans sa belle-famille.

Les rites matrimoniaux sont ainsi accomplis après le rite de *manyue*. En offrant des œufs à différentes étapes dans le processus des activités matrimoniaux, les parents de la femme assument non seulement la responsabilité de la fertilité de leur fille, mais aussi la survie du nouveau-né jusqu'à son intégration dans la famille patrilinéaire. La femme accomplit son devoir primordial envers sa belle-famille, et la famille de la femme, en recevant de nombreux dons monétaires et matériels de la part du groupe du mari, réussit à tenir sa « promesse » envers l'autre partie quant à la fertilité de leur fille.

CONCLUSION : QU'EST-CE QUE LE « BONHEUR » ?

À travers l'analyse des rites matrimoniaux au village de Zhang, nous pouvons constater que les activités matrimoniales en Chine rurale contemporaine s'inscrivent toujours dans un système patrilinéaire, ce qui a été démontré par l'analyse de la patri-virilocalité et des vœux de fécondité qui perpétuent le lignage agnatique. Revenons sur l'expression locale de « s'asseoir sur le bonheur » *zuofu* 坐福, nous pouvons nous demander ce que signifie le terme « bonheur » pour les familles chinoises ? Dans son étude sur les prestations matrimoniales des Chinois en Thaïlande, Bernard FORMOSO a mentionné que :

« Parmi les multiples valeurs que signifient les prestations matrimoniales Teochiu [Chaozhou 潮州], les plus récurrentes sont manifestement la fécondité, la longévité et la richesse. Ces qualités dans lesquelles les Chinois voient les trois principales composantes de la réussite sont d'ailleurs regroupées dans l'iconographie sous la forme des hok-lok-siu [*fu lu shou* 福祿壽], triade de personnages que l'on trouve dans la plupart des foyers. Le sujet qui incarne alors le bonheur (hok [*fu* 福]) est entouré de fils en bas âge, celui qui représente les émoluments (lok [*lu* 祿]) arbore les insignes d'un mandarin prospère et enfin celui qui figure la longévité (siu [*shou* 壽]) affecte les traits d'un vénérable vieillard au front bombé, signe de sagesse » (1997, p. 74).

Par ailleurs, dans ses études sur le théâtre Nuo de Jiangxi, Catherine CAPDEVILLE-ZENG démontre également que « le 'bonheur' représente concrètement pour eux des

enfants et plus particulièrement des fils. Le thème de la fécondité est très important dans ce théâtre pourtant considéré comme ‘exorciste’. (...) Par ailleurs, à l’époque de l’enfant unique, le désir d’enfanter un garçon est plus fort que jamais. Le théâtre transmet quelque chose dans toutes les maisons : l’apport du bonheur, la possibilité d’avoir un fils pour ainsi perpétuer son existence et avoir l’assurance d’être honoré comme ancêtre après la mort » (2012b, p. 229-230). Dans le cas de notre étude, le « bonheur » sur lequel est assise la nouvelle mariée porte évidemment la même signification, car elle s’assoit à la fois sur des graines et sur des « couettes épaisses » *houbei* 厚被, signifiant toutes deux les vœux de la perpétuation du lignage. Le bonheur d’une famille peut être interprété par l’arrivée d’une femme fertile, capable de procréer des enfants masculins, ce qui permet par la suite d’assurer le continuum du lignage patrilinéaire, soit « les générations suivantes » *houbei* 后辈.

Même si les vœux de la fortune sont également présents à plusieurs reprises pendant la phase de « s’asseoir sur le bonheur », tels que les enveloppes rouges distribuées par la nouvelle mariée et les petites monnaies retrouvées dans le pot de chambre, la perpétuation du lignage patrilinéaire demeure la valeur prééminente et englobante de la définition du bonheur et de l’institution du mariage en Chine rurale contemporaine. La hiérarchisation de ces deux valeurs – bonheur et richesse - peut être illustrée par le proverbe suivant qui dénote l’esprit des paysans : « étendre la famille et enrichir la fortune familiale » *fajia zhifu* 发家致富. En effet, comme indique très justement la sociologue chinoise LI Yinhe 李银河, « la fortune n’est qu’un moyen, alors que posséder une famille nombreuse est le but principal. La richesse n’est pas un plaisir personnel mais sert au développement de la famille » (LI Yinhe 李银河 et CHEN Junjie 陈俊杰 1993).

Avant de terminer, j’aimerais bien éclairer la question de l’efficacité rituelle dans les rites matrimoniaux : si la fiancée n’est pas vierge au moment des noces, est-ce que le pot de chambre est toujours scellé par le papier rouge ? Et si le nouveau couple est infertile après le mariage, ou n’a pas de descendants masculins, les villageois se questionnent-ils sur l’efficacité des rites matrimoniaux ? D’après mes observations au village de Zhang, le pot de chambre est toujours scellé par le papier rouge, quel que soit l’état de chasteté

de la fiancée²⁰⁸. Quant à l'infertilité du couple, d'après mes connaissances, personne ne fait le lien entre le déroulement des rites matrimoniaux et le fait de l'infertilité.

À ce sujet, nous nous référerons à un article de Emily MARTIN-AHERN intitulé *The problem of efficacy* (1979), dans lequel l'auteure a considéré les différentes pratiques rituelles opérées lors du nouvel an chinois ou des noces comme « des expressions de souhaits - qu'ils soient sincères ou socialement nécessaires - plutôt que comme des opérations efficaces » (*Ibid.*, p. 13). L'auteur argumente plus loin :

« Je n'ai jamais entendu dire qu'une femme était stérile parce qu'elle n'avait pas porté une 'jupe d'estomac' ou qu'elle avait mal fait le rituel [des noces] ; que les mariages ont échoué parce que la canne à sucre ou le *gu-cai*²⁰⁹ ont été omis lors des cérémonies ; ou que la santé ou l'apparence d'un enfant était affectée – d'une manière ou d'une autre – par la cérémonie du bain. En revanche, la discorde familiale ou la maladie souvent attribuée à l'incapacité de fournir suffisamment d'offrandes aux fantômes ; les douleurs dans la vieillesse étaient souvent attribuées à l'échec d'avoir pris des *pou-pi* (toniques) nourrissants dans la jeunesse ou d'avoir évité certaines tâches dans le mois suivant l'accouchement. Ainsi, il est possible de distinguer les actes [rituels] destinés à avoir des conséquences de ceux qui ne le sont pas » (*Ibid.*, p. 14).

Les rites de fécondité que nous avons observés dans le mariage font partie des actes rituels qui ne sont pas destinés à avoir des conséquences. Emily MARTIN-AHERN résume : « pour de nombreux rituels provenant de la société chinoise ou d'autres sociétés, ils devraient être décrits comme faiblement impliqués dans les effets, le problème de l'efficacité ne se pose pas » (*Ibid.*, p. 1). Si les rites matrimoniaux ne produisent pas d'effet efficace et direct vis-à-vis de la vie après le mariage du nouveau couple, ils engagent pourtant une efficacité sociale. La participation collective des villageois dans la performance des rites permet de transmettre les valeurs communément partagées par la communauté, d'imposer un contrôle social en rappelant le devoir familial et social du

²⁰⁸ Il n'est pas rare que les fiancées soient déjà enceintes au moment des noces, mais la manière dont les rites se déroulent demeure la même.

²⁰⁹ Dans les lieux d'enquête de Emily MARTIN-AHERN, « la tige entière de canne à sucre, utilisée dans les rites matrimoniaux, signifie que le mariage durera toute la vie du couple et ne se terminera pas par un divorce ; une tige de *gu-cai* (un légume vert) donnée aux filles pour planter dans leurs jardins après le mariage, signifie un mariage de longue durée » (1979, p. 13).

jeune couple, et enfin de revivifier les relations sociales. Comme l'énonce Emile DURKHEIM, « ce qui est essentiel, c'est que des individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs. (...) Tout nous ramène donc à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » (1912, p. 553).

CHAPITRE VI

LE BANQUET DE NOCES

En Chine rurale,²¹⁰ les noces et les funérailles sont les deux événements les plus importants, tant dans la vie familiale que dans la vie communautaire, qui ont pour effet de revivifier le groupe par le renforcement des liens existants et la création de nouvelles relations sociales. Avant les années 1990, l'organisation de ces événements reposait principalement sur l'entraide et les échanges réciproques entre les membres du village, tandis qu'aujourd'hui les villageois font appel de plus en plus à des services commerciaux. Le présent chapitre visera à éclairer les transformations des relations sociales et l'organisation de la vie familiale, sociale et productive en Chine rurale contemporaine à partir de l'apparition et la popularisation d'une nouvelle forme commercialisée du banquet de noces au village de Zhang : le « banquet mobile » *liudong baozhuo* 流动包桌.

Dans la première partie, en nous appuyant sur la thèse de l'anthropologue chinois FEI Xiaotong 费孝通 (1910-2005), je présenterai les normes sociales traditionnelles régulant les comportements des villageois lors des échanges interpersonnels, connues sous le nom du *renqing* 人情. Ensuite, nous poursuivrons par l'analyse de l'évolution du *renqing* en Chine rurale contemporaine à partir d'une analyse sur l'évolution du banquet de noces au village de Zhang caractérisée par l'insertion progressive du commerce dans

²¹⁰ Une partie de ce chapitre a été présentée sous forme de note de recherches dans la revue *Études chinoises* dont la publication est prévue à la fin de l'année 2018.

la préparation du banquet. Je proposerai également une étude de cas portant sur une famille au village de Zhang qui a fait appel au *liudong baozhuo* pour les noces de leur fille en 2015, après avoir célébré le mariage de leur fils en s'appuyant sur l'entraide villageoise en 2014. Le changement de stratégies d'organisation du mariage adoptées par cette famille nous permettra de comprendre l'importance qu'accordent les villageois au système du *renqing* de nos jours.

Dans la troisième partie, en sortant du cadre des activités matrimoniales, nous nous focaliserons sur la banalisation de la marchandisation de la main d'œuvre au sein de la communauté rurale tout en questionnant la conjonction entre le système du *renqing* et la logique du marché. Enfin, sera abordée la division sexuelle du travail des villageois chinois ainsi que leurs stratégies individuelles et familiales dans l'organisation de la vie familiale, sociale et productive. Nous concluons enfin par une analyse de l'efficacité du *renqing* face aux nouvelles dynamiques sociales de mobilités rurales/urbaines caractérisées par les phénomènes des travailleurs migrants et la marchandisation de la main d'œuvre intra et inter villageoise.

1. LES RELATIONS SOCIALES EN CHINE RURALE AU PRISME DU *RENQING*

Dans son ouvrage *La Chine rurale* (*xiangtu zhongguo* 乡土中国) paru en 1947, le fondateur de l'anthropologie de la Chine FEI Xiaotong caractérise la structure la société chinoise rurale comme une « structure de différenciation hiérarchique » *cha xu geju* 差序格局 (2012 [1947], p. 25), dont la maintenance de « l'ordre social est basé sur le *li* » *lizhi zhixu* 礼治秩序 (*Ibid.*, p. 51). S'inscrivant dans le mouvement de la sinisation de la discipline, FEI Xiaotong a tenté, avec succès, dans cet ouvrage de forger des outils théoriques adaptés aux spécificités de la société chinoise. Ses études pionnières permettent de comprendre la structure et le fonctionnement de la société chinoise dite « traditionnelle ». Il paraît donc nécessaire de présenter la théorie de FEI Xiaotong, puis de la mettre en perspective et de la comparer avec la société contemporaine pour mieux saisir l'évolution et les transformations sociales qu'a connu le monde rural chinois.

1.1. Comment traduire le concept de *cha xu geju* ?

Le concept de FEI Xiaotong «structure de différenciation hiérarchique» *cha xu geju* 差序格局 se compose de trois blocs sémantiques distinctifs : *cha*, *xu*, *geju*. *Cha* 差, la « différenciation », signifie « [qu']une personne [est] liée aux autres par diverses relations, et ces relations sont différenciées en fonction du degré d'intimité attachée à la personne » (YAN Yunxiang 1996a, p. 228). S'ajoute à cela, *xu* 序, l'« ordre » qui signifie le rapport hiérarchique s'instaurant entre chaque individu dans ses relations interpersonnelles multiples. *Geju* 格局 prend le sens de « configuration / structure ».

En ce sens, deux caractéristiques principales de la société chinoise peuvent être identifiées dans le cadre de *cha xu geju*. Premièrement, l'individu est d'abord défini par les relations sociales dans lesquelles il s'inscrit. Il « n'est que résiduel par rapport au rôle, défini de l'extérieur, qu'il est censé intérioriser » (YU Shuo 1993, p. 19). Deuxièmement, les relations sociales se basent sur la règle de la hiérarchie, et non pas sur celle de l'égalité. La société chinoise est formée par des réseaux interpersonnels dans lesquels l'individu se situe au centre. L'ensemble des relations sociales entretenues par l'individu se différencient et se hiérarchisent l'une par rapport l'autre ; chaque relation se caractérise également par un rapport de hiérarchie entre l'individu et son interlocuteur.

Il m'apparaît important d'insister sur ces deux pans du concept de *cha xu geju* – différenciation et hiérarchie – car de nombreuses études existantes, que ce soit en langue chinoise qu'en langues occidentales, emploient ce concept pour ne mettre qu'en avant l'aspect « différencié » des relations et non l'aspect « hiérarchique », qui se voit largement négligé dans les analyses en question. L'emploi impropre du *cha xu geju* provient d'une mauvaise lecture de la notion ainsi que d'un biais de traduction en langue anglaise.

Premièrement, lors de la première apparition du concept dans les écrits de FEI Xiaotong, l'auteur a utilisé une métaphore, au lieu d'une définition propre, pour décrire le *cha xu geju* : « c'est comme les cercles qui apparaissent à la surface d'un lac lorsqu'un caillou est jeté. Chaque individu se trouve au centre des cercles produits par sa propre

influence sociale. (...) Chaque réseau est comme une toile d'araignée dont le centre est le soi-même » (2012 [1947], p. 27). En se référant strictement à la métaphore de l'ondulation de la surface de l'eau provoqué par le jet d'un caillou dans un lac, « les successeurs, lorsqu'ils interprètent et mobilisent l'expression de FEI Xiaotong, négligent (...) la dimension de la hiérarchie » (YAN Yunxiang 2006, p. 208)²¹¹.

Deuxièmement, la traduction anglaise de *chaxu geju* ignore complètement la valeur de la hiérarchie et le principe de « l'ordre » *xu* 序, pourtant important dans l'œuvre originale. Si la publication de la traduction anglaise de l'ouvrage *La Chine rurale* en 1992²¹² permet une meilleure visibilité et accessibilité de la théorie de FEI Xiaotong, il est néanmoins regrettable que la traduction anglaise de *cha xu geju* - « differential mode of association » -, par l'omission de la dimension hiérarchique du terme, sème le trouble parmi les lecteurs induisant une mauvaise compréhension de la pensée de FEI Xiaotong.

La traduction française de *cha xu geju* que je propose ici - « structure de la différenciation hiérarchique » - découle en grande partie de l'écrit du sinologue français Léon VANDERMEERSCH (2013). L'auteur analyse avec finesse la valeur prééminente de la hiérarchie dans la pensée chinoise par l'expression du « principe de différenciation hiérarchique », contraire à la tradition chrétienne, caractérisée par l'égalité de principe entre les hommes²¹³ :

« La philosophie ritualiste fonde l'ordre social sur un principe de différenciation hiérarchique structurant tous les corps constitués à l'instar de celui qui en est le modèle de tous, la famille. L'esprit qui anime cette philosophie est radicalement différent de celui du juridisme de tradition chrétienne, qui consacre au contraire à l'égalité de principe entre les hommes, tous semblablement créés à l'image de Dieu. » (*Ibid.*, p. 173)

²¹¹ L'article de YAN Yunxiang, intitulé « *cha xu geju* et la valeur de la hiérarchie dans la culture chinoise » *cha xu geju yu zhongguo wenhua de dengjiguan* 差序格局与中国文化的等级观 publié en 2006 met en lumière l'emploi problématique de *cha xu geju* dans le milieu académique chinois, et propose une rectification de l'interprétation de cette expression en relevant la valeur de la hiérarchie dans la culture chinoise et dans l'organisation de la société chinoise.

²¹² Le titre anglais est *From the soil*, Traduit par Gary G. HAMILTON et WANG Zheng (1992).

²¹³ Concernant l'origine de l'individualisme et le principe de l'égalité dans la tradition chrétienne, voir également l'œuvre de Louis DUMONT (1983).

L'écrit de Léon VANDERMEERSCH cité ci-dessus est pertinent pour appuyer l'idée de FEI Xiaotong, non seulement dans le sens de la révélation de la valeur prééminente de la hiérarchie dans la structure et l'ordre social de la société chinoise, mais aussi en ce qui concerne le lien de régularisation entre la philosophie ritualiste confucéenne et cet ordre social hiérarchisé. En effet, la structure de différenciation hiérarchique de la société chinoise n'est maintenue qu'à travers la régularisation de l'idéologie confucéenne fondamentale nommée *li* 礼.

1.2. La « structure de différenciation hiérarchique » maintenue par le *li*

Le *li* 礼 « est une notion englobante, elle est liée au politique, elle comprend le religieux et ne se restreint pas à l'un de ces champs car elle traverse tout le social » (Catherine CAPDEVILLE-ZENG 2012a, p. 22-23). D'un point de vue étymologique, la sinologue américaine Mayfair YANG souligne également que « dans le discours confucéen, la notion de *li* atteint un statut métaphorique de pivot. Le *li* aborde l'ensemble des principes philosophiques ainsi que des principes pratiques dans le sens éthique et politique de la vie » (1994, p. 223). À partir d'une analyse des textes confucéens classiques, Mayfair YANG a identifié quatre connotations propres au *li* :

- 1) Les rites et les sacrifices pour les êtres spirituels ayant l'objectif de maintenir l'ordre cosmologique. Le caractère *li* 禮 [dans sa forme traditionnelle] se compose en deux radicaux, celui de gauche fait référence « initialement aux corps célestes suspendus (soleil, lune, étoiles) qui fournissaient des présages pour les humains et, au fil du temps, ont été associés aux affaires des êtres spirituels » (*Ibid.*). Le radical de droite, quant à lui, signifie « les navires utilisés dans l'exécution des rites (sacrificiels). (...) Ainsi, dès les premiers temps, les notions de *li* étaient associées au cosmos, à la nature et au sacrifice des offrandes alimentaires pour les êtres spirituels et les ancêtres dans les vaisseaux spéciaux » (*Ibid.*).
- 2) Les rites et cérémonies concrets et formels accomplis par une communauté. Par exemple, les diverses formes de sacrifice : plafonnement (initiation pour garçons), mariage, rites funéraires de passage et d'autres occasions de rassemblement social

qui ont adhéré à l'ensemble des procédures et des formes comportementales prescrites (*Ibid.*).

3) De par l'extension des règles des performances cérémonielles formelles à la vie quotidienne, le *li* peut également signifier la bienséance, les coutumes, les habitudes et l'étiquette dans la conduite des relations sociales²¹⁴.

4) le *li* comprenait aussi la notion de « 'don', soit dans le sens d'un don donné, d'une offre faite, soit d'une faveur ou d'une hospitalité rendue, comme le rituel d'un banquet formel » (*Ibid.*, p. 224).

Les deux premières connotations s'adressent davantage à l'ordre cosmologique, tandis que les deux dernières, celles qui nous intéressent dans notre analyse, correspondent à la régulation de l'ordre social qui se concrétise par le *renqing* 人情.

1.3. Le lien social régulé par le *renqing*

D'après FEI Xiaotong, les échanges interpersonnels en Chine rurale sont régulés par le système du *renqing*. *Renqing* est « un terme crucial qui conceptualise la vie sociale chinoise » (YAN Yunxiang 1996a, p. 245), mais ce terme est difficile à traduire par un seul mot français en raison de ses multiples connotations dans la culture chinoise. Dans la vie sociale, les villageois emploient le terme de *renqing* pour qualifier à la fois les dons et les normes sociales ordonnant les échanges de dons. En tant que dons échangés, le *renqing* comprend non seulement des matériaux substantiels comme de l'argent, des biens ou des services, mais peut également inclure des éléments plus abstraits tels que les affects. De plus, les échanges du *renqing* sont des échanges différés, asymétriques et de longue durée (CAO Jingqing 曹锦清 2013, p. 160). C'est la raison pour laquelle le

²¹⁴ À ce sujet, voir par exemple l'article de Catherine CAPDEVILLE-ZENG (2001b) sur le rite de « céder » *rang* 让 dans le cercle du rock à Pékin dans les années 1990. L'auteure explique que le rite de « céder » *rang* « est un acte non pas désintéressé ou individuel, une simple politesse, mais un acte calculé au titre de l'institution sociale. *Rang* agit comme lieu social entre deux groupes sociaux différents, il participe de leur structure et de leur union » (*Ibid.*, p. 204). De plus, la hiérarchie s'exprime d'une manière transcendante dans le rite de « céder » *rang*, que ce soit entre les membres d'un groupe de rock, ou entre les différents groupes de rock, car « il est question à travers *rang* 'd'établir la hiérarchie', c'est-à-dire d'établir un lien structurant au minimum deux positions » (*Ibid.*, p. 197).

renqing est difficile à mesurer et de fait on ne peut pas s'acquitter pleinement des dettes du *renqing* envers d'autres (HWANG Kwang-kuo 1987, p. 954).

En tant que normes sociales d'échanges, le *renqing* comporte deux principes essentiels. Premièrement, les échanges interpersonnels sont régis par le principe fondamental de réciprocité, qui « se caractérise par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre des dons sur le long terme, comme l'illustre le proverbe 'le *li* maintient les interactions réciproques entre les humains' *lishang wanglai* 礼尚往来 » (YAN Yunxiang 1996a, p. 123). Deuxièmement, lors des échanges interpersonnels, l'individu se comporte en suivant la structure hiérarchique de la société chinoise, c'est-à-dire, d'une manière appropriée à son statut social et à celui de son interlocuteur (*Ibid.*, p. 124).

Si les relations sociales en Chine traditionnelle sont régulées par le système du *renqing*, c'est parce que les caractéristiques de la société rurale favorisent ce type d'échanges. En effet, la société rurale est une communauté où « les gens sont interdépendants durant de longues périodes dans de nombreux aspects de la vie, il n'y a aucun moyen de compter les *renqing* donnés ou reçus. La solidarité d'un groupe intime dépend du fait que chaque membre doit d'innombrables 'dons' aux autres membres » (FEI Xiaotong 2012 [1947], pp. 76-77). En effet, la coopération entre les paysans lors de saisons agricoles et de l'irrigation ainsi que pour obtenir plus de sécurité sont les raisons principales de vivre ensemble ; la pratique de l'héritage foncier entre les membres familiaux masculins est la raison principale pour laquelle les paysans ont un fort attachement à la terre où ils sont nés, ce qui conduit ainsi à une faible mobilité des villageois. La sédentarité²¹⁵ de la population villageoise dans une communauté donnée crée la « familiarité » *shuxi* 熟悉 entre les différents membres de la communauté. « Il

²¹⁵ Il est à noter que l'idée de la sédentarité de la population villageoise est plutôt relative qu'absolue. Nous constatons dans l'histoire de la Chine différentes vagues de migration massive de la population. Par exemple, les ancêtres des villageois de Zhang sont d'origine de la province du Shanxi. Ils ont migré vers la province du Henan pendant la dynastie des Ming (1368-1644). Cette vague de migration a été reportée par le missionnaire Arthur H. SMITH dans son ouvrage intitulé *La vie des paysans chinois* : « des masses de gens furent rassemblés près de la ville de Huntung-Hsien [Hongtongxian 洪洞县] dans le Shan-hsi [Shanxi] et répartis dans la zone dévastée par la guerre et demeurée en friche. Il est certain que dans une grande partie des plaines de la Chine septentrionale, les habitants ne savent guère qu'une chose sur leurs origines, c'est qu'ils sont venus de Huntung-Hsien » (1930, p. 16). Néanmoins, ce type de migration massive fut un phénomène inhabituel, résultant souvent de forces extérieures implacables (catastrophes, guerres, politiques du gouvernement, etc.). Rares furent les villageois qui migraient de leur plein gré.

s'agit d'une société sans étrangers, une société entièrement fondée sur le familial » (*Ibid.*, p. 9).

La sédentarité de la population paysanne ainsi que la familiarité et la confiance interpersonnelles au sein de la communauté rurale traditionnelle permettent également l'efficacité du *renqing*, car la logique du marché façonnant les échanges entre les « étrangers » *wairen* 外人 n'est pas appropriée dans les échanges entre les gens familiers. En effet, le mot « achat/acheter » *mai* 买 ne peut pas être utilisé dans les échanges entre les villageois, car cela signifierait une prise de distance et incarnerait une déviance dans le système. Tel que l'énonce FEI Xiaotong : « le commerce ne peut pas exister dans une société de familiarité. Il existe bien sûr des échanges dans une telle société, mais les gens échangent avec le *renqing*, en offrant des dons les uns aux autres » (*Ibid.*, p. 77).

1.4. *Li* et *qing* / culture et nature

Il est important de noter que la réciprocité dans le cadre du *renqing* se différencie de la logique du marché de par sa dimension émotionnelle, *qing* 情. L'expression de l'émotion est importante dans les échanges *du renqing*, tandis que dans les échanges commerciaux, l'intérêt porté à l'objet d'échange est primordial par rapport au lien émotionnel entre les deux interlocuteurs. Néanmoins, l'expression de « [l'] émotion » *qing* 情 dans les échanges interpersonnels n'est pas un acte instinctif ou spontané, mais devrait être régulée par le *li*, tout en respectant la hiérarchie entre les différentes parties. Le rapport entre le *li* et le *qing* est démontré à maintes reprises dans les études sinologiques, comme par exemple dans les travaux de la sinologue française Anne CHENG (1999). À partir de son étude portant sur le *qing* dans la culture chinoise, nous pouvons identifier au moins deux connotations de cette notion.

Premièrement, le *qing* signifie les « caractéristiques intrinsèques de l'humain » qui « réside dans l'habitude proprement humaine de juger, c'est-à-dire d'affirmer 'c'est cela' ou 'ce n'est pas cela' » (Anne CHENG 1999, p. 36). Cette signification se retrouve dans des proverbes chinois, tel que celui de *renzhi changqing* 人之常情, « caractéristiques communes de l'humain ». Le deuxième sens de la notion de *qing*

renvoie à « l'émotion », qui est par ailleurs la connotation la plus répandue dans la Chine contemporaine. Cette connotation peut être retrouvée dans le livre canonique *Livre de rites* (*Liji* 礼记) : « Qu'appelle-t-on les émotions (*qing*) de l'homme ? Plaisir et colère, tristesse et peur, amour et haine, désirs : ces sept-là, nous en sommes capables sans avoir eu à les apprendre » (*Liji* 7, « liyun », vol.1, p. 516-518, cité par Anne CHENG 1999, p.49).

Dans la pensée confucéenne, « les rites [*li*] sont présentés comme prenant leur origine dans le besoin propre à l'homme d'exprimer ses désirs et émotions, mais d'une manière retenue et modérée, c'est-à-dire non perturbatrice de l'harmonie naturelle et non nocive pour celle du corps et du cœur » (Anne CHENG 1999, p. 49). Le *li* donne les manières d'exprimer harmonieusement l'émotion, lorsque cette dernière fait partie des « caractéristiques communes de l'humain » *renzhi changqing*, tel est le cas du deuil rituel de trois ans pour la perte des parents²¹⁶. Lorsqu'il s'agit des émotions ou des désirs portant des caractéristiques négatives et destructrices de l'ordre social, « les rites [*li*] sont indispensables comme seuls remparts susceptibles de prévenir la violence » (*Ibid.*). Le rapport entre le *qing* et le *li* a été clairement argumenté par le penseur confucianiste Xunzi 荀子 (313 – 238 av. J.C.) :

« Quelle est l'origine des rites [*li*] ? L'homme à sa naissance a des désirs [*qing*]²¹⁷. S'il n'obtient pas ce qu'il désire, il n'a de cesse qu'il ne les satisfasse. S'il cherche à les satisfaire sans se donner de mesure et sans répartir des limites, il y a nécessairement compétition. Celle-ci provoque le désordre, lequel entraîne l'épuisement des ressources. (...) Les rois de l'Antiquité, par aversion pour le désordre, établirent rites et sens moral en vue d'une répartition qui assouvirait les désirs des hommes et répondrait à leurs besoins, de façon que les désirs ne fussent jamais en excès par rapport aux biens et les biens toujours en adéquation par rapport aux désirs, désirs

²¹⁶ Voir l'exemple donné par Anne CHENG : « (...) un auteur de la fin des Han, XU Gan (170-217), réclame le rétablissement du deuil rituel de trois ans pour la perte des parents : 'entre le Ciel et la Terre, des êtres qui naissent avec le souffle (*qi*), aucun n'a davantage de conscience que l'homme ; et des émotions humaines (*renqing*) les plus douloureuses, aucune ne l'est davantage que la perte d'un parent. Lorsqu'une blessure est profonde, elle met bien des jours à guérir ; lorsque la douleur est extrême, elle met longtemps à se dissiper. C'est la raison pour laquelle les sages rois instituèrent le deuil de trois ans de manière à permettre aux hommes d'établir un cérémonial propre à exprimer leurs émotions, car la douleur atteignait un paroxysme. (*Zhong lun*, dans Qunshu zhiyao, éd. Sibugongkan, juan 46, p. 22b-23a) » (1999, p. 50).

²¹⁷ En effet, dans la littérature des Han, *qing* et « désir » *yu* 欲 sont données pour synonymes (Anne CHENG 1999, p. 46)

et bien se développant par leur soutien mutuel. Telle est l'origine des rites. » (*Xunzi*, 19, « Lilun », p. 508. cité par Anne CHENG 1999, p. 50-51)

D'un point de vue anthropologique, le rapport *qing* / *li* est en quelque sorte analogique au rapport nature / culture. Les « émotions » *qing* sont dans un état de nature. L'expression des émotions humaines, pour qu'elle soit transformée en état de culture, devrait être contrôlée et régularisée par le *li*²¹⁸. Au village de Zhang, un enfant qui exprime son émotion sans prendre en compte le contexte ni le statut social de son interlocuteur est considéré comme une personne qui ignore le *li*, voire il peut être considéré comme « sauvage et bourru » *yeyue* 野倨 par les villageois. L'ordre social hiérarchique se retrouve encore une fois dans une place transcendante dans les échanges interpersonnels.

2. RENQING ET BANQUET DE NOCES EN CHINE RURALE CONTEMPORAINE

La société rurale actuelle ne ressemble guère à la société des années 1940 décrite par FEI Xiaotong. Deux changements significatifs majeurs sont apparus ces dernières décennies et ont modifié l'expérience sociale de la vie rurale. Le premier concerne l'augmentation de la mobilité des Chinois, marquée notamment par la migration temporaire ou permanente des travailleurs du milieu rural au milieu urbain, du fait des réformes politiques et économiques engagées par l'État chinois²¹⁹. Le deuxième renvoie à la place grandissante des échanges monétaires dans l'organisation de la vie communautaire. Par rapport au propos de FEI Xiaotong concernant l'efficacité du *renqing* dans une communauté de familiarité qui s'oppose à la logique du marché entre les étrangers, on peut formuler les questions suivantes au regard du contexte rural chinois

²¹⁸ Concernant le rapport entre le *qing* et le *li* dans la pensée chinoise, voir également l'étude de Catherine CAPDEVILLE-ZENG portant sur musique et rites. En effet, l'auteure indique que, la musique, en tant qu'expression des sentiments humains (soit le *qing*), devrait être contrôlée à travers les « principes de la Voie », grâce au contrepoids constitué par les rites (soit le *li*) (2012a, p. 22).

²¹⁹ Depuis les années 1980, la réforme du marché lancée par l'État a joué un rôle décisif dans la promotion de la mobilité car il avait besoin de travailleurs libres et mobiles. Voir YAN Yunxiang, "The Chinese path to individualization", *The British journal of sociology*, 2010, n° 61(3), p. 497.

contemporain : est-ce que la migration des villageois constatée en Chine rurale contemporaine ébranle l'efficacité du *renqing* dans le maintien des relations sociales ? Ou au contraire et plus spécifiquement dans le cadre des activités matrimoniales, le recours à des services marchands est-il un moyen de maintenir l'efficacité du *renqing* face au phénomène de migration temporaire des villageois ?

2.1. L'insertion commerciale du banquet des noces en Chine rurale

Avant les années 1990, l'organisation du banquet de noces au village de Zhang reposait entièrement sur le *renqing*, sous la forme d'échanges de matériels et de main-d'œuvre. L'insertion d'aspects commerciaux dans la préparation du banquet de noces est apparue tout d'abord dans les années 1990 par la location de matériels, avec notamment des services de locations de grandes tables carrées, de bancs en bois ainsi que de couverts. Avant les années 1990, selon les récits des villageois âgés, quasiment tous les foyers possédaient une grande « table carrée à huit places » *baxian zhuo* 八仙桌²²⁰. Puis, suite aux réformes politiques et économiques, l'augmentation des revenus des villageois a conduit à une première vague de construction de maisons avec des murs de briques et des toits en tuiles, tandis que traditionnellement, les maisons en milieu rural étaient construites avec des murs d'argile et des toits en chaume²²¹. Des années 2000 à aujourd'hui, une deuxième vague de construction de maisons apparaît, notamment avec la mode des « maisons à étages » *loufang* 楼房. Ce sont souvent des maisons à deux étages caractérisées par l'utilisation de ciment pour sa construction et par l'abandon du toit en tuiles au profit d'un toit en béton. Ces transformations ont entraîné des nouveaux modes d'aménagements intérieurs et de nouveaux modes d'habitat et de vie. Les villageois ont peu à peu abandonné les « tables carrées à huit places » trop encombrantes

²²⁰ Littéralement, *baxian* 八仙 désigne les Huit Immortels de la religion taoïste. L'expression *baxian zhuo* signifie « 8 personnes assises autour d'une table ». Ce type de table était placé dans la pièce principale d'une maison, qui servait notamment à l'accueil des invités lors des événements cérémoniaux et festifs.

²²¹ Le même phénomène a été évoqué et analysé par YAN Yunxiang dans son ouvrage *Private life under socialism: love*, chapitre cinq « domestic space and the quest for privacy » (2003, p. 112-139).

et démodées, préférant désormais utiliser des services de locations de matériels pour les banquets.

Si l'échange de matériels s'est réduit lors des événements solennels en raison du recours aux services de locations, l'échange de main d'œuvre demeurait nécessaire pour l'ensemble des préparations du banquet jusqu'au début des années 2010, moment où apparaît la nouvelle forme de « banquet mobile » *liudong baozhuo* 流动包桌. Il s'agit d'un service à but lucratif géré par une entreprise de restauration qui apporte un banquet complet et propose des services connexes au domicile du client (la location et l'installation des tables, des chaises et des couverts, le service des tables et des convives, l'aide à la préparation des mets, etc.).

Cette forme de banquet a été adoptée par plusieurs villageois de Zhang lors des noces et des funérailles pour « se soustraire aux embarras » *shengshi* 省事, et ainsi déléguer la tâche importante et épuisante de la préparation des repas en se libérant de la sollicitation parfois gênante des autres villageois pour obtenir de l'aide dans la préparation de tels événements.

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

de la part des autres villageois pour ces événements en raison des phénomènes de migration déjà évoqués, et ce, en particulier en dehors de la période du nouvel an chinois. Ces différents phénomènes de mobilité ont contribué à la popularisation du « banquet mobile » depuis les années 2010 pour pallier l'absence des villageois tout au long de l'année.

2.1.1. Le fonctionnement du « banquet mobile »

Comme l'indique son nom, le « banquet mobile » consiste au déplacement du restaurateur et du banquet en s'adaptant à la localité de la clientèle, contrairement à la restauration classique caractérisée par un local fixe que possède le restaurateur et par la mobilité de la clientèle qui se déplace physiquement au restaurant pour pouvoir bénéficier des services. Le « banquet mobile » se charge de fournir tous les services dont on pourrait avoir besoin dans un restaurant classique, ce qui permet à la famille en question de se débarrasser de toutes sortes de tâches, qu'il s'agisse du matériel (emprunts ou locations de tables, de chaises ou de couverts par exemple), de l'aspect culinaire (l'achat des provisions, la préparation des repas), ou même dans la mobilisation de la main-d'œuvre pour l'ensemble des préparatifs et du service des tables durant le banquet.

Néanmoins, le client-villageois doit de son côté mettre à disposition pour le « banquet mobile » deux espaces vides dans lesquels ce dernier pourra s'installer. Un premier espace, de petite taille (de quelques mètres carrés), servira à l'installation d'une cuisine rudimentaire et temporaire. Le second espace, quant à lui doit être bien plus grand, car sa fonction est de permettre d'accueillir et d'installer tous les convives du banquet qui viendront se restaurer, une sorte de salle à manger, elle aussi éphémère, qui peut se situer parfois en extérieur. Cet espace doit pouvoir alors contenir toutes les tables, les chaises, et les diverses installations nécessaires au bon déroulement de l'événement. Les espaces en question doivent être préparés en amont par les villageois (nettoyage des sols, défrichage, enlèvement des objets encombrants, etc.) pour assurer la meilleure installation possible aux prestataires de services du « banquet mobile ».

Le jour même de l'événement, l'équipe du « banquet mobile » arrive sur place en camionnette, une ou deux heures avant l'heure du repas. Nous retrouvons à l'intérieur de la camionnette l'ensemble des équipements : les ustensiles de cuisine, les tables et les chaises pliables, les aliments nécessaires pour le banquet, les couverts (assiettes en porcelaine destinée au service des plats principaux, couverts individuels jetables : bols, baguettes, verre d'alcool, verre de thé, etc.).

Ayant une structure restreinte, le « banquet mobile » emploie généralement une demi-douzaine de personnes, dont seuls deux ou trois des employés sont permanents, tandis que les autres sont embauchés temporairement en fonction du besoin. Les membres permanents d'une équipe de « banquet mobile » sont : le chef d'entreprise, le chef de cuisine accompagné de son assistant et le conducteur. D'après mes observations faites au village de Zhang et dans d'autres villages voisins en tant que caméraman de cérémonies de noces, il arrive régulièrement que le chef d'entreprise occupe également la fonction de chef de cuisine, voire parfois qu'il soit le chauffeur de la camionnette. La simplification de la structure organisationnelle permanente vise à réduire les charges salariales de l'organisation pour obtenir un maximum de gain. Dans la même logique, par l'adoption d'une forme de restaurant itinérant, le « banquet mobile » se soustrait des frais de location d'un emplacement fixe, comme dans le cas de la restauration dans un établissement ou sur des places publiques.

J'emploie le terme « entreprise » pour décrire le « banquet mobile », mais il est à noter que ce type d'entreprise n'a pas de forme juridique. De même pour le terme « employé » qui, dans ce cas d'étude, se soustrait au contrôle institutionnel et fiscal²²². L'employé permanent ici n'a aucun contrat de travail, et la coopération régulière entre le patron et l'employé se construit sur une confiance mutuelle. Concernant l'employé temporaire, la coopération entre les deux est ponctuelle, et aucune promesse d'embauche n'est possible sur le long terme. Le rôle des employés, permanents ou temporaires, du « banquet mobile » est quasi-similaire au rôle de « journalier » dans les activités agricoles. Dans ce chapitre, le terme de « journalier » sera utilisé pour décrire non

²²² Ces activités, jusqu'à la fin de mon enquête en 2016, se soustraient au contrôle du Bureau des impôts, et j'ignore quand ces activités seront institutionnalisées par l'enregistrement auprès du « Bureau de l'industrie et du commerce » *gongshangju* 工商局.

seulement les travailleurs journaliers dans le domaine agricole, mais aussi dans les secteurs secondaire et tertiaire, tels que les ouvriers journaliers dans le domaine du BTP ou les employés temporaires embauchés par le « banquet mobile ». Nous y reviendrons plus tard pour expliquer le système de journaliers en Chine rurale contemporaine.

2.2. Le banquet réalisé par l'entraide villageoise

L'histoire de la famille de Zhigang, que j'ai suivie lors de mon terrain, est un cas très intéressant pour analyser la transition entre la préparation du banquet basée sur les entraides villageoises, et le recours à la société marchande, soit le « banquet mobile ». En effet, cette famille a organisé le banquet de noces de leur fils en s'appuyant sur l'entraide villageoise en 2014. Puis, un an après, pour le mariage de leur fille, la famille a fait appel à un service de « banquet mobile ». Notons qu'il s'agit ici du « banquet de retour à la famille natale » *huimenyan* 回门宴, ayant lieu chez la famille de la mariée trois jours après le jour des noces. En milieu rural, les rites matrimoniaux s'appliquent différemment suivant le sexe de l'enfant à marier. Au sujet du banquet, les parents du marié doivent prendre en charge le banquet du jour des noces qui se déroulera à leur domicile ; les parents de la mariée quant à eux ont l'obligation d'organiser un « banquet de retour à la famille natale » *huimenyan*²²³. Le changement de stratégies adoptées par cette famille, entre deux mariages si rapprochés dans le temps, permet de comprendre les significations du *renqing* au regard des changements dans les pratiques matrimoniales.

2.2.1. Le banquet du fils (Mingwei)

Pendant la période des fêtes du nouvel an chinois en 2014, la famille de Zhigang a célébré le mariage de leur fils, Mingwei. La préparation du banquet fut entièrement basée sur l'entraide des villageois, à l'exception de la location de matériels (tables, bancs et couverts). Au total, une trentaine de villageois se sont investis dans la préparation du banquet pendant trois jours. Afin de démontrer la complexité de l'organisation et des

²²³ Pour plus de détails sur le *huimenyan*, cf. chapitre 5, section 2.4.1.

nombreuses préparations culinaires pour le banquet, je détaille ci-dessous la préparation d'une entrée typique, le *guozi* 果子, consommé le jour des noces avant l'arrivée des plats de résistance. C'est un aliment composé de farine de blé, d'eau, de sel, et parfois d'œuf. Une fois la pâte pétrie, elle est découpée en lamelles rectangulaires puis torsadées avant d'être jetées dans l'huile bouillante pour être frites.

Le *guozi* n'est pas un entremet salé quotidien, mais plutôt un incontournable dans des événements importants comme le mariage. D'après les villageois âgés qui ont vécu à l'époque de la famine des années 60, le *guozi* était un mets haut de gamme dans l'époque ancienne en raison du manque de nourriture. Jusqu'à la fin des années 70, les aliments à base de farine sont distingués en « farine noire » *heimian* 黑面 et en « farine blanche » *baimian* 白面. La farine dite « noire » est de la farine de patate douce. Elle était la base essentielle des plats de la vie quotidienne, tandis que la farine blanche, soit la farine de blé, était consommée quasi-exclusivement dans des occasions importantes en raison de sa faible production. La farine blanche de blé, tout comme l'huile, de par leur rareté, étaient considérées comme des nourritures de luxe. Comme l'a souligné une villageoise âgée de 76 ans : « les aliments les plus délicieux sont les aliments frits ». Cette habitude s'est perpétuée jusqu'aujourd'hui même si la farine de blé et l'huile sont désormais des produits accessibles et ordinaires par toutes les familles. Voici un extrait de mon journal de terrain qui montre les différentes étapes de préparations de cet aliment :

Il est 9 heures du matin, une vingtaine de villageoises sont présentes dans la cour de la maison. Dix d'entre elles font partie du voisinage du quartier, six autres ont un lien de parenté avec la famille du marié, et enfin, les trois restantes sont des amies proches de la famille qui habitent bien plus loin du quartier de la famille.

Beaucoup de travail les attend. En effet, il faut préparer environ 1200 *guozi* pour une trentaine de tables de convives avant la fin de la journée. Sur chaque coin de table sera disposé un bol contenant une dizaine de *guozi*. En apparence simple, le *guozi* est un aliment qui demande cependant une préparation complexe. Seul un véritable travail d'équipe permet la réalisation de cette préparation avec succès. Les villageoises partagent le travail qui se compose de cinq phases (figures 27-28) :

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

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

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

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

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

La mère de Mingwei joue un rôle de coordinatrice pendant cette journée de travail collectif. Probablement à cause du surmenage, la mère de Mingwei a la voix enrouée. Le père est parti dès le matin pour trouver les voitures de cortège qui seront employées pour les noces, il rentre au foyer vers 15h, pour aider à la fin des préparatifs. (Février 2014)

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

Guozi



Étape 1 : Fabrication et pétrissage de la pâte



Étape 2 : Affinage de la pâte à l'aide de machines électriques



Figure 27 - La fabrication de *guozi* (photos réalisées par HOU Renyou, 09/02/2014)

Étape 3 : Découpage de la pâte



Étape 4 : Mise en forme de la pâte : le « torsadage »



Étape 5 : Cuisson des guozi



Figure 28 - La fabrication de *guozi* (suite)
(photos réalisées par HOU Renyou, 09/02/2014)

2.3. Le recours au « banquet mobile » : *renqing* dans l'échange commercial

Un an après, pendant la période du nouvel an chinois en 2015, Mingxue, fille de la famille de Zhigang, épousa un jeune homme. Or, cette fois la forme de « banquet mobile » fut adoptée, laissant à une entreprise la gestion de toutes les tâches relatives au banquet. L'extrait du journal de terrain qui va suivre nous permet de retracer le déroulement du banquet ainsi que la division du travail au sein de cette équipe.

2.3.1. Le déroulement de la préparation du « banquet mobile »

Le fourgon du « banquet mobile » arrive vers 11h moins le quart. Il est composé d'une cabine dotée de quatre sièges et d'une caisse rectangulaire destinée au chargement pouvant contenir environ 20m³. Chaque panneau du conteneur peut être ouvert permettant de remplir et vider son contenu aisément. L'une des ouvertures se situe à l'arrière, et les deux autres sont latérales. L'ouverture arrière possède une double porte avec deux vantaux, qui s'ouvrent à l'horizontale. Les ouvertures des côtés latéraux ont elles aussi deux vantaux, qui s'ouvrent cependant à la verticale : l'une depuis le haut de la caisse, l'autre depuis le bas (figure 29).

Le camion une fois garé, quatre personnes sortent de la cabine : deux hommes et deux femmes qui me paraissent âgés de 40 ans à 50 ans. Avec l'aide de quelques villageois de Zhang, le déchargement s'effectue très rapidement. Le caisson contenant les ustensiles de cuisine est déposé en face de la maison de Zhigang, dans un terrain vague où va être établie la cuisine temporaire de fortune : deux foyers à charbon dont l'un sert uniquement à la friture, l'autre pour les autres types de cuissons (sauter, griller, bouillir, cuir à la vapeur, etc.). Est posé non loin de là, un sac de charbon, combustible indispensable pour alimenter les deux foyers, ainsi qu'un souffleur électrique permettant d'accroître la puissance du feu au besoin. La cuisine temporaire est sous la responsabilité du chef de cuisine, qui est également le patron du « banquet mobile », dont il sera le seul, avec son commis de cuisine, à pouvoir occuper l'espace en question durant le banquet. Quant aux tables des invités, elles sont installées dans un autre terrain situé à l'arrière de la maison de Zhigang, lieu choisi pour le

déroulement du banquet en raison de sa surface étendue, suffisante pour mettre en place une quinzaine de tables.

11 heures et demi, à peine débutée la préparation du repas, Chunyue, une villageoise de Zhang âgée de l'une quarantaine d'années arrive, puis se joint aux deux femmes qui composent l'équipe du « banquet mobile ». Surpris par sa présence dans la mise en place du banquet, je lui demande la raison pour laquelle elle propose son aide à l'équipe, étant donné que celle-ci est rémunérée pour faire ce travail. Chunyue m'explique : « J'ai été embauchée pour travailler aujourd'hui. En fait j'avais travaillé pour eux quelques fois avant. Il y a quelques jours, la mère de Mingxue m'avait demandé si je connaissais un 'banquet mobile' avec un bon rapport qualité-prix. Elle savait que je faisais de temps en temps ce type de boulot, c'est pour ça qu'elle m'a demandé conseil. Je lui ai donc recommandé le 'banquet mobile' d'aujourd'hui. Le patron est très sympa, et les aliments sont toujours frais et de bonne qualité. Le plus important, c'est qu'il est très aimable et arrangeant. Il peut s'adapter en fonction de tes besoins. Par exemple, si tu demandes vingt tables à l'avance, mais que finalement tu te rends compte que quinze tables te suffiront au vu du nombre d'invités finalement sur place. Lui [elle pointe du doigt en direction du patron], il est sympa, et il pourrait accepter de réduire le nombre de tables prévues, même au dernier moment. Il est compréhensif même s'il perd cinq tables dans son chiffre d'affaires. Tout le monde n'est pas comme ça. Je connais des patrons qui n'acceptent pas ce type d'arrangement. Ils ne pensent qu'à l'argent. Ils n'acceptent pas de réduire le nombre de tables prévues, mais quand il s'agit d'en ajouter cinq tables, là, ils acceptent tout de suite²²⁴ ! »

Les trois femmes de l'équipe chargées du banquet humidifient d'abord la surface de chaque table, puis mettent sur chacune une nappe en plastique souple et transparente. L'humidification permet de faire coller et adhérer la nappe en plastique à la table. Puis, elles mettent en place les couverts jetables sur les tables. Emballés dans un sachet en plastique scellé, ces couverts jetables sont perçus par les villageois comme plus propres, respectant les règles d'hygiènes et sanitaires. Cela fait également le

²²⁴ J'ai appris plus tard par le biais des autres villageois que les patrons du « banquet mobile » adorent ce type de demande de cuisiner quelques tables de plus que prévu, parce que c'est beaucoup plus rentable. Par exemple, la famille demande de passer de 15 tables initialement prévues à 17 tables en raison d'un surplus des invités. Le patron du « banquet mobile » peut utiliser la même quantité de nourritures (soit pour 15 tables), pour les répartir en 17 tables en réajustant légèrement la quantité de chaque plat. De ce fait, le patron gagne 2 tables d'argent net, sans aucun coût de production supplémentaire.

bonheur des employées, car l'usage de ce type de couvert réduit considérablement la quantité de vaisselle après le banquet.

Dans le même temps, le commis de cuisine prépare les quatre plats froids, qui seront servis en entrée : des *guozi*, de la viande de bœuf accompagnée de champignons noirs, de la peau de tofu et des racines de lotus. L'ensemble des aliments est déjà prédécoupé, et inséré dans un récipient. Il ne reste plus qu'à les assaisonner, les mélanger et les répartir dans des assiettes différentes. Les entrées sont ensuite déposées sur le plancher du camion qui fait office de plan de travail.

Midi passé, les convives sont tous arrivés et bien installés. Les employées commencent à servir les entrées (les quatre plats froids) sur les tables des invités. Le chef de cuisine et son assistant s'activent aussitôt pour la préparation des plats chauds. Nous observons une division du travail bien distincte entre ces deux rôles. Le cuisinier assistant se charge de la préparation préliminaire, notamment du découpage et de l'assemblage sur le plan de travail (qui est le plancher du camion). Le chef de cuisine, quant à lui, s'occupe uniquement de la cuisson, suivant les différents modes de préparations (sauter, bouillir, frire, cuire à la vapeur, etc.) en fonction des plats à réaliser. Par le contrôle de la puissance du feu de cuisson, il réalise la dernière étape de transformation des denrées alimentaires avec l'aide d'une grande « louche » *shao* 勺 en fer. Par ailleurs, le chef de cuisine est souvent appelé le « maître de la louche » *zhangshaode* 掌勺的, ce qui permet de comprendre, sous-entendu, que le commis de cuisine n'est autorisé que très rarement à se servir de cet ustensile symbolisant le grade supérieur du chef de cuisine. Les deux coopèrent sans difficultés, d'autant plus que la majorité des aliments sont déjà pré-cuisinés et/ou prédécoupés avant le jour de la prestation pour des raisons d'efficacité et de pratique compte tenu du contexte dans lequel ces personnes cuisinent. J'observe à peu près 3 à 5 minutes pour la réalisation d'un plat chaud. Ensuite, les aliments cuits sont équitablement répartis dans quinze plats différents (soit le nombre de tables à servir), qui sont ensuite déposés sur le plan de travail indiquant aux serveuses qu'ils sont prêts à être servis aux convives.

Le banquet se termine à 13 heures et demi. Les restes des aliments qui n'ont pas été consommés sur les tables sont récupérés et conservés par la famille de Mingxue pour une consommation ultérieure. Ensuite, les serveuses se chargent de faire la plonge, les deux cuisiniers, quant à eux, commencent à ranger les tables et les chaises pliantes dans le camion. Une fois l'ensemble de ces tâches exécutées, ils partent aussitôt, il est 14 heures et demi. (Février 2015)

Nous constatons que le « banquet mobile » s'accorde parfaitement avec les désirs de la clientèle qui est de « se soustraire aux embarras » *shengshi* 省事. L'efficacité et la rapidité dont se targue le « banquet mobile » se constate de manière exemplaire dans le cas présent : une équipe de cinq personnes parvient à préparer, cuisiner et servir quinze tables en seulement quelques heures, contrairement au banquet classique réalisé par l'entraide villageoise, dont les tâches s'étalent sur plusieurs journées et mobilisent plusieurs dizaines de « personnes qui aident » *bangmangde* 帮忙的, et avec parfois des outils de travail bien moins performants.

2.3.2. Le « banquet mobile » dans le prolongement dans la réciprocité du *renqing*

J'interrogeai les parents de Mingxue concernant leur choix de faire appel à une entreprise au lieu de mobiliser le *renqing* du village, comme précédemment pour leur fils. La mère me répondit :

« On a déjà sollicité tout le monde pour fêter le mariage de mon fils l'année dernière. Ça s'est très bien passé, mais j'étais vraiment très fatiguée par cet événement. *[Puis elle commença à émettre des critiques négatives envers son mari (qui n'était pas présent au moment de la discussion). Selon la mère de famille, le père n'avait pas beaucoup contribué à la préparation du mariage de leur fils. Elle disait que c'était elle qui avait quasiment tout géré, ce qui correspond à mon observation]*. Alors que le 'banquet mobile' est beaucoup plus simple à organiser, en plus, on n'a pas besoin d'embêter les autres villageois encore une fois. Ça nous enlève bien des tracas, à nous, mais aussi auprès des autres villageois (...) D'ailleurs, le 'banquet mobile' est de plus en plus populaire dans le village. Avec le 'banquet mobile', les autres n'ont pas besoin de notre aide et d'attendre qu'on leur rende service, donc nous n'avons pas besoin de demander de l'aide aux autres sans avoir rien à leur rendre en retour. Je ne veux pas que les autres [villageois] nous considèrent comme des gens qui 'profitent des autres' *zhanguang* 沾光. C'est carrément mieux de faire appel au 'banquet mobile' ». (Mars 2015)

Le fourgon du « banquet mobile »



Le chef de cuisine



Figure 29 - Le « banquet mobile » *liudong baozhuo* (photos réalisées par HOU Renyou, 28/02/2015)

Le discours de la mère concernant le changement de mode de banquet, contredisait mon intuition première qui était dû au sexe de l'enfant à marier, ou peut-être que l'évènement était différent, et donc moindre dans la valeur symbolique accordée à ce dernier. Même si d'un point de vue économique le « banquet mobile » est plus coûteux que le banquet sous forme d'entraide²²⁵, les parents ont adopté tout de même le « banquet mobile », considéré comme une solution plus simple pour l'organisation d'un tel événement. L'enjeu social prime sur l'enjeu économique : la famille de Zhigang veille avant tout à préserver l'équilibre de la réciprocité du *renqing* dans lequel elle s'inscrit. Par ailleurs, le sexe de l'enfant à marier n'est pas un facteur déterminant dans le choix du mode d'organisation d'un banquet : le « banquet mobile » peut être adopté autant pour un banquet de noces que pour un « banquet de retour à la famille natale » *huimenyan*²²⁶. C'est la conjonction entre la temporalité du mariage (la disponibilité du chef de cuisine et des personnes qui aident), la logique réciproque du *renqing* et l'ancrage d'une famille donnée à la communauté rurale qui explique principalement le choix du mode de banquet.

En effet, depuis 2010, les quatre membres de la famille de Zhigang n'habitent plus que temporairement au village : ils y vivent lors de la période du nouvel an, tandis que pour le reste de l'année, ils sont en ville en tant que travailleurs migrants. Plus précisément, les deux parents travaillent à Canton, Mingwei le fils, travaille au Xinjiang, et leur fille Mingxue travaille à Shanghai. En raison de cet éclatement territorial, l'absence physique de l'ensemble des membres de la famille ne leur permet pas de maintenir les échanges quotidiens avec d'autres villageois. Si la famille de Zhigang a choisi d'organiser le mariage de leur fils en s'appuyant sur les aides des autres villageois, c'est parce qu'ils étaient conscients que les aides engagées par ces derniers concernaient un contre-don vis-à-vis de l'accumulation du *renqing* échangé durant les années passées par eux-mêmes et leurs ancêtres. Le choix de faire appel à l'entreprise pour le deuxième mariage un an après correspond d'un côté, à la dilution des échanges du *renqing* dans la vie quotidienne, et

²²⁵ Lors de mes séjours de terrain en 2014 et 2015, un écart d'une centaine de *yuan* par table fut évoqué par les villageois de Zhang entre les deux types de banquet. En fonction du niveau somptueux du banquet, le coût moyen était de 300 à 400 *yuan* par table pour le banquet sous forme d'entraide, et de 400 à 500 *yuan* pour le « banquet mobile ».

²²⁶ D'autant plus que le sexe de l'enfant à marier ne justifie pas que l'on dépense une somme plus importante pour une fille que pour un garçon, dans une société où le sexe masculin est socialement plus valorisé que le sexe féminin.

d'un autre côté, à la volonté de bien respecter le principe de réciprocité du *renqing* dans le nouveau contexte social caractérisé par le phénomène de migration temporaire des villageois : s'ils avaient fait appel au *renqing* cette fois encore, ils auraient dû rendre par la suite, ce dont ils ne s'estimaient plus capables. Toutefois, nous pouvons imaginer qu'il est probablement de plus en plus difficile de pouvoir rendre le *renqing* avec la généralisation du « banquet mobile », auquel s'ajoute l'affaiblissement de leur participation à la vie quotidienne du village en raison de la migration temporaire en ville.

3. BANALISATION DE LA MARCHANDISATION DE LA MAIN D'ŒUVRE AU VILLAGE

Dans le déroulement de la préparation du « banquet mobile » de Mingxue exposé ci-dessus, nous avons pu constater la présence d'une villageoise, Chunyue, en tant que journalière rémunérée temporairement par l'entreprise. Par ailleurs, cette même villageoise a participé à la préparation du banquet de noces qui a eu lieu l'année précédente, mais cette fois-ci, en tant que « personne qui aide » *bangmangde* 帮忙的. Son rôle a changé d'une année à l'autre. En 2014, elle donna de sa personne « bénévolement » en s'inscrivant dans le système du *renqing*, par le biais de l'entraide villageoise, tandis qu'en 2015 elle échangea sa force de travail contre une rémunération monétaire de 60 *yuan*.

Le basculement de rôles qu'occupait Chunyue entre les deux événements, passant de la « personne qui aide » à la journalière rémunérée, ne semble pas susciter de gênes ni pour Chunyue ni pour les autres villageois. Un villageois d'une soixantaine d'années m'a expliqué :

« Vu qu'elle travaille pour le 'banquet mobile', c'est normal qu'elle reçoive une rémunération pour cela. Cette année est différente de l'année dernière. L'année dernière, elle est venue pour aider la famille ; cette année, elle travaille pour le 'banquet mobile'. C'est une 'coïncidence' *couqiao* 凑巧 que le 'banquet mobile' auquel elle participe fut choisi justement par une personne de notre village. Elle aurait pu travailler dans d'autres villages aussi. [...] L'année dernière, elle était libre. Elle pouvait venir

quand elle voulait [pour proposer son aide], il n'y avait aucune obligation. Par contre, cette année elle a des contraintes ! Quand tu travailles, tu as des responsabilités et des obligations. On te paye pour ça. Tu vois aussi, cette année Chunyue travaille bien plus dur [que l'année dernière], il faut qu'elle mérite son salaire, si tu traînes une fois, le patron ne te donnera plus de travail par la suite ! » (Février 2015)

L'attitude indifférente qu'expriment les villageois de Zhang au regard de la marchandisation de la main d'œuvre dans les échanges interpersonnels au sein d'une communauté de familiarité nous conduit à questionner l'efficacité du système du *renqing* en milieu rural contemporain, et plus particulièrement à la lumière des analyses de FEI Xiaotong pour qui l'action acheter/vendre ne pouvait guère exister auparavant. Dans cette partie, je démontrerai dans un premier temps que l'opposition entre la logique de *renqing* et la logique du marché dans la Chine précommuniste qu'a proposée FEI Xiaotong doit être appréhendée comme un idéal-type, car dans la réalité, l'une n'exclut pas l'autre. Il est important ici de reconnaître la coexistence de ces deux logiques complémentaires, afin de produire une analyse au sujet de leur hiérarchisation dans les pratiques locales villageoises. Je mettrai en lumière par la suite la prépondérance toujours actuelle de la logique du *renqing* face à la logique du marché en Chine rurale contemporaine. En effet, le recours à la marchandisation dans l'organisation de la vie sociale et productive correspond avant tout aux stratégies adoptées par les villageois de Zhang pour perpétuer la logique de réciprocité du *renqing* face à la dilution des échanges quotidiens.

La véritable transformation que nous pouvons identifier dans les échanges interpersonnels en milieu rural contemporain réside dans la nature des dons échangés, les dons en nature sont remplacés progressivement par des dons en argent, mais l'échange en lui-même et le système du *renqing* qui le régule ne changent pas. Cette idée est soutenue par le phénomène des dons monétaires qui circulent entre les villageois lors des événements cérémoniels, y compris concernant celui du mariage. Nous allons voir que le *renqing* n'est plus nourri par la provision du travail reproductif, mais par la contribution en argent. Autrement dit, les villageois contemporains traversent les plus grands changements socio-économiques tout en reproduisant et maintenant les structures affectives et relationnelles qu'ils connaissent depuis toujours.

3.1. Le rapport de subordination entre la logique du *renqing* et la logique du marché

La dilution des échanges interpersonnels entre les villageois de Zhang se manifeste non seulement dans la vie sociale comme nous venons de le démontrer à travers la popularisation du « banquet mobile », mais aussi dans la vie productive, et en particulier dans les travaux agricoles dont les échanges de main-d'œuvre entre les villageois sont davantage réduits, et ont de plus en plus recours à l'embauchage des journaliers. Si le fait d'échanger la main d'œuvre contre une rémunération monétaire n'est pas un phénomène récent et existait bien avant l'arrivée du pouvoir communiste, cependant il prend une place bien plus importante dans la vie rurale contemporaine qu'auparavant.

3.1.1. Le marché des journaliers en Chine rurale précommuniste

L'employabilité des journaliers contre une rémunération monétaire existait déjà dans l'économie agricole de la Chine pré-communiste, comme le démontre Martin YANG (1945) dans sa monographie d'un village de la province du Shandong. Dans le présent écrit, l'auteur a présenté de manière synthétique le système de l'embauche des journaliers en milieu rural dans les années 1940 :

« Les ouvriers journaliers sont principalement embauchés dans les saisons occupées, lors du semis, du binage et de la récolte. Les familles qui ont des travailleurs annuels peuvent aussi embaucher des journaliers pendant quelques jours pour faire le travail à temps. Pendant cette période, un groupe d'hommes valides portant des houes, des faucilles, des imperméables de paille et des chapeaux de pluie attendent chaque matin au coin de la rue principale du bourg pour être embauchés. C'est ce qu'on appelle localement le 'marché des travailleurs'. Toutes les familles d'agriculteurs qui ont besoin d'aide envoient quelqu'un là-bas pour embaucher un homme. (...) Les gens qui viennent au marché pour trouver un emploi sont pour la plupart des paysans pauvres de la région qui s'occupent de leurs propres petites fermes, y travaillent avant ou après la haute saison, ou la nuit quand ils rentrent chez eux. Parfois, une famille

demande de l'aide à un voisin plus pauvre. Dans ce cas, ils ne vont pas sur le marché du travail, mais ils suivent toujours le prix du marché. Cela peut devenir une relation plus ou moins permanente entre les deux familles. La famille pauvre peut emprunter des animaux, des semences ou des outils de la famille plus riche sans paiement, ou cette dernière peut également envoyer son équipe pour labourer la terre de l'autre » (*Ibid.*, p. 28-29).

L'écrit de Martin YANG nous permet d'identifier trois caractéristiques principales de l'embauche des journaliers dans l'époque pré-communiste. Premièrement, les journaliers du milieu rural étaient majoritairement masculins. Deuxièmement, des disparités économiques liées à la classe sociale des familles étaient observées entre les catégories d'employeurs et d'employés : les familles riches avaient la possibilité et la capacité d'embaucher des journaliers qui étaient issus de familles relativement pauvres. Cependant, le milieu rural était un milieu confronté à la pauvreté dont la précarité était quotidienne. Ainsi, Claude AUBERT et CHENG Ying s'interrogent : « leurs revenus, leurs récoltes suffissent à peine pour les faire vivre, où trouveraient-ils les moyens de payer un journalier ? » (1980, p. 39). Dans une économie fondée sur l'autonomie de l'entrepreneuriat familial, lorsque les paysans devaient faire appel à de la main d'œuvre extérieure, l'entraide villageoise fut nécessaire (*Ibid.*, p. 25). Troisièmement, les journaliers embauchés étaient dans la plupart des cas issus d'un village autre que celui de l'employeur²²⁷. Dans les quelques cas où une famille demandait de l'aide à un voisin plus pauvre contre une rémunération, Martin YANG démontre que cette situation est bien plus complexe qu'un contrat établi avec un homme extérieur au village, car la famille riche et son employé voisin formaient sur le long terme une relation d'entraide qui dépassait le stade d'échange de la force du travail contre de l'argent.

²²⁷ En Chine continentale mais aussi à Taiwan, les paysans lors de la haute saison agricole font appel à de la main d'œuvre, soit sous forme d'entraide entre les villageois à l'intérieur du village, soit sous forme de recrutement des journaliers extérieurs du village (CHENG Ying 2003, p. 67-69). L'auteure analyse cela à partir de l'exemple de la récolte de cacahouètes : « Certaines familles n'arrivent pas à rassembler un nombre suffisant de villageois sur leurs champs de cacahouètes et doivent faire appel à des journaliers extérieurs au village. Et, de fait, au cours de ce mois de juin que nous avons vu arriver, par groupes entiers, des étrangères, venues d'autres villages pour aider à la récolte à Mancang » (*Ibid.*, p. 69). La distinction entre le système du *renqing* à l'intérieur du village et la logique du marché des travailleurs semble être bien respectée par les villageois même si dans de rares cas l'embauche rémunérée peut intervenir dans les échanges entre les villageois issus du même village.

L'étude de Martin YANG nous permet de nuancer les propos de FEI Xiaotong pour qui la logique du marché ne pouvait pas exister dans la société rurale traditionnelle : l'échange de la force du travail contre une rémunération monétaire entre les villageois du même village existait dans la Chine pré-communiste, mais ce type d'échange lorsqu'il s'opérait, demeurait tout de même subordonné au système du *renqing*, comme le disent les villageois de Zhang, il faut avoir le « goût du *renqing* » *renqingwei* 人情味 dans les échanges avec des gens qu'on connaît, quelle que soit la modalité d'échange.

3.1.2. Le système des journaliers en Chine rurale contemporaine

Le projet communiste de collectivisation généralisée imposé à la paysannerie chinoise pendant l'époque maoïste émane « d'une volonté politique ne pouvant conduire qu'à la rupture avec le tissu social traditionnel » (Claude AUBERT et CHENG Ying 1980, p. 66). Sans entrer dans le détail des différentes politiques pendant l'époque maoïste et leurs impacts sur l'agriculture en Chine²²⁸, nous garderons à l'esprit ici que durant cette période, « la majorité des paysans [sont passés] directement des équipes d'entraide 'temporaire' à la coopérative 'socialiste' » (Claude AUBERT, CHENG Ying et LI Xiande 2002, p. 133).

C'est à partir de la fin des années 1970, avec la décollectivisation de l'agriculture, que les paysans chinois regagnent en autonomie dans l'économie agricole. Ainsi, la dynamique d'entraide saisonnière et l'embauche des journaliers ressurgissent massivement dans la scène rurale. Néanmoins, la coopération entre les villageois contemporains dans les activités agricoles prend une forme différente par rapport à celle de l'époque pré-communiste. Avec l'exode rural conduisant à un manque de main-d'œuvre permanent, le recours aux journaliers lors des hautes saisons de récoltes prend progressivement une place majeure dans l'économie rurale, et ce, au détriment de

²²⁸ Plusieurs études sont dédiées aux réformes agraires de cette époque, comme par exemple, l'article de René DUMONT (1957) qui démontre d'une manière chronologique les transformations dans le domaine agricoles sous la règle du Parti Communiste Chinois dans les années 1950, ou encore l'ouvrage de cet même auteur *Chine. La Révolution culturelle* (René DUMONT 1976), où on retrouve de nombreux passages sur cette question.

l'entraide interpersonnelle. Par ailleurs, le profil majeur des journaliers en milieu rural contemporain se distingue également de celui de l'époque pré-communiste présenté ci-dessus.

Premièrement, d'après mes observations au village de Zhang, ce sont les femmes, au lieu des hommes, qui constituent majoritairement le marché des journaliers. Deuxièmement, l'embauche des journaliers n'est plus un privilège d'un petit nombre de familles aisées. Le recours à la main d'œuvre paysanne se répand massivement dans quasiment toutes les familles de Zhang qui continuent à cultiver la terre. Troisièmement, l'embauche des journaliers faisant partie d'un même village se banalise dans les pratiques agricoles, mais aussi apparaissent dans les relations de services (comme c'est le cas du « banquet mobile »).

Au village de Zhang, les cultures les plus rentables sur le plan économique étaient principalement de deux sortes de légumes : la culture des poireaux et la culture des gingembres. Lors des saisons de récoltes, se forment plusieurs équipes journalières temporaires, dont chacune se compose de femmes âgées de 40 ans à 50 ans. Les journalières de chaque équipe varient d'un jour à l'autre, en fonction de leur disponibilité et de la charge de travail demandée. Si le profil des journalières agricoles ressemble à celui des journalières du « banquet mobile », le mode de rémunération quant à lui est complètement différent et ne s'effectue pas sur les mêmes critères de rendement. Pour les activités relatives au « banquet mobile », les journalières sont rémunérées à la journée, avec une somme contenant quelques dizaines de *yuan* par jour, peu importe la charge de travail accomplie, tandis que pour les travaux agricoles, les journalières sont rémunérées aux « pièces », c'est-à-dire, que l'équipe de journalières est payée pour chaque unité de marchandise produite et/ou collectée. Prenons l'exemple de la récolte de poireaux que j'ai observée durant le mois de novembre 2016. À la fin d'une journée de travail effectuée par l'équipe de journalières, l'employeur pèse l'ensemble des poireaux récoltés, puis rémunère le collectif à partir d'un taux unitaire à deux centimes par kilo récolté. Ensuite, la somme totale est répartie à part égale entre les membres de l'équipe. D'ordinaire, chacune gagne environ entre 40 *yuan* et 100 *yuan* suivant l'efficacité collective de la récolte de légume.

La nouveauté observée au village de Zhang ne réside pas en l'existence de la marchandisation de la main d'œuvre dans les échanges interpersonnels, car le recours aux journaliers lors des saisons de récoltes dans la Chine pré-communiste fut déjà identifié par les ethnologues cités précédemment. Ce qui apparaît comme un changement majeur est la banalisation de la marchandisation de la force de travail et de son usage dans la vie communautaire rurale entre les gens familiers, au détriment du système d'entraide réciproque. À cette marchandisation généralisée de la main d'œuvre s'ajoute la féminisation de la force de travail dans les activités productives du village, qu'elles soient agricoles ou de services, marquant ici un changement indéniable dans l'organisation de la vie familiale des villageois de Zhang, nous y reviendrons plus tard dans le présent chapitre.

3.2. Le « goût du *renqing* »

Même si en Chine rurale contemporaine la marchandisation de la main d'œuvre intervient davantage dans les échanges interpersonnels, elle ne remplace pourtant pas le système du *renqing* dans la vie communautaire, bien au contraire, elle le maintient. En effet, si nous examinons le fonctionnement de l'équipe des journaliers, et en particulier le chiffre d'affaires de ce type d'« entreprise », que ce soit dans le secteur primaire, secondaire ou tertiaire, nous constatons que la marchandisation non seulement repose sur le *renqing* (dans le sens de *faveur*) précédemment accumulé, mais aussi se soumet aux normes du *renqing*.

3.2.1. Le chiffre d'affaires du « banquet mobile » dépend du *renqing*

Les journalières, qui sont âgées en général de quarante à soixante ans, sont des villageoises locales qui habitent dans les alentours du domicile du patron du « banquet mobile » et qui sont motivées pour effectuer ce type de travail. Le patron possède une liste de contacts téléphoniques des journalières potentielles par le biais de son réseau

social personnel. Lorsqu'il est sollicité pour se charger de la prestation d'un banquet, le patron emploie sa liste de contacts pour constituer une équipe de travail temporaire.

Le patron choisit ses employées temporaires suivant ses propres critères, qui s'effectuent à partir de ses préférences subjectives en termes de sympathie, de compétence professionnelle et de disponibilité des femmes contactées. La constitution de l'équipe semble facile, et ne paraît pas causer du souci au patron en raison du déséquilibre entre l'offre et la demande : le nombre de noces à organiser est bien plus faible que le nombre de villageoises désireuses d'occuper cet emploi. Nous reviendrons plus tard pour expliquer ce phénomène de la présence disproportionnelle de la main-d'œuvre féminine en milieu rural contemporain. L'extrait de journal de terrain ci-dessous montre le rapport qui s'établit entre le patron et les journalières. Lors de mes observations en tant que caméraman pour l'entreprise *Aijiujiu*, j'ai eu une conversation informelle avec une journalière qui avait été embauchée pour le « banquet mobile ». Les échanges se sont déroulés lors des courtes pauses de travail pendant une cérémonie de noces ayant eu lieu à la fin du mois de janvier 2015 :

L'équipe du « banquet mobile » est composée pour ce jour de travail de cinq personnes : le patron/chef de cuisine, le cuisinier assistant, et trois journalières chargées du service, de l'installation, du rangement et de la plonge. J'ai pu discuter à plusieurs reprises avec deux des journalières présentes au moment où nos pauses de travail coïncidaient. Elles étaient très à l'aise dans les réponses à mes questions concernant leur salaire journalier et elles se confiaient à moi sans retenue²²⁹.

La famille du marié a choisi une prestation de service pour seize tables, au prix de 500 *yuan* par tablée, ce qui revient à la somme totale de 8 000 *yuan*. D'après les journalières, le patron peut obtenir un bénéfice qui varie de plusieurs dizaines de *yuan* à cent *yuan* par table. Les dames abordent

²²⁹ En traduisant cet extrait du chinois au français, je me suis rendu compte que plusieurs facteurs ont créé un cadre particulièrement propice à l'échange. D'une part, nous occupions, ces deux femmes et moi, une position à la fois de subalterne (nous avions un responsable à qui nous devions de fournir un travail) et de personne qui aide les villageois et la famille. Contre ces rôles, nous percevions une rémunération monétaire. Par ailleurs, nos deux métiers ne se retrouvaient en aucun cas dans une situation de concurrence économique directe, ce qui a permis l'échange d'informations qui aux yeux d'autres personnes auraient pu être considérées comme sensibles. En outre, l'écart d'âge entre ces femmes et mon âge a créé une situation de bienveillance et protectrice : elles avaient des âges proches de celui de ma mère, et le mien correspondait à celui de leurs fils.

ensuite le sujet des rémunérations. J'apprends alors qu'elles gagnent chacune une somme de 60 *yuan* par banquet.

Toutes deux expriment leur gratitude envers le patron qui leur fait confiance et qui les embauche. De même, elles semblent très satisfaites de la rémunération au regard du travail qu'elles font. Comme me le souligne l'une des deux journalières, qui possède une relation de parenté éloignée avec le patron : « Il [le patron] pense souvent à moi quand il a des événements à préparer. Je lui suis très reconnaissante, parce qu'il y a tellement de femmes comme moi, et même plus jeunes que moi, mais il pense à moi. En plus, je ne vis pas dans le même village que lui, mais il m'appelle quand même pour me proposer du travail. Bon, je sais que c'est parce qu'on est parent, mais quand même ... ce n'est pas que ça qui fait qu'il m'appelle. C'est parce qu'il est quelqu'un de bien. Il pourrait ne pas me contacter et demander à quelqu'un d'autres. On est parent, c'est vrai, mais on est des parents éloignés, et il pourrait tout à fait m'oublier (rire). Mais il ne m'a pas oublié. (...) 60 *yuan*, c'est quand même pas mal pour des gens [âgés] comme moi. (...) Mon fils [qui est un travailleur migrant en ville] me donne de l'argent, mais je sais que sa vie en ville n'est pas facile non plus. Si je peux travailler et gagner de l'argent, c'est toujours bien pour nous [la famille]. En plus, le travail [du banquet] en soi, n'est pas si difficile, et je peux tout à fait gérer avec mon âge, et ma santé. Je passe 3 ou 4 heures ici, et j'ai mon repas gratuit, puis je gagne 60 *yuan*. Beaucoup de femmes de mon âge, qui sont au village, veulent ce travail. C'est quand même mieux de pouvoir gagner de l'argent par soi-même que de quémander systématiquement auprès des enfants pour en avoir. N'est-ce pas ? (...) C'est pour ça qu'il [le patron] est quelqu'un de bien. Il pense à moi. Je fais en sorte de me libérer chaque fois qu'il me demande pour du travail. Si je dis 'non' une fois, puis deux fois, puis trois fois ... au bout d'un moment, il ne me recontactera plus. C'est normal, ça se comprend. C'est pour ça que je dis toujours 'oui' quand il m'appelle. Il pense à moi, je lui en suis reconnaissante. » Ce qu'elle me raconta ce jour-là me semble bien correspondre à la réalité. Pour le moins, les trois journalières semblent contentes de leur travail. L'entente paraît très bonne entre elles, joviale et bienveillante. Elles s'entraident efficacement, avec un sourire complice, dans une ambiance chaleureuse et plaisante à observer. Elles se passent les plats tout en riant aux blagues des unes et des autres.

Vers 13h30, à la fin du banquet de noces, mon patron [celui de l'entreprise *Aijiujiu*] et moi, nous terminons le tournage. Ensuite, nous commençons par désinstaller la scène de noces, puis rangeons tous les objets de décoration : le tapis rouge, la voûte en plastique gonflable, les corbeilles

de fleurs, etc. Du côté de l'équipe du « banquet mobile », ils font d'abord la vaisselle sur place, puis chargent l'ensemble de leurs affaires dans la camionnette (vaisselles, tables, chaises, fourneaux, etc.). Ils partent dans les alentours de 14h30, et une demi-heure après, c'est nous qui quittons en dernier les lieux. (Janvier 2015)

Sans remettre en cause la sincérité de la parole de la journalière, elle se voit dans une situation où le patron du « banquet mobile » fait preuve d'une grande générosité en l'employant alors qu'elle estime que cet emploi mériterait d'être proposé à d'autres personnes plus jeunes et dans le besoin. Cependant, je tiens à souligner que cette journalière habite un village autre que celui du patron, ce qui, aux yeux de la journalière, constitue un éventuel inconvénient pour obtenir ses opportunités de travail, mais aux yeux du patron, la diversité géographique de ses employées est en revanche un atout crucial pour augmenter son chiffre d'affaires et sa notoriété.

En effet, les journalières originaires de villages différents de celui du chef d'entreprise du « banquet mobile », peuvent porter un discours positif envers lui et faire de la publicité pour son banquet dans un réseau élargi. Il n'est pas rare qu'une journalière recommande une équipe de « banquet mobile » dans laquelle elle a fait partie auparavant, auprès de ses voisins, de ses amis ou de parents ayant un événement rituel prévu pour les prochains jours. Si l'affaire est conclue, la marraine bénéficie à juste titre d'une opportunité de travailler lors de cet événement. Nous constatons ainsi une forme de réciprocité entre les journalières, les clients désireux de faire appel à un « banquet mobile » et le patron de ce dernier. D'un côté, les journalières aident les villageois en proposant un service de « banquet mobile » fiable et de confiance. Cela renforce d'autant plus la logique de se soustraire des embarras, puisque les villageois-clients n'ont pas la contrainte de rechercher un « bon » banquet mobile et de le contacter, et de négocier les prix. De l'autre côté, les journalières, en faisant de la publicité pour l'entreprise, obtiennent de nouvelles missions temporaires rémunérées, et augmentent le carnet de commande du patron. Tout le monde y trouve son compte, l'employeur, les employées et les villageois qui marient leur enfant.

Cette réciprocité de service rendu entre l'employeur, l'employée et la famille de l'enfant à marier s'apparente à un échange de *renqing*, même si celui-ci est encadré par

un contexte marchand. L'inscription du « banquet mobile » dans le système de *renqing* est cruciale pour la prospérité de l'entreprise. En effet, la clientèle du « banquet mobile » dépend essentiellement du réseau social dans lequel s'inscrit le patron, contrairement à la restauration classique dont la vitrine et l'emplacement à un endroit fixe permet la visibilité du commerce et d'attirer un certain flux de personnes facilitant le renouvellement de nouveaux clients potentiels. La notoriété et la réputation auprès des villageois sont des critères qui déterminent une activité commerciale pérenne pour les différents gérants de « banquet mobile ». Les journalières habitant dans différents villages deviennent ainsi les ambassadrices par excellence de la pratique du « banquet mobile » auprès des villageois, tel fut le cas de Mingxue dont nous avons étudié la mise en place du « banquet mobile » précédemment dans ce chapitre. En effet, le « banquet mobile » de Mingxue fut choisi au regard de la recommandation d'une villageoise de Zhang, qui s'est retrouvée par ailleurs ensuite dans l'équipe journalière lors de la préparation du banquet.

3.2.2. L'équilibre entre l'intérêt économique et l'alimentation du *renqing*

L'échange d'une rémunération monétaire contre une prestation de service entre des gens familiers au sein d'une même communauté consiste rarement en un échange purement marchand entre étrangers, car le « goût du *renqing* » 人情味 *renqingwei* fait partie des exigences pour que le lien social soit harmonieusement maintenu. Le « goût du *renqing* » apparaît sous diverses formes, dont les plus récurrentes concernent une réduction des frais de services ou des produits achetés ou la pratique d'inscrire les paiements en différés sur une ardoise (ou un cahier prévu à cet usage), en particulier quand le client ou l'utilisateur se situe dans une situation financière difficile.

Dans son étude de cas portant sur la « calculabilité et budgétisation » *suanji* 算计 d'un villageois nommé WANG concernant l'organisation économique de sa vie familiale dans un village du nord de la Chine, l'anthropologue YAN Yunxiang (2004) analyse que « la poursuite de l'intérêt personnel dans une communauté rurale se mêle à l'accomplissement des obligations sociales. Le plus haut niveau de 'calculabilité et

budgétisation' *suanji* réside dans l'équilibre délicat entre la recherche de récompenses économiques et la conformation aux critères de la 'bonne personne' [qui se comporte en suivant les normes du *renqing*] » (*Ibid.*, p. 79). L'exemple que l'auteur a donné permet de constater comment la famille de WANG, lorsqu'elle proposait des locations payantes de ses tracteurs aux autres villageois, se soumettait aux normes du *renqing* :

« Selon les règles non écrites, on se doit toujours de faire certaines concessions lorsqu'on fournit des services payants aux personnes composant son 'réseau' *guanxi*. Les frais standards pour la location du tracteur personnel dans l'objectif de labourer des terres agricoles, par exemple, était 2 *yuan* par *mu*²³⁰ en 1997. Mais WANG n'a facturé ce montant standard qu'aux villageois avec lesquels il n'entretenait pas de lien [du *renqing*]. Il a réduit les frais à 1,5 *yuan* par *mu* pour ses proches et ses voisins. Il se sent également obligé d'offrir des remises plus importantes à ses parents proches et à ses meilleurs amis, en n'imposant qu'une somme minimale pour amortir les frais de réparation et de carburant de l'engin. (...) Dans le cas de WANG, les faibles rendements de son service de tracteur lui permettent de créer un 'réseau' de *guanxi* stable et important, et de maintenir une bonne réputation en tant que personne raisonnable qui aime aider les gens dans son réseau. En d'autres termes, la baisse des rendements dans une entreprise est en fait une condition essentielle pour la réalisation de profits dans une autre. C'est ainsi que WANG fait son analyse coût-rendement, et tous ses calculs et sa planification sont effectués dans le cadre de l'éthique du *renqing*. » (*Ibid.*, p. 85-87)

Dans son étude, YAN Yunxiang a mis l'accent sur les stratégies de « calculabilité et budgétisation » *suanji* qu'adopte l'individu dans les échanges interpersonnels dans l'objectif de maintenir l'équilibre entre sa réputation sociale au sein d'une communauté rurale en se conformant au cadre du *renqing* et son intérêt économique basé sur une volonté de rentabilité économique. Il a subtilement démontré la marge de manœuvre que possédaient les villageois contemporains dans un cadre où deux valeurs en apparence antagonistes coexistent : la logique du marché qui privilégie l'intérêt individuel et les normes du *renqing* qui privilégient la dimension communautaire. Néanmoins, cet auteur

²³⁰ Le *mu* 亩 est une unité de mesure de surface, correspondant à environ 1/15 d'hectare.

prêtait peu d'attention au rapport hiérarchique de ces valeurs²³¹ dans l'organisation de la vie sociale, qui se dégage pourtant ostensiblement de ses données ethnographiques riches et détaillées. Les calculs faits par Monsieur WANG lors de la location payante du tracteur sont subordonnés aux normes du *renqing*, d'autant plus que les faveurs offertes varient selon les personnes concernées par les échanges, en fonction du niveau de proximité interindividuel.

Quant au village de Zhang, les activités à caractère commercial, quelles que soient leur nature, se plient également au système du *renqing*. Le fonctionnement et le chiffre d'affaires du « banquet mobile » reposent principalement sur la réputation du gérant, alimentée et maintenue par son savoir-vivre du *renqing*. À ce sujet, les propos de Claude LÉVI-STRAUSS apparaissent comme éclairants : « Loin que l'échange soit une modalité de l'achat, c'est l'achat dans lequel il faut voir une modalité de l'échange. (...) Le rapport d'échange est donné antérieurement aux choses échangées, et indépendamment d'elles » (2017 [1967], p. 160-161). Autrement dit, le rapport d'échange entre les villageois, qualifié sous le nom de *renqing*, est déterminé antérieurement aux biens échangés par le statut et la relation entre les personnes qui échangent. Il régularise les modalités d'échanges, quel que soit le contenu de l'échange (dons en nature, dons en argent, ou dons de main d'œuvre).

L'exemple par excellence à ce sujet est la participation de la villageoise-journalière Chunyue au mariage de son voisin. Que ce soit dans son rapport avec le patron du « banquet mobile », ou dans celui qu'elle entretient avec son voisin, le rapport d'échange - *renqing* -, précède les biens échangés. Le rapport entre Chunyue et le patron du « banquet mobile » n'est pas simplement un rapport d'employeur à employée, comme nous avons démontré plus haut, c'est le *renqing* précédemment accumulé entre Chunyue et le patron qui a conduit par la suite à une coopération économique entre eux. Notons qu'au village de Zhang ainsi que dans les villages voisins, la recherche d'emplois journaliers repose presque en totalité sur le réseau interpersonnel, contrairement au marché de l'emploi en milieu urbain où le recours au réseau personnel est moins

²³¹ La seule exception se retrouve dans une phrase isolée : « tous ses calculs et ses planifications [de Monsieur WANG] sont effectuées dans le cadre de l'éthique du *renqing* » (YAN Yunxiang, 2004, p.87).

fortement mobilisé. Quant au lien qui unit Chunyue et son voisin, l'échange du *renqing* est également nourri puisqu'elle a recommandé un « banquet mobile » fiable, économique et arrangeant en faveur de la famille en charge de l'événement à organiser.

3.3. La résistance des villageois face à la dilution progressive des échanges interpersonnels

Les échanges réalisés entre les villageois dans le cadre du *renqing* ressemblent au « fait social total » indiqué par Marcel MAUSS dans son travail sur le don : « tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. » (2012 [1923], p. 234). Par ailleurs, plusieurs chercheurs travaillant sur la « relation » *guanxi* 关系 (YAN Yunxiang 1996b, p. 8 et Andrew B. KIPNIS 1997, p. 23) ont fait le lien avec la théorie de Marcel MAUSS. Cependant, le terme de *guanxi* ne possède pas exactement le même sens que le terme de *renqing*, même si dans certains contextes les deux termes peuvent être interchangeables. La plus grande différence est l'implication de *qing* dans les échanges. Dans le cadre du *guanxi*, les échanges peuvent être purement « instrumentaux » dans le but d'acquérir un intérêt personnel, tandis que dans le cadre du *renqing*, la dimension émotionnelle est davantage présente. Cette différence explique le fait que les villageois utilisent rarement le terme *guanxi* quand il s'agit de décrire les relations ou les échanges avec les autres villageois, contrairement au milieu urbain, qui l'utilise davantage²³².

Nous pouvons identifier deux catégories d'échange permettant le maintien du *renqing* selon les contextes : les échanges lors des occasions « extraordinaires », telles que les fêtes, les cérémonies et les rituels ; les échanges « ordinaires » dans la vie de tous les jours, tels que les échanges de main d'œuvre, de services ou des nourritures²³³. Par ailleurs, selon la nature du don qu'on échange, nous pouvons également distinguer deux

²³² À propos de la distinction entre *guanxi* et *renqing*, voir également Mayfair YANG (1994, p. 320-321).

²³³ Les échanges de main-d'œuvre en milieu rural sont assez fréquents, notamment durant la saison des récoltes. Par exemple, voir KU Hok Bun dans son travail ethnographique sur le village Ku en Chine : « les Kus s'entraident dans la récolte, ce qui renvoie au principe moral de la réciprocité. Même si les ménages ont assez de mains, ils acceptent toujours l'aide d'autres ménages dans le but de promouvoir de bonnes relations plutôt que d'obtenir des bénéfices » (2003, p. 47).

formes : les dons non-monétaires, tel que l'entraide du voisinage dans la préparation de banquets cérémoniels, l'échange de main d'œuvre lors des travaux champêtres ou domestiques ; les dons monétaires, tel que le « don en somme d'argent » *lijin* 礼金 offert par les invités lors des occasions événementielles comme le mariage, la naissance, ou les funérailles.

3.3.1. La montée du recours aux dons monétaires lors des événements

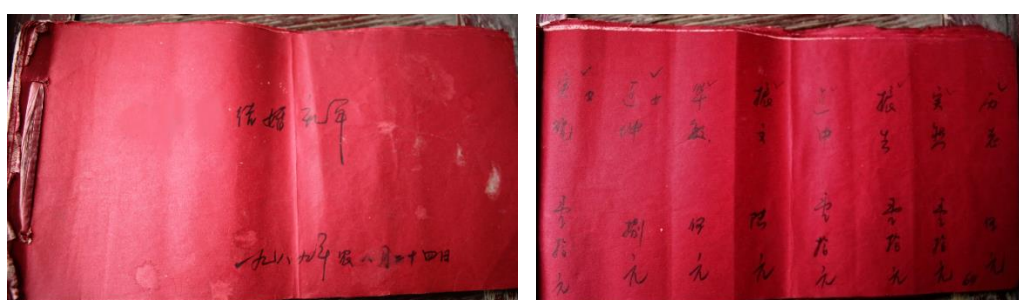
L'analyse de la popularisation du « banquet mobile » met en exergue l'affaiblissement des échanges « non-monétaires » lors d'un événement « extraordinaire », qui s'accompagne de la diminution de toutes formes d'échanges dans la vie « ordinaire » villageoise. Cela est dû à deux évolutions majeures, et concomitantes, concernant l'essor économique de la Chine : la migration temporaire ou permanente des villageois vers le milieu urbain ; l'amélioration technologique de la production et l'essor des entreprises de services. Ces deux évolutions participent à l'affaiblissement de l'investissement des villageois dans les échanges interpersonnels et à la réduction même de la nécessité d'échanges. Il est en revanche important de souligner que si l'étape de préparation du banquet se substitue au recours de services commerciaux au détriment d'échanges du *renqing* sous forme d'entraide, la participation des convives au banquet contribue tout de même à maintenir le *renqing* avec l'offre du « don en somme d'argent » *lijin*.

De plus, quand bien même les échanges « non-monétaires » paraissent moins présents au village de Zhang, les dons monétaires lors des occasions « extraordinaires » se multiplient (voir le tableau ci-dessous). En étudiant plusieurs « listes de dons » *lidan* 礼单 de mariage recueillies lors de mes séjours de terrain, nous constatons que la somme minimum du *lijin* offert par les convives lors des noces passe de 5 *yuan* en 1989, à 10 *yuan* en 1998, puis à 100 *yuan* en 2014²³⁴ (figure 30). L'escalade significative de la

²³⁴ Chaque montant est inscrit avec le nom du donneur sur une liste rouge prévue à cet effet. Par la suite, la liste est conservée par les parents du nouveau marié et constituera une référence de futur contre-don afin d'entretenir un lien durable avec les invités. L'intérêt que l'anthropologie porte à la « liste de dons »

somme du *lijin* n'est sans doute pas seulement due à l'augmentation du niveau de vie, mais paraît bien révéler la volonté des villageois de maintenir le lien communautaire malgré la dilution des possibilités des échanges²³⁵. D'une certaine manière, l'adoption des dons monétaires « sauve » la logique de réciprocité du *renqing* et permet aux villageois de conserver leur temps pour le consacrer à leur travail rémunéré. Cette logique est d'autant plus forte dans une économie fortement monétisée et capitaliste avancée que représente actuellement la Chine contemporaine.

La couverture (gauche) et la page intérieur (droite) de la liste de dons pour un mariage ayant eu lieu en 1989



La couverture (gauche) et la page intérieur (droite) de la liste de dons pour un mariage ayant eu lieu en 2014



Figure 30 - Listes de dons du mariage

remonte notamment à l'étude de YAN Yunxiang (1996a), qui a réalisé une analyse détaillée à partir de plusieurs des listes de dons recueillies à des époques différentes, afin de saisir les manières dont les villageois entretiennent le lien social. Il existe un lien significatif entre l'importance du don monétaire et le niveau de proximité entre le convive et l'hôte. Je ne détaillerai pas plus la question de la *lidan* dans ce présent travail, car les données recueillies au village de Zhang ne font que confirmer les résultats de YAN Yunxiang.

²³⁵ Par ailleurs, pour ceux qui ne sont pas présents au village ou qui ne sont pas informés de l'événement célébré, mais qui pourtant sont censés transmettre un don pour maintenir le lien social, l'adoption de *lijin* leur permet de compenser plus aisément leur absence, sous le nom de *shaoli* 捎礼 – « don par procuration » ou *buli* 补礼 – « rattrapage du don oublié après l'événement ».

Le même phénomène fut observé dans le cas des échanges effectués lors de la construction d'une maison. Dans les années 1980, « offrir des aliments » *songcai* 送菜 lors des démarrages des travaux de la construction fut beaucoup pratiqué par des villageois, notamment par ceux qui ne pouvaient pas proposer d'aides physiques durant la construction. À l'époque, la construction d'une maison s'appuyait principalement sur le bénévolat des villageois proposant leur main d'œuvre. Les aliments offerts permettaient à la famille en question de préparer des repas d'une qualité supérieure offerts à ceux qui les aidaient tout au long de la période de construction. L'objectif était de remercier les « gens qui aident » *bangmangde* pendant la longue période de construction. Aujourd'hui, avec l'apparition des entreprises de BTP, la construction de maison ne nécessite plus désormais d'échanges de main d'œuvre entre les villageois ni de dons de grande quantité d'aliments. Le don « d'offrir des aliments » n'a pourtant pas disparu, mais prend une autre forme : les villageois offrent une somme d'argent au lieu de nourriture lors de cet événement. Cette pratique porte toujours le même nom alors que le contenu de l'échange n'est plus le même, la main d'œuvre ou les aliments ont laissé place à l'argent. Cependant, l'implication monétaire dans les échanges interpersonnels se conforme tout de même aux principes du *renqing*, caractérisé par la réciprocité avec des échanges différés et hiérarchiques.

Les caractéristiques des échanges sociaux entre les villageois de Zhang révèlent un phénomène intéressant : je constate une diminution progressive du *renqing* tandis que les villageois tentent de le maintenir. Ce phénomène s'illustre par l'instauration et la commercialisation du « banquet mobile » dans les pratiques rituelles, pour faire face d'une part à la difficulté de mobiliser les « gens qui aident » *bangmangde* et pour maintenir d'autre part la célébration collective des noces à travers l'orgie de nourritures²³⁶. Le « banquet mobile » apparaît ainsi comme un recours contre une fragilisation des relations sociales existantes à l'intérieur de la communauté rurale. Une des explications de ce phénomène renvoie au fait que la mobilité de la majorité des villageois vers le milieu urbain est temporaire. L'attachement au village natal demeure

²³⁶ L'orgie de nourritures partagée par l'ensemble des membres de la communauté est importante pour les noces depuis la Chine ancienne. Voir Marcel GRANET (2010 [1922], p. 35-36).

l'appartenance primordiale des travailleurs migrants²³⁷. En raison de l'absence d'un système de protection sociale développé et de la faible possibilité de s'installer définitivement en milieu urbain, le *renqing* du village natal demeure la ressource principale lors de problèmes financiers, professionnels ou sanitaires. Les villageois ayant « quitté l'agriculture sans quitter leur campagne » *litu bulixiang* 离土不离乡²³⁸ se situent ainsi constamment dans un « entre-deux ». Ils ne vivent pas tout à fait en ville en raison de la faible possibilité de s'intégrer pleinement et dignement en milieu urbain, ni vraiment en campagne assistant à la dégradation progressive de la vie communautaire villageoise.

4. L'ORGANISATION SOCIALE AU PRISME DE LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL

Puisque la composition de l'équipe journalière dans différents secteurs au village de Zhang est majoritairement féminine, il apparaît nécessaire et important de présenter la contribution des femmes à l'économie familiale de par leur forte participation à la vie productive en Chine contemporaine. Nous analyserons dans cette partie la division sexuelle du travail en milieu rural contemporain, en mettant en perspective l'idéologie confucéenne de la séparation des sexes dans la société chinoise, connue sous l'expression de « l'homme se charge des affaires extérieures, la femme des affaires intérieures » *nanzhuwai, nüzhunei* 男主外, 女主内. La distinction entre « intérieur » *nei* 内 et « extérieur » *wai* 外 est cruciale pour la séparation des sexes dans l'espace et dans l'organisation de la vie sociale : « Les deux sexes étaient soumis à une discipline antithétique. Leurs domaines respectifs étaient l'intérieur (*nei*) et l'extérieur (*wai*) : ce

²³⁷ Une des raisons pour lesquelles les villageois ne peuvent ou veulent pas s'installer de manière permanente en milieu urbain renvoie aux difficultés législatives et aux inégalités sociales engendrées par le « système d'enregistrement du foyer » *hukou* 户口. Concernant l'histoire du *hukou* en Chine ainsi que son impact sur les migrants internes, voir Isabelle THIREAU et HUA Linshan (2004, p. 276-311). Par ailleurs, en langue chinoise, l'expression « ouvriers paysans » *nongmingong* 农民工 est employée pour désigner les ouvriers migrants issus du milieu rural, les renvoyant à leur milieu d'origine, celui de « paysan ».

²³⁸ À l'origine, cette expression signifiait le dispositif politique de la mutation rurale-urbaine au début des années 1980s. Afin d'éviter une migration massive du milieu rural vers le milieu urbain, le gouvernement dans un premier temps incitait les paysans à travailler dans les « entreprises de bourgs et de cantons » *xiangzhen qiye* 乡镇企业, sous l'expression de *litu bu lixiang*. Voir également Claude AUBERT (1995, p. 231-245).

sont aussi les domaines respectifs du *yin* et du *yang*, de l'ombre et de la lumière. Aussi l'opposition des sexes s'est-elle traduite mythiquement par l'opposition du *yin* et du *yang* » (Marcel GRANET 2012 [1934], p. 120).

Suite à la partie abordant le banquet de noces, nous nous focaliserons tout d'abord sur la division sexuelle du travail dans l'organisation du banquet pour étudier la représentation des rapports sociaux de sexe dans la vie sociale et communautaire. Ensuite, en sortant du champ matrimonial, je proposerai une étude de la participation féminine dans les activités productives – primaire, secondaire et tertiaire –, tout en questionnant l'idéologie duale intérieur/extérieur pesant sur les deux sexes. En effet, la marchandisation de la main d'œuvre féminine existe non seulement dans le commerce du « banquet mobile », mais également dans le domaine agricole en milieu rural et dans les activités usinières en milieu urbain.

La valorisation sociale et économique de la main d'œuvre féminine de nos jours pourrait nous donner l'impression, a priori, que la dualité intérieur/extérieur concernant les sexes tendrait à se dissoudre. Or, on assiste plutôt à une redistribution de cette logique par la professionnalisation, souvent précaire, des femmes dans le milieu rural. Même si les processus de catégorisations de ce qui est propre à « [l'] intérieur » *nei* 内 et à « [l'] extérieur » *wai* 外 se modifient au fil du temps et s'adaptent aux divers changements sociaux, la ligne de démarcation entre *nei* et *wai* reste bien respectée par les villageois dans l'organisation de la vie familiale, sociale et productive.

4.1. La division sexuelle du travail dans la vie sociale

Au village de Zhang, les femmes sont indispensables au bon déroulement des événements cérémoniels et participent pleinement aux échanges du *renqing* ainsi qu'à l'entretien du lien social. Or, nous constatons une division sexuelle du travail en fonction de la nature des tâches à accomplir. Dans le cadre de l'organisation du banquet de noces, quelle que soit sa forme, les femmes s'occupent notamment de la préparation préculinaire (découpe des matières premières telles que les légumes) et des tâches ménagères (vaisselles, nappes, mise en place des couverts, services, etc.), tandis que l'étape de

cuisson est réservée avant tout à l'homme, sous le statut de « maître de la louche » *zhangshaode* 掌勺的. Lors de mes séjours de terrain, je n'ai jamais vu de femme en charge de la cuisson, ni dans les noces célébrées au village de Zhang, ni dans les noces célébrées dans les villages voisins auxquelles j'ai assisté en tant que caméraman de l'entreprise *Aijiujiu*²³⁹.

Il est intéressant de constater que dans la vie ordinaire et domestique, il va de soi qu'une femme soit dans l'obligation, par devoir, d'effectuer toutes les tâches culinaires y compris celle de la cuisson, tandis que lors des événements extraordinaires, elle est exclue presque systématiquement du rôle de « maître de la louche » *zhangshaode*. La raison principale de cette condition renvoie à la représentation différenciée de la pratique entre la cuisine quotidienne et la cuisine cérémonielle. Destinée principalement au repas familial ou amical dans un cadre privé, la cuisine quotidienne est principalement considérée comme féminine, et elle est réalisée à l'intérieur d'un espace clôt et délimité. Principalement considérée comme l'apanage du masculin du moins dans sa gestion, la cuisine cérémonielle, quant à elle est réalisée dans un espace ouvert et extérieur pour un banquet collectif et public. Autrement dit, le banquet agit comme un vecteur d'extériorisation de la cuisine quotidienne, à la fois sur le plan physique et symbolique. Il permet l'extériorisation physique de la cuisine parce qu'un foyer temporaire est établi à l'extérieur au lieu de procéder à la préparation des plats à l'intérieur de la maison. Le banquet conduit à l'extériorisation symbolique de la pratique culinaire domestique parce que contrairement au repas familial et privé, le banquet a pour fonction de créer un moment de consommation orgiaque de nourritures destiné à un public bien plus large que les membres de la famille, dans le but de nouer et maintenir les liens sociaux entre les convives, parents et non-parents.

²³⁹ Cependant, j'ai appris par un client de *Aijiujiu* l'existence d'une cheffe de cuisine dans son village. Ce client provient du même bourg que le village de Zhang. D'après cet informateur, il s'agit d'un « banquet mobile » de type entreprise familiale, dont le mari et la femme gèrent conjointement les affaires. Les deux gérants alternent parfois le rôle de « chef de cuisine », et les compétences de cuisinières de la femme sont apparemment très appréciées par les clients. C'est un cas exceptionnel, d'autant plus que la possibilité pour la femme d'exercer le rôle de « cheffe de cuisine » est possible en grande partie par la présence de son mari qui lui donne accès à cette fonction. Je n'ai jamais observé ou entendu parler de l'existence d'une équipe de « banquet mobile » gérée par une femme, et encore moins d'une équipe entière composée de femmes.

L'homme-extérieur en tant que « maître de la louche » est ainsi indispensable dans la préparation du banquet afin de maintenir la place prépondérante et légitime de l'homme dans les affaires publiques relatives à la sociabilité et à la communauté. Lorsqu'elles participent à la préparation du banquet, les femmes, se mettent en retrait et sont soumises systématiquement à la direction d'un chef masculin. L'homme, en faisant la cuisine publiquement dans un espace ouvert ne remet pas en cause sa masculinité, bien au contraire, cela met en lumière son autorité masculine dans le domaine public et renforce la dichotomie intérieur-femme/extérieur-homme. La participation importante des hommes dans la cuisine en extérieur est loin d'être un phénomène propre à la Chine, elle est même très répandue dans de nombreux pays. À titre d'exemple, on peut se référer à l'étude de Jeffery SOBAL portant sur la représentation de la masculinité dans les barbecues aux États-Unis :

« Quand les hommes font la cuisine, c'est souvent sous la forme d'une performance hypermasculine de la préparation de la viande. La cuisine masculine est souvent publique, à l'extérieur et implique un feu (...) Les pères peuvent parfois mélanger des boissons pour un cocktail, ou sculpter le rôti ou la dinde de Thanksgiving, mais ils ne prennent en charge les opérations de cuisson que lorsqu'ils sont dehors : sur le terrain de camping ou au barbecue d'arrière-cour. » (Jeffery SOBAL 2005, p. 144-146)

Si les femmes qui aident sont numériquement plus nombreuses que les hommes dans l'organisation du banquet, cela ne conduit pourtant pas à une inversion du rapport social dans la répartition des rôles sexués car en déplaçant le foyer de l'intérieur vers l'extérieur, les hommes exposent encore leur statut de chef. L'extériorisation d'une activité initialement intérieure suggère un réajustement des comportements des hommes et des femmes pour que l'opposition d'homme-extérieur/femme-intérieure soit bien respectée et demeure dans les pratiques (tableau 22).

Tableau 22 - La distinction entre cuisine familiale et banquet cérémoniel : « intérieur » *nei* et « extérieur » *wai*

	Cuisine familiale	Banquet cérémoniel
Nature/Prédominance	Féminin	Masculin
Lieu de cuisson	Foyer intérieur	Foyer extérieur
Bénéficiaire	Familial	Collectif
Destination	Privé	Public

Par ailleurs, la division sexuelle du travail dans les activités rituelles est également évoquée dans le chapitre 5. En effet, la décoration de la chambre nuptiale fait partie des tâches exclusivement féminines comme par exemple la couture des couettes et la séquence rituelle de « faire le lit [nuptial] » *puchuang* 铺床, tandis que les participants masculins se voient souvent confiés par la famille du fiancé des tâches en dehors de la cellule familiale et ont la charge importante de gérer les multiples échanges sociaux, comme par exemple les diverses missions de coursier lors des échanges matrimoniaux interfamiliaux²⁴⁰.

4.2. La division sexuelle du travail dans les activités productives

Les transformations survenues dans les activités productives des villageois sont particulièrement spectaculaires depuis les années 1980 avec la migration massive de la main d'œuvre rurale dans les villes, modifiant considérablement la configuration de la vie productive des villageois ainsi que la division sexuelle du travail. En Chine rurale contemporaine, il n'est pas rare de voir des villageoises quitter temporairement le village pour rechercher un travail rémunéré, que ce soit par le biais d'une migration rurale-urbaine sous le statut de travailleuses migrantes, ou dans le cadre de déplacements

²⁴⁰ Les coursiers réalisant des allers-retours entre les deux familles engagées dans l'établissement d'une relation d'affinité ne peuvent être assurés que par des villageois masculins. Pour plus de précision, voir le chapitre 4 concernant l'envoi des prestations matrimoniales, et le chapitre 5 quant à l'annonce de la naissance d'un enfant à la famille de la mariée. À propos du rôle distinctif des deux sexes dans les activités rituelles, voir également l'étude de GAO Xiujuan 高修娟 (2016, p. 25-32) portant sur les rapports sociaux de sexe dans les rites funéraires.

occasionnels intra-ruraux ou inter-ruraux sous le statut de journalières. Nous avons étudié dans le chapitre 3 le phénomène de l'accès aux emplois de jeunes villageoises effectué avant l'entrée dans l'institution matrimoniale. Cela s'accompagne d'une migration du milieu rural vers le milieu urbain dont l'objectif est d'obtenir une indépendance économique vis-à-vis de leurs familles natales²⁴¹ et d'anticiper leur futur rôle de « femme de ». Comme nous l'avons vu, l'occupation d'un emploi chez ces jeunes femmes ne fait pas partie d'un projet d'émancipation ni d'un processus d'individualisation, mais au contraire, c'est pour mieux se conformer aux rôles attendus par l'institution familiale rurale. Après le mariage, les femmes continuent à participer aux activités productives, auxquelles s'ajoutent les tâches ménagères et domestiques intrinsèques au rôle féminin attendu. Dans cette partie, nous nous intéressons notamment à la mise en valeur monétaire de la main d'œuvre des villageoises mariées afin de répondre à l'hypothèse suivante : l'extériorisation du cadre familial des femmes par le travail temporaire modifie-t-il la règle antithétique de la division sexuelle du travail d'homme-extérieur/femme-intérieur ?

4.2.1. Les femmes mariées travaillant en ville : un choix avant tout familial

Comme énoncé précédemment, en fonction du lieu et de la nature du travail, nous pouvons distinguer deux types d'activités productives rémunérées auxquelles participent les femmes mariées : 1) Le travail ouvrier en milieu urbain en tant que travailleuses migrantes, 2) Le travail journalier en milieu rural pour des travaux agricoles ou de services commerciaux.

Rares sont les femmes mariées de Zhang à accéder au statut de travailleuses migrantes, car une fois mariées, elles ont l'obligation d'assurer avant tout leur devoir familial lié au rôle de « mère de » et « belle-fille de ». Après la naissance de l'enfant, elles peuvent partir du village sous certaines conditions et configurations familiales. En effet, dans la mesure où les beaux-parents sont autonomes et en bonne santé, ils peuvent se charger momentanément de l'éducation de l'enfant. La jeune mère peut ainsi se soustraire

²⁴¹ Il existe une abondante littérature ayant pour sujet le phénomène de migration des jeunes filles célibataires à l'intérieur de la Chine. À titre d'exemple, voir les études de PUN Ngai (2005) et de Marylène LIEBER (2012, p. 105-120), dans lesquelles l'autonomie financière des jeunes travailleuses migrantes et les conditions de travail difficiles sont analysées.

temporairement à ses rôles de « mère de » et de « belle-fille de » et se rendre en ville pour occuper un emploi afin de contribuer à l'économie familiale. Par ailleurs, l'accès à l'emploi de la femme est souvent conditionné par celui du mari. Pour éviter tout soupçon d'adultère et réduire les coûts financiers liés à la mobilité et à la vie quotidienne en ville, la femme se doit de travailler dans la même ville, voire dans la même usine que son mari. Ces possibilités d'accès à l'emploi s'offrent rarement aux jeunes femmes mariées puisqu'il est difficile de réunir toutes les conditions nécessaires, et quand bien même elles y parviendraient, en aucun cas l'occupation d'un emploi ne confère une autonomie financière indépendante du mari et plus largement de la famille.

La sociologue chinoise JIN Yihong 金一虹 définit le phénomène de la migration conjugale comme un mode de « famille mobile s'éloignant du village » *lixiangshi liudong jiating* 离乡式流动家庭, contrairement au mode de « famille mobile demeurant enracinée » *zhagenshi liudong jiating* 扎根式流动家庭 qui se caractérise par un phénomène de migration unilatérale : l'homme migre en ville et la femme reste au village au sein de la famille (2010, p. 159) ²⁴². Nous observons une organisation sexuée du phénomène migratoire, comme le souligne Tania ANGELOFF, « la migration des femmes obéit aujourd'hui à la fois à une stratégie économique et à une logique matrimoniale et/ou familiale (regroupement familial, grand-mère venue s'occuper de ses petits-enfants). Celle des hommes s'explique toujours uniquement par le travail. Seule la migration pour raison économique sera prise en compte ici » (2010, p. 93).

L'âge d'une femme ainsi que l'ordre générationnel familial dans lequel elle se situe sont des déterminants fondamentaux quant à l'accès au marché du travail. La possibilité pour une jeune mère d'occuper un poste rémunéré en ville signifie systématiquement la transmission de la responsabilité d'élever l'enfant à une tierce personne, qui est dans la plupart des cas la grand-mère paternelle. Celle-ci devrait rester à la maison pour s'occuper de toutes les tâches domestiques lorsque sa belle-fille part travailler en ville. Comme le raconte une villageoise âgée d'une soixantaine d'années :

²⁴² Notons qu'il existe d'autres types de configurations familiales dans le contexte de migration rurale-urbaine, comme par exemple celui de l'homme qui reste au village et de la femme qui migre en ville pour occuper un emploi. Mais dans la majeure partie des cas, la migration de la main d'œuvre au village de Zhang se conforme essentiellement aux deux modes de migration observés par JIN Yihong.

« une famille sans femme ce ne serait pas une famille ! Comment on peut faire sans femme [pour la vie quotidienne] ? ».

La division du travail entre les membres familiaux existe non seulement entre les deux sexes, mais elle est manifeste également à partir des différences de générations entre les femmes. D'une certaine manière, il existe un rapport de concurrence « silencieuse » et implicite entre les deux femmes d'une famille souche – entre la belle-fille et la belle-mère – quant à l'accès au travail urbain. De nombreuses études sociologiques²⁴³ portent sur les relations conflictuelles entre belle-fille et belle-mère d'une même famille en Chine contemporaine, et démontrent que la belle-fille cherche à affirmer et élever son statut familial face à l'autorité de la belle-mère. Ce que je veux souligner ici est le fait suivant : l'opportunité qu'obtient la belle-fille de sortir de la famille est possible si la belle-mère fait des sacrifices. L'occupation d'un emploi urbain pour l'une exige de l'autre de rester auprès de la famille, et cette négociation ne peut se faire qu'entre elles, soit sous un mode conflictuel soit sous un mode coopératif. Autrement dit, l'élévation du statut familial de certaines femmes résulte de l'exploitation d'autres femmes.

4.2.2. La féminisation des travaux agricoles

Au village de Zhang, la migration rurale-urbaine correspond dans la plupart des cas au mode de « famille mobile demeurant enracinée » *zhagenshi liudongjiating*, c'est-à-dire que les hommes travaillent en ville en tant que travailleurs migrants et que les femmes restent au village pour se charger du travail domestique et du devoir familial qui

²⁴³ L'Article de MA Xiaodong (2002) intitulé « la dernière génération de la 'belle-mère traditionnelle' » fait partie de l'un des premiers travaux portant sur la transformation de la relation entre belle-mère et belle-fille dans les familles chinoises contemporaines. Depuis, cette thématique de recherche a suscité la curiosité des sociologues de la famille. Pour n'en citer que quelques-uns, voir par exemple CHEN Xun (2012), à propos de son étude comparative entre deux générations de belles-mères - celles ayant plus de 60 ans et celles ayant moins de 60 ans -, qui aborde la transformation du lien belle-mère /belle-fille. L'auteur a mobilisé deux termes pour caractériser respectivement ces deux générations. Les femmes ayant plus de 60 ans, une fois devenues belles-mères, obtiennent « [l'] autorité attendue depuis longtemps » *houquan* 候权 et deviennent des « « belles-mères méchantes » *e popo* 恶婆婆 qui veulent par la suite imposer leur autorité sur la belle-fille, comme dit le proverbe chinois « la belle-fille devient finalement la belle-mère [et ainsi obtient l'autorité vis-à-vis de l'épouse de son fils] » *xifu aochengpo* 媳妇熬成婆. Quant aux belles-mères ayant moins de 60 ans, elles sont souvent des « belles-mères gentilles » 善婆婆 qui refusent d'appliquer l'autorité héritée, et laissent à leurs belles-filles leur propre autonomie. Ce phénomène est décrit par l'auteur comme « autorité [abandonnée par la belle-mère] offerte [à la belle-fille] » *zengquan* 赠权. Le changement de rapport selon l'auteur est dû à la transformation sociale et institutionnelle de la Chine post-maoïste.

leur incombent. Notons que le travail domestique fait partie intégrante du travail familial essentiel même si l'épouse n'est pas payée pour cela²⁴⁴. Dans ses études sur le milieu agricole en France, Christine DELPHY considère que le travail domestique « doit être abordé comme un tout : travail gratuit familial, pour lequel les distinctions 'ménager' et 'professionnel' ne sont pas pertinentes. Il faut étudier comment, selon la profession du mari, la force de travail des femmes est utilisée. Et il est évident qu'elle ne peut être utilisée de la même façon par les travailleurs indépendants qui vendent, eux, des produits ou des services dans lesquels ils peuvent incorporer le travail gratuit de leur épouse, et par les salariés qui vendent leur propre force de travail » (1983, p. 16).

En raison de l'absence de main d'œuvre masculine au foyer, la force de travail des femmes au village de Zhang est réemployée différemment. Le travail domestique contient non seulement les tâches ménagères et le soin aux enfants et aux personnes âgées, mais aussi les activités agricoles. S'ajoutent à cela, les opportunités occasionnelles de travail journalier temporaire. Depuis les années 1990, apparaît en Chine le phénomène de la « féminisation de l'agriculture » (Alan De BRAUW et al. 2013, p. 694)²⁴⁵. La division sexuelle du travail en milieu rural contemporain est caractérisée par le modèle de « l'homme-ouvrier, la femme-agricultrice » *nangongnügeng* 男工女耕, remplaçant l'ancien modèle connu sous l'expression « l'homme-agriculteur, la femme tisseuse » *nangengnüzhi* 男耕女织.

En règle générale, l'homme se charge essentiellement des tâches les plus valorisées et les mieux rémunérées, ce qui ne constitue pas seulement une idéologie, mais aussi un fait social ancré dans les pratiques et les valeurs depuis des siècles. À partir de l'exemple de la masculinisation du tissage à l'époque des Song (960-1279), l'historienne Francesca BRAY (1994) a démontré de manière convaincante et argumentée qu'une tâche peut changer de nature – féminine ou masculine – d'une époque à l'autre, et ce, en

²⁴⁴ À ce sujet, Christine DELPHY, comme d'autres féministes matérialistes, a largement développé que la gratuité du travail domestique ne peut pas omettre le caractère productif de la force de travail des épouses (1983, p. 14-15).

²⁴⁵ Le même constat a été mis en lumière par des études ethnographiques sur le milieu rural dans différentes régions de la Chine dans les années 1990 et 2000, notamment aux provinces du Shandong (Ellen JUDD 1994), du Sichuan (Tamara JACKA 1997) et du Yunnan (Laurel BOSSEN 2002). Par ailleurs, basé sur une étude quantitative, Alan De BRAUW a démontré que les femmes lorsqu'elles cultivent la terre, sont au moins autant efficaces que les hommes dans la productivité (De BRAUW et al. 2013, p. 702).

fonction de la valeur sociale et économique attribuée à cette même tâche. Avant les Song, « la production textile dans la campagne était par excellence un domaine féminin, les femmes [disposaient] non seulement du savoir technique, mais se [trouvaient] aussi en charge du contrôle et de la gestion de la production. » (*Ibid.*, p. 797)²⁴⁶. Puis, à l'époque des Song, « la croissance de l'industrie textile impliquait en effet de nouvelles formes d'organisation de la production dans lesquelles c'étaient les hommes qui devenaient les travailleurs qualifiés, tandis que les femmes se retrouvaient marginalisées. (...) La marginalisation et la subordination du travail féminin s'articulent à une mutation plus générale des représentations des rôles sexuels dans la Chine impériale. (785) » (*Ibid.*, p. 784-785).

Avec une analyse panoramique des différentes dimensions (sociales, économiques, industrielles) de la société chinoise à l'époque des Song soumise à un processus de masculinisation du tissage provoqué par l'industrialisation de cette pratique, Francesca BRAY conclut ainsi : « il s'agit de division commerciale ou familiale du travail, les femmes se [trouvent] désormais réduites à assumer les tâches les moins bien récompensées et les moins exigeantes techniquement » (*Ibid.*, p. 812). Le phénomène de la féminisation des travaux agricoles que nous constatons en Chine contemporaine s'inscrit dans la même logique que le phénomène de la masculinisation du tissage à l'époque des Song. L'agriculture qui a « longtemps été décrite comme une occupation masculine, est de plus en plus rejetée par les hommes ruraux qui cherchent des opportunités plus lucratives ailleurs » (Laurel BOSSEN 2002, p. 124).

4.2.3. Intérieur/extérieur : une redéfinition de la division sexuelle du travail

Les villageoises de Zhang participent vivement aux activités productives, et ce, sous diverses formes : ouvrières ou journalières, dans les domaines de l'agriculture ou du service, etc. D'un point de vue macrosocial, la mobilisation et la valorisation de la main

²⁴⁶ En rejoignant l'idée de Christine DELPHY, Francesca BRAY souligne également le fait que même si les femmes travaillaient à l'intérieur, leurs travaux sont aussi productifs que les hommes : « même si les uns travaillaient à l'extérieur de la maison et les autres à l'intérieur, hommes et femmes étaient considérés comme des membres également productifs de la société » (1994, p. 783).

d'œuvre féminine s'inscrivent dans le projet politique et économique de la modernisation du pays. Néanmoins, lorsqu'on examine la configuration de la division familiale du travail et les stratégies individuelles lors de ces configurations, les femmes ne disposent que d'une faible marge de manœuvre. La volonté individuelle se subordonne à l'intérêt familial et se limite aux rôles familiaux possibles de la femme : femme de, mère de, belle-fille de.

Ces changements ne renversent pas pourtant la logique intrinsèque d'homme-extérieur/femme-intérieure. En effet, la division sexuelle du travail au village reconfigure et redéfinit ce qui est « intérieur » et ce qui est « extérieur » dans un contexte migratoire important, mais dont la valeur d'homme-extérieur/femme-intérieure perdure et continue de réguler l'organisation de la vie des villageois de Zhang.

Il est important de noter qu'il n'y a pas de classification absolue et immuable permettant de séparer les activités humaines en deux catégories - intérieure et extérieure -, comme l'ont montré les exemples de la masculinisation du tissage ou de la féminisation de l'agriculture. De plus, tout comme les autres binarités antithétiques (*yin/yang*, gauche/droite, etc.), l'un n'est compréhensible que lorsqu'on le met en perspective et en comparaison avec l'autre. Aujourd'hui, avec le phénomène de la migration rurale-urbaine, les tâches « extérieures » par excellence sont les emplois en milieu urbain dotés d'une rémunération bien plus importante que les travaux agricoles tout en apportant un meilleur prestige social. Les travaux agricoles autrefois considérés comme « extérieurs » sont progressivement assurés par des femmes, provoquant ainsi un phénomène de féminisation massive des travaux agricoles. Un jeune homme qui ne veut pas quitter la terre et qui ne cherche pas à travailler en ville est souvent stigmatisé, perçu comme « dépendant », « timide » ou « peu débrouillard ».

Quant aux activités féminines, même si les journalières du « banquet mobile » sortent de l'espace familial, domestique et villageois, elles demeurent « intérieures » par rapport à leurs maris travaillant dans des usines en milieu urbain possédant un salaire plus important. Le fait de travailler en tant que journalières n'est que temporaire et accessoire pour les femmes du village, d'autant plus que ce type de travail sert avant tout à consolider leurs rôles familiaux à travers l'obtention d'une rémunération supplémentaire permettant

d'améliorer le niveau de vie familial. Être « intérieures » ne signifie pas que les femmes restent physiquement et spatialement à l'intérieur de la cellule familiale, mais qu'elles sont avant tout déterminées et soumises par leurs rôles familiaux. Par ailleurs, pour les femmes, le choix de sortir de la famille n'est pas un objectif en soi, mais n'est qu'un outil pour mieux incarner leurs devoirs familiaux. Nous ne dénisons pas le fait que l'obtention d'une certaine autonomie peut être volontairement cherchée par les femmes afin de ne pas être entièrement dépendantes du mari ou du fils au niveau financier, mais cette volonté d'indépendance économique consiste dans la plupart des cas à une marge de manœuvre que mobilisent les femmes dans le but de soulager le fardeau économique de la famille. Il n'est en aucun cas question d'une véritable individualisation. Cette marge de manœuvre renvoie aux stratégies individuelles et familiales face à cette nouvelle dynamique afin de trouver un équilibre entre la volonté individuelle et l'intérêt familial. Cet équilibre est pourtant hiérarchique et un rapport de subordination se manifeste : la volonté individuelle ne peut être réalisable que lorsqu'elle ne va pas à l'encontre de l'intérêt familial, d'autant plus que dans la plupart des cas, la volonté individuelle se conforme à l'intérêt familial (soit la prospérité et l'harmonie).

CONCLUSION : L'EFFICACITÉ DU *RENQING* ET DU *LI* EN CHINE RURALE CONTEMPORAINE

À partir du phénomène de la commercialisation du banquet de noces et de la généralisation de la marchandisation au village de Zhang, nous avons démontré que le *renqing* demeure « efficace » dans la régulation des échanges sociaux, malgré les modifications des modalités d'échanges, passant des dons en nature aux dons en argent. Force est de constater la résistance des villageois vis-à-vis de la diminution des échanges interpersonnels, et leur volonté de maintenir le lien communautaire face aux phénomènes de mobilités géographiques qui les traversent.

La banalisation de la marchandisation de la main-d'œuvre au sein d'une communauté de familiarité révèle l'insertion de la logique du marché et de la valorisation monétaire de la force de travail dans la commercialisation généralisée de la société

chinoise contemporaine. Néanmoins, même si le capital économique renvoie à l'une des préoccupations majeures des villageois de Zhang, les manières dont ils se procurent la richesse, et notamment lorsqu'ils effectuent des « calculabilité et budgétisation » *suanji* 算计 dans les échanges marchands entre les villageois, doivent impérativement se conformer aux normes du *renqing*, et plus généralement, à la valeur du *li* 礼.

À ce propos, l'analyse de FEI Xiaotong mérite d'être discutée au regard de notre développement. Selon FEI Xiaotong, « l'efficacité du *li* en tant que valeur principale de gouvernance de la société rurale ne peut plus être assurée si la société se situe à une époque de changement rapide » (2012 [1947], p. 56). Si l'on suit l'analyse de FEI Xiaotong concernant l'efficacité du *li*, nous pouvons alors formuler les deux hypothèses suivantes en considérant la persistance de la valeur du *li* dans l'organisation de la vie rurale de Zhang :

- Soit la société chinoise rurale ne connaît pas un changement suffisamment rapide permettant de remettre en cause la valeur du *li* ;
- Soit FEI Xiaotong a sous-estimé l'efficacité de la valeur du *li*, qui est une valeur prépondérante dans la société chinoise malgré les fortes transformations.

Mon enquête de terrain pourrait éventuellement apporter des éléments de réponses à ces deux interrogations. Premièrement, le changement de la société rurale ne correspond pas à un changement radical dans le sens où la forte mobilité que nous observons dans ce milieu est avant tout temporaire et non définitive. L'attachement au village rural ainsi que la dépendance du réseau rural imposent aux villageois de se comporter en suivant les normes locales. Concernant la deuxième question sur l'efficacité du *li* dans la société rurale contemporaine, nous avons constaté la force englobante de la valeur du *li* face à la logique du marché à travers l'analyse des différentes activités commerciales (« banquet mobile », marché des journaliers, etc.). L'anthropologue chinoise GUO Yuhua dans son article portant sur l'importance du lien de parenté dans la société chinoise en pleine « modernisation » partage une vision similaire de la nôtre. L'auteure explique :

« Une simple déclaration sur le déclin ou la puissance du lien de parenté ne nous permet pas de fournir d'explications convaincantes. Ainsi, il est difficile de dire si l'importance du lien de parenté dans la culture chinoise

connaît une véritable rupture ou une véritable transformation, ou de dire que le lignage chinois n'est plus 'traditionnel'. D'après ce que nous pouvons observer, le lignage en milieu rural tout comme le lien de parenté ou leurs représentations culturelles, ne se détachent pas de la tradition. (...) tous les êtres humains dans notre société ne peuvent pas se détacher du système du *renqing* qui caractérise les relations sociales. » (GUO Yuhua 1994, p. 57)

Autrement dit, « les relations sociales de l'homme englobent, en règle générale, son économie » (Karl POLANYI 2009 [1944], p. 91). Malgré la forte pénétration de la logique du marché dans l'organisation sociale et économique de la vie rurale, il semble que la société rurale chinoise contemporaine ne connaît pas, du moins pas encore, la « grande transformation » au sens de Karl POLANYI. Cette « grande transformation » se traduit par le passage de l'économie morale²⁴⁷ à une économie de marché, c'est-à-dire, « [qu'] au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique » (*Ibid.*, p. 104). En effet, la Chine n'est pas une société de marché, et le système économique n'est pas une économie de marché autorégulateur non plus. Rappelons que les réformes économiques dans l'époque post-maoïste étaient parrainées par l'État et subordonnées aux réformes politiques visant à rétablir la légitimité politique du Parti Communiste Chinois après le traumatisme de l'époque maoïste (YANG Hongxing et ZHAO Dingxin 2015, p. 73). Les activités économiques sont toujours encadrées dans l'ensemble de la vie sociale et politique qui les englobe.

En résumé, la coexistence hiérarchisée entre le système du *renqing* et la logique du marché lors des échanges interpersonnels au village de Zhang démontre non seulement

²⁴⁷ Le système du *renqing* en tant que normes sociales régulant les échanges interpersonnels et la vie économique à l'intérieur d'une communauté de familiarité peut être vu comme une « économie morale » en suivant la définition de Didier FASSIN : « Le concept d'économie morale renvoie à deux niveaux d'analyse (...). Premièrement, l'économie morale correspond à un système d'échanges de biens et de prestations. (...) Deuxièmement, l'économie morale correspond aussi à un système de normes et d'obligation. Elle oriente les jugements et les actes, distingue ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. (...) On n'est plus dans le domaine de la production et de la distribution de biens et de prestations, mais dans le domaine de l'évaluation et de l'action, qui concernent bien entendu l'économie, mais aussi d'autres types d'activités sociales » (2009, p. 1243-1244).

la conjonction entre la tradition et la modernité, mais aussi la capacité d'assimilation que représente la structure ancienne face à l'introduction de la nouvelle valeur.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Apparue et popularisée durant l'époque maoïste pour désigner le mariage, l'expression de « problème personnel » *geren wenti* 个人问题²⁴⁸ est actuellement toujours employée par les villageois de Zhang. Néanmoins, comme nous l'avons démontré dans cette thèse, le mariage n'a jamais été un « problème personnel » pour les villageois, que ce soit à l'époque maoïste comme à l'époque post-maoïste. Bien au contraire, le mariage est un véritable « fait social total » résultant de la conjonction de multiples aspects : individuel, familial, socio-politique et cosmologique. Pour saisir les évolutions matrimoniales, il faut ainsi examiner l'ensemble de ces aspects ainsi que les manières dont ces derniers agissent les uns sur les autres.

Je commencerai par présenter les changements et les continuités de chaque aspect impactant les pratiques matrimoniales. Ensuite, en analysant les interactions entre ces différents aspects, je répondrai à la problématique posée en introduction : ces changements observés dans les pratiques matrimoniales signifient-ils une véritable transformation structurelle de l'institution matrimoniale ? Enfin, pour sortir du cadre d'étude présenté, j'exposerai les perspectives de recherches futures qui pourront compléter et alimenter la présente thèse.

²⁴⁸ Je n'ai pas pu trouver la date précise de la première apparition de l'expression de *geren wenti*, mais il est certain que ce fut durant l'époque maoïste. Plusieurs études portant sur les pratiques matrimoniales ont utilisé cette expression, voir par exemple Neil Jeffrey DIAMANT (2000, p. 40) ; LI Bingkui 李秉奎 (2015, p. 19).

I. INDIVIDU, AUTONOMIE, AMOUR

Il y a un consensus dans les études sur le mariage chinois autour du fait que la jeune génération obtient une certaine autonomie et liberté dans les pratiques matrimoniales contemporaines. Mes études sur le village de Zhang s'inscrivent également en ce sens.

Quel que soit le mode de rencontre entre les conjoints potentiels, le consentement entre les deux jeunes concernés est devenu la condition préalable dans le processus du choix du conjoint. Les normes sociales soutiennent non seulement la quête d'autonomie des jeunes en cette matière, mais aussi légitiment la poursuite de l'amour lors de la formation du couple, notamment, dans les cas où surgissent des désaccords entre les parents et les enfants au sujet du choix de ces derniers. La légitimité de l'amour se manifeste également dans la pratique de la photographie des robes nuptiales et dans la cérémonie des noces à travers l'expression des sentiments amoureux dans la scène publique. Il s'agit d'un des points essentiels des changements dans la vie privée chinoise, car l'expression publique de l'amour n'est plus considérée comme immorale ou déplacée, contrairement aux époques pré-communiste et maoïste. Par ailleurs, la pratique photographique en tant que rite d'initiation à l'intimité future de la conjugalité reflète également l'acceptation sociale de la superposition de l'amour conjugal sur l'institution du mariage en Chine contemporaine.

Néanmoins soulignons que l'expression de l'autonomie de l'individu est bien partielle, et ne peut être exprimée que lorsqu'elle ne menace en rien les fondements traditionnels de l'institution du mariage : étape obligatoire dans la trajectoire de la vie permettant d'être reconnue entièrement par la famille et la société, seule voie légitime pour la future procréation permettant de perpétuer le lignage patrilinéaire.

L'entrée dans l'institution matrimoniale et la mise au monde d'un enfant permettent à la femme d'être considérée comme une « personne complète » *quanren* 全人. En devenant « femme de » et « mère de », la femme passe de l'état cru/nature à l'état cuit/culture et acquiert ainsi son statut de « personne complète ». L'homme a également

besoin de son statut matrimonial et de sa progéniture pour être considéré comme « adulte », soit « devenu une personne » *chengren* 成人. En effet, le statut de *personne* d'un être humain n'est jamais entièrement acquis dans un moment donné (comme par exemple le mariage), mais il est constamment remis en question. Pour acquérir le statut de *personne*, il faut le « devenir », puis le maintenir par l'accomplissement de nombreux rites de passage tout au long de la vie.

Ainsi, au village de Zhang, le mariage est une institution qui est rarement remise en cause dans la mentalité des villageois. Les jeunes célibataires ayant plus de 25 ans subissent une forte pression provenant de leurs parents, et du marché matrimonial dans lequel ils sont considérés comme « âgés », les conduisant à la marginalisation. Une fois l'âge nubile atteint, les jeunes et leurs proches se dépêchent de débiter les pratiques de *xiangqin*, afin d'accroître les chances d'accès au mariage avant que ce ne soit « trop tard ». Le fait que l'institution du mariage reste la norme est non seulement observé au village de Zhang, mais aussi dans le pays entier :

« Dans le dernier recensement (2010), à l'âge de 35 ans, 92 % des Chinois et 97 % des Chinoises avaient été mariés au moins une fois. Le célibat définitif est relativement rare, mais il concerne surtout les hommes du milieu rural : à 50 ans, plus de 4 % d'entre eux n'ont jamais été mariés – contre moins de 2 % des citadins et moins de 1 % des femmes rurales ou citadines » (Isabelle ATTANÉ 2018).

L'anthropologue et sociologue chinoise LI Yinhe 李银河 utilise le concept de « valeur de la grande probabilité » *dagailü jiazhiquan* 大概率价值观 pour expliquer l'encadrement et les contraintes qui s'appliquent aux comportements des Chinois :

« Les Chinois sont perpétuellement divisés en deux groupes : d'une part une majorité écrasante et de l'autre part une infime minorité. Les comportements tels que la sexualité avant le mariage, la sexualité extra-conjugale, le divorce, le célibat, l'homosexualité et l'infécondité volontaire qui n'appartiennent qu'à la minorité, ont tendance à être facilement ignorés et rejetés par la grande majorité » (1995, p. 189).

En milieu urbain, si les pratiques qualifiées comme « minoritaires » ont commencé à être peu à peu exposées dans les médias, en milieu rural, les comportements

autour du mariage restent similaires à la description de LI Yinhe sur « la valeur de la grande probabilité ».

II. RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE

Tout au long de la thèse, nous avons pu aborder à plusieurs reprises la question de la place des femmes et des rapports sociaux de sexe. J'aimerais ici fournir une analyse systématique et une vision globale des changements en cette matière.

En examinant la mise en scène du corps féminin dans les albums photos, nous avons pu voir que les femmes d'aujourd'hui ont acquis une plus grande liberté dans la mesure où elles peuvent exposer publiquement leur corps afin d'exprimer leur féminité et construire une image de soi esthétique et attractive, contrairement aux époques pré-communiste et maoïste où « la plupart de ces désirs individuels ont été soit contrôlés, soit stigmatisés comme impropres. Plus important encore, ils ne pouvaient jamais être ouvertement célébrés dans la vie publique » (YAN Yunxiang 2010a, p. 504). La place de la femme dans la vie familiale augmente également dans le sens où la présence des femmes dans les photos de famille et les photos nuptiales devient de plus en plus importante. Contrairement à la présence faible des femmes dans les photos de mariage traditionnelles, les femmes ont acquis le « pouvoir de s'afficher » (LEE Yuying 李玉璵 2004, p. 6) dans les photos nuptiales contemporaines de par leur rôle important dans la vie familiale et sur le marché de la consommation (*Ibid.*, p. 12).

La place des femmes dans la vie privée et dans la vie publique connaît un véritable développement au niveau longitudinal si on la compare avec les différents contextes historiques. Néanmoins, les rapports sociaux de sexe restent hiérarchisés en faveur des hommes dans la société chinoise contemporaine. Il est à souligner que le rapport hiérarchique entre homme et femme n'est pas unilatéral, car dans certains domaines l'homme se situe dans une position de supériorité, dans d'autres la femme est plus influente que l'homme, dans d'autres encore une forme d'égalité entre les deux sexes se présente.

La femme occupe une position plus avantageuse dans les négociations matrimoniales, mais cette place de supériorité est limitée dans le temps et se restreint seulement au moment de la mise en conjugalité et au niveau rituel. Son statut de supériorité dans les échanges matrimoniaux est justement lié à son statut d'infériorité dans le système patrilinéaire et virilocal. En voulant garder l'immobilité et la continuité de la lignée patrilinéaire, le preneur de femme doit être le plus humble possible dans l'expression de ses remerciements auprès du donneur de femme afin de garantir le bon déroulement du transfert de la nouvelle mariée. Une fois les rites de passages effectués, la femme perd son avantage de supériorité et adhère désormais à ses nouveaux rôles familiaux : « femme de » et « mère de ». Ainsi, il s'agit d'une inversion du rapport hiérarchique entre les deux sexes dans un niveau secondaire au sens de Louis DUMONT : « L'autre sera alors pensé comme supérieur ou inférieur au sujet, avec l'importante réserve que constitue l'inversion [...]. C'est-à-dire que, si l'Autre était globalement inférieur, il se révélerait supérieur à des niveaux secondaires » (1983, p. 260).

L'inversion de ce rapport hiérarchique se manifeste également dans les emplacements des deux sexes sur les photos nuptiales. Les albums photos numériques tendent à mettre en scène une égalité des sexes, tandis que dans le grand encadré accroché au mur, la hiérarchie entre les deux sexes respecte bien la règle de « homme-gauche, femme-droite » *nanzuo nüyou* 男左女右. Les valeurs traduites par les deux niveaux de production des photos – albums photos numériques et le grand encadré – sont opposées et hiérarchisées, mais l'une est subordonnée à l'autre, car elles ne se situent pas sur le même plan. Si la performance de l'égalité des sexes et de l'amour conjugal est socialement acceptée et reconnue dans la vie privée, dans la vie sociale et publique, la hiérarchie et l'harmonie familiale demeure prédominante et englobante.

Outre la dimension symbolique des rapports sociaux de sexe représentée dans les photos de robes nuptiales, les manières dont les deux sexes organisent leur vie productive, rituelle et sociale suivent également la règle de la hiérarchie, connue sous le nom de « l'homme se charge des affaires extérieures, la femme des affaires intérieures » *nanzhuwai, nüzhunei* 男主外, 女主内. Si les processus de catégorisations de ce qui est propre à « [l'] intérieur » *nei* 内 et à « [l'] extérieur » *wai* 外 se modifient au fil du temps

et s'adaptent aux divers changements sociaux, la ligne de démarcation entre *nei* et *wai* reste bien respectée par les villageois dans l'organisation de la vie. Être « intérieures » aujourd'hui ne signifie pas que les femmes restent physiquement et spatialement à l'intérieur de la cellule familiale, mais qu'elles sont avant tout déterminées et soumises par leurs rôles familiaux. Nous ne dénions pas le fait que l'obtention d'une certaine autonomie peut être volontairement cherchée par les femmes afin de ne pas être entièrement dépendantes du mari ou du fils sur le plan financier, mais cette volonté d'indépendance économique consiste, dans la plupart des cas, à une marge de manœuvre que mobilisent les femmes dans le but de soulager le fardeau économique de la famille. La volonté individuelle se subordonne à l'intérêt familial et se limite aux rôles familiaux possible de la femme : femme de, mère de, belle-fille de.

Néanmoins, la division sexuelle du travail de « homme-extérieur, femme-intérieure » ne peut pas être simplement vue comme une domination masculine. Si les femmes chinoises sont asservies, les hommes le sont aussi : « les uns et les autres [sont] étroitement pris dans le filet des hiérarchies, et pour tous, les charges et les devoirs [sont] beaucoup plus nombreux que les droits et les libertés » (Nicolas ZUFFEREY 2003, p. 189). À ce sujet, Nicolas ZUFFEREY dans son étude sur la condition féminine en Chine indique que les rapports hommes/femmes résultent d'une construction sociale : « on *devient*, grâce à l'éducation ou à la pratique des rites, l'homme ou la femme capable de jouer son rôle dans la société » (*Ibid.*, p. 193-194). L'auteur développe plus loin dans son écrit : « Dans toute société, les individus, hommes ou femmes, sont pris dans un ensemble complexe de relations, de hiérarchies, de contrôles, qui leur impose des rôles, les maintient dans certains statuts – en d'autres termes, c'est moins les individus qui commandent que le système qui impose sa logique » (*Ibid.*, p. 204).

Les rôles joués par l'homme et la femme ainsi que les rapports homme/femme sont imposés par une valeur bien plus importante et englobante que la règle de la hiérarchie entre les deux sexes, soit l'intérêt familial d'« étendre la famille et enrichir la fortune familiale » *fajia zhifu* 发家致富. J'ai démontré que les rôles familiaux attribués respectivement aux deux sexes et les responsabilités adhérentes à chaque rôle encadrent efficacement les comportements individuels et les rapports entre eux.

À travers l'exemple qui va suivre, nous pouvons voir à quel point les façons de penser et d'agir des Chinois sont fortement imprégnées de l'usage des rapports sociaux de sexe pour servir l'intérêt familial. Entre 1994 et 1995, une vive polémique apparut au sein des sociologues au sujet de « faire rentrer les femmes à la maison » *funü huijia* 妇女回家 dont l'objectif politique serait de favoriser l'accès au marché du travail et à l'emploi pour les hommes par le cantonnement des femmes à la sphère familiale. Ces échanges entre intellectuels furent publiés dans plusieurs numéros de la revue *Études sociologiques shehuixue yanjiu* 社会学研究, qui est la revue académique la plus renommée et la plus cotée de la sociologie chinoise²⁴⁹. Les sociologues favorables à cette idée de « faire rentrer les femmes à la maison » soutenaient la supériorité de l'intérêt familial au détriment de l'intérêt individuel et de l'égalité des sexes. Une telle discussion entre sociologues des années 1990 dénote du long chemin encore à parcourir pour que la valeur de l'égalité des sexes soit véritablement reconnue et qu'elle ne soit pas simplement instrumentalisée politiquement.

III. LES RELATIONS FAMILIALES SONT SUBORDONNÉES À LA VALEUR DE LA PERPÉTUATION DU LIGNAGE

Par l'étude des dons interfamiliaux et intrafamiliaux lors des échanges matrimoniaux, j'ai démontré que le mariage en Chine rurale contemporaine demeurerait exogame, patri-virilocal et patrilinéaire : en offrant le *caili* en échange d'une femme, les parents du fiancé réussissent à assurer la perpétuation de leur lignage patrilinéaire. Dans un tel système de filiation, il existe une différenciation nette entre le lien parents-fils et le lien parents-fille, qui s'observe notamment dans la nature des dons offerts de la génération ancienne à la jeune génération. Du côté du fiancé, le logement nuptial en tant que bien immobilier reflète l'immutabilité du lien parents-fils après le mariage, s'inscrivant dans

²⁴⁹ Les discussions à ce sujet sont apparues dans le numéro 2 et le numéro 6 de l'année 1994 et le numéro 1 de l'année 1995 de la revue *Études sociologiques*, avec la participation de plus d'une dizaine des sociologues chinois renommés. Pour ceux qui sont pour la proposition de « faire rentrer les femmes à la maison », voir par exemple l'article de ZHENG yefu 郑也夫 (1994), pour ceux qui sont contre, voir notamment l'article de LI Yinhe 李银河 (1994).

une logique de la perpétuation du lignage patrilinéaire ; du côté de la fiancée, le mobilier offert par les parents reflète la modification du lien parents-fille après le mariage, dénotant ainsi la logique de rupture de la transmission familiale et la discontinuité des liens d'affinités – contrairement au lien de consanguinité.

Pour comprendre les logiques d'échanges intergénérationnels, il ne suffit pas d'examiner uniquement les échanges entre deux générations restreintes, mais nous devons prendre en considération la place du rapport intergénérationnel dans le système familial et matrimonial ainsi que la place de l'individu dans sa famille et dans son lignage. Ce faisant, il est simpliste et caricatural de parler d'exploitation intergénérationnelle ou d'individualisme incivil (comme l'a fait YAN Yunxiang) face aux divers constats effectués concernant les sacrifices financiers des parents pour le mariage du fils, car aider un fils à se marier renvoie non seulement à la responsabilité parentale et la réciprocité entre les deux générations, mais également aux respects des responsabilités familiales des parents vis-à-vis de leurs ancêtres, relayant ainsi ce devoir de perpétuation du lignage au fils marié.

De même pour le rapport parents-fille en milieu rural contemporain, pour mieux le comprendre, il doit être situé dans le système matrimonial patrilinéaire. La discontinuité du lien parents-fille résulte du changement de l'appartenance primordiale de la femme après le mariage, qui est transférée de la famille natale à la future belle-famille. Par le transfert d'un groupe de parenté à un autre via les rites matrimoniaux, la femme connaît une modification de son lien d'appartenance, contrairement à l'homme dont le lien demeure inchangé, et ce, quel que soit son statut marital. C'est pourquoi la femme se situe au centre des rites de passage matrimoniaux.

Il est important de souligner que ces rites de passage concernent avant tout un changement du lien d'appartenance qu'un changement de statut. Puisque la femme ne rompt pas le lien filial qui l'unit à ses parents même après le mariage, ce dernier ne peut pas être considéré comme un simple passage du statut de « fille de » au statut de « femme de », mais plutôt comme l'acquisition d'un nouveau rôle social qui n'annule pas l'ancien de « fille de », mais le conserve. Le véritable « passage » pour la femme concerne la hiérarchisation entre son ancien statut et son nouveau statut, en mettant en avant son statut

de « femme de » une fois mariée, tandis que son statut de « fille de », acquis dès sa naissance, devient désormais secondaire.

Jusqu'ici, nous avons vu que les relations familiales, qu'elles soient conjugales, intergénérationnelles ou intrafamiliales, sont organisées en référence à la valeur prééminente de l'institution matrimoniale qui est la perpétuation du lignage patrilinéaire. C'est bien cette idée qui transcende l'ensemble des activités matrimoniales et tous types de rapports interpersonnels dans la vie familiale. Nous le saisissons encore plus nettement en se plaçant au niveau symbolique à travers les différentes séquences rituelles des noces où le souhait d'engendrer un descendant masculin est omniprésent, d'autant plus que pour les villageois de Zhang le « bonheur » *fu* 福 ne peut être atteint que lorsque le lignage patrilinéaire est perpétué.

Le lien intergénérationnel demeure principal, et n'est pas remplacé par le lien conjugal même si ce dernier occupe une place bien plus importante dans la vie familiale que par le passé. Néanmoins, le lien intergénérationnel de nos jours se différencie de celui de l'époque pré-communiste ou maoïste. Premièrement, le rapport d'autorité entre les deux générations laisse peu à peu place au rapport de coopération. L'harmonie de la vie familiale repose plutôt sur l'obtention d'un équilibre entre l'intérêt individuel et l'intérêt familial au travers de négociations et de compromis, que sur l'autorité et la soumission. Deuxièmement, la place de l'enfant devient de plus en plus importante dans la vie familiale au détriment de celle des personnes âgées. Autrement dit, les ressources familiales sont consacrées à l'éducation et au bien-être des enfants contrairement à l'époque pré-communiste où les normes sociales valorisaient la détention du capital familial par les grands-parents²⁵⁰. Force est de constater que les grands parents sont dans la plupart des cas supporteurs de la création d'une meilleure condition de vie pour la génération de leurs petits-enfants dans l'espoir que ces derniers puissent atteindre ultérieurement une ascension sociale. Encore une fois, l'intérêt familial prime sur l'intérêt

²⁵⁰ C'est le même phénomène en milieu urbain, voir par exemple les études de SHEN Yifei sur les familles à Shanghai : « En ce qui concerne l'axe vertical [intergénérationnel], l'accent est mis sur le bas [l'enfant], mais pas sur le haut [grands-parents] » (2013, p. 284). Par ailleurs, plusieurs études sociologiques et anthropologiques ont démontré la place grandissante de l'enfant dans la vie familiale après le lancement de la politique de l'enfant unique à la fin des années 1970. À ce sujet, voir notamment la monographie de Gladys CHICHARRO (2010).

individuel et explique la logique des sacrifices des parents pour leurs enfants, et celui des grands-parents pour leurs petits-enfants²⁵¹.

IV. LA FAMILLE, L'ÉTAT, LA COSMOLOGIE

Les changements constatés dans le domaine matrimonial en Chine sont conduits par de multiples campagnes politiques de l'État-parti de l'après 1949. Durant l'époque maoïste, les organisations claniques, qui autrefois englobaient la famille en milieu rural, furent fortement réprimées par l'État dont le but était de mettre en place un contrôle étatique direct et efficace aux niveaux locaux de la société et dans tous les domaines. Néanmoins, pour saisir avec exactitude l'impact de l'État maoïste sur la vie familiale, il est nécessaire de distinguer deux aspects organisationnels de la parenté : le lignage et la famille (Jack BARBALET 2016, p. 11). La cible principale de l'État était l'organisation lignagère, mais pas la famille en tant qu'unité de production, de reproduction, de consommation et de transmission. Autrement dit, si l'individu était détaché de l'organisation lignagère, il resterait pourtant attaché à l'organisation de la famille patrilinéaire, car dans les pratiques matrimoniales, la patrilinéarité et la virilocalité ne furent guère remises en question (figure 31).

Les réformes politiques et économiques dans l'époque post-maoïste continuent à façonner les manières dont les individus organisent leur vie privée. Nous avons vu comment la mobilité rurale/urbaine ainsi que la valorisation de la main d'œuvre paysanne dans le système actuel du marché influencent le rythme de la vie sociale, productive et rituelle des villageois contemporains. L'individu est plus libre au niveau de la mobilité physique et spatiale, ce qui lui permet d'acquérir une certaine autonomie vis-à-vis des parents ainsi qu'une accumulation des expériences urbaines tout en s'éloignant de son milieu rural d'origine.

²⁵¹ Non seulement en milieu rural les enfants en bas âge sont souvent éduqués par les grands parents, en milieu urbain ce phénomène est également courant : « La plupart du temps, ce sont donc les grands-parents qui prennent soin en permanence de leurs petits-enfants jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge d'entrer à l'école primaire, aux alentours de sept ans » (Gladys CHICHARRO 2010, p. 65).

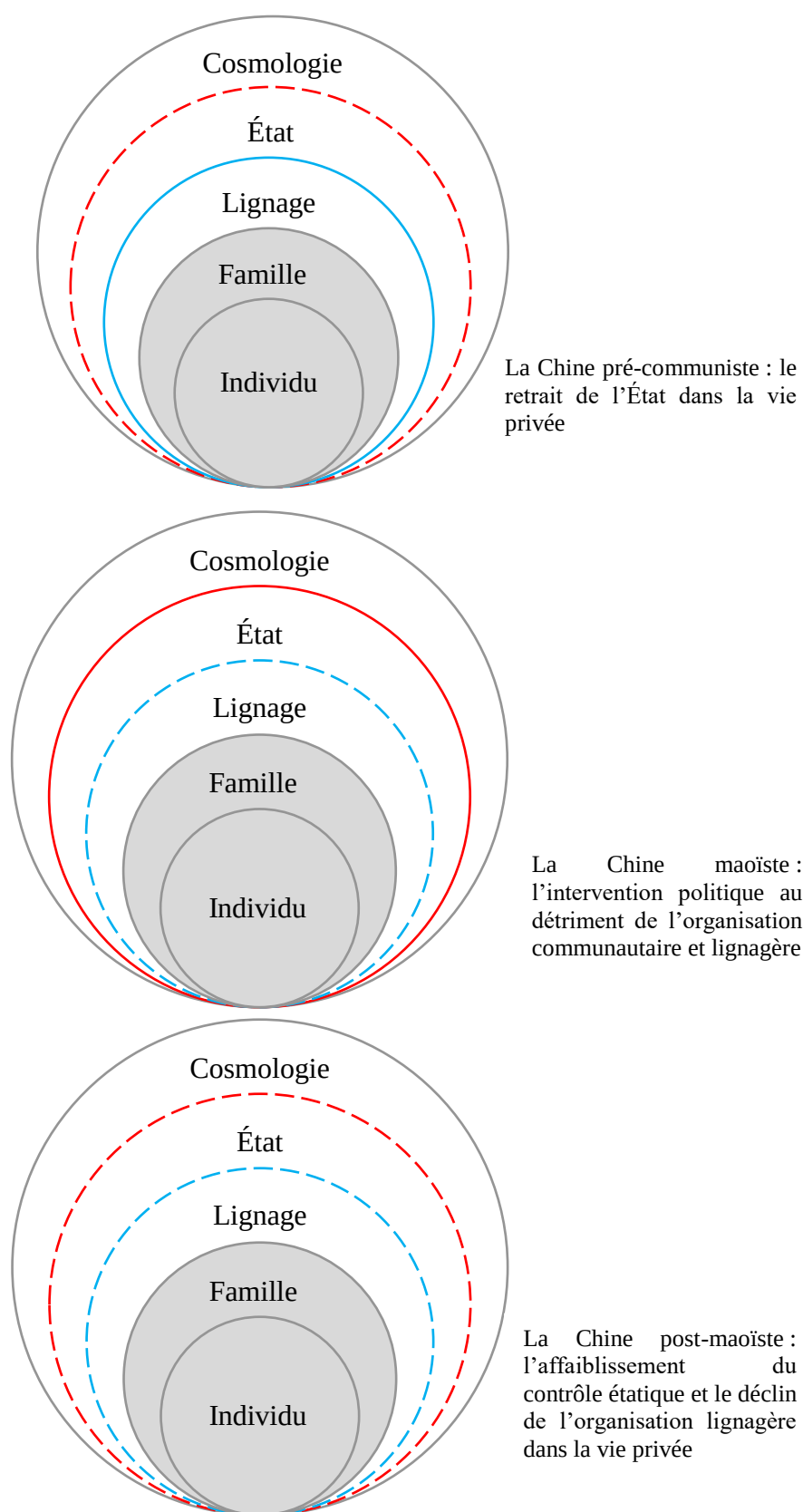


Figure 31 – La conjonction des multiples aspects impactant les pratiques matrimoniales en Chine suivant les époques
Les cercles en pointillé signifient le faible impact du facteur sur les pratiques matrimoniales.

Néanmoins, la mobilité spatiale ne signifie pas une mobilité sociale, de même que la distance physique ne signifie pas un détachement social, sentimental et symbolique vis-à-vis de la famille. Bien au contraire, les marges de manœuvre qu'ont obtenues les villageois s'inscrivent la plupart du temps dans les stratégies familiales afin de mieux convenir aux rôles familiaux : « fils de », « mari de », « père de » pour les hommes, « fille de », « femme de », « belle fille de », « mère de » pour les femmes. Les changements dans la vie familiale concernent avant tout les modifications des proportions distribuées à chaque rôle dans les différents moments du parcours de vie, mais ne remettent pas en question les rôles eux-mêmes en tant que validation sociale du statut de *personne*, ni l'institution du mariage en tant qu'étape indispensable pour l'individu et de perpétuation du lignage patrilinéaire.

Les politiques dans l'époque post-maoïste ne cherchent pas à détruire la structure patrilinéaire et virilocale du mariage non plus. Même la politique de l'enfant unique, malgré ses impacts sans précédents sur la vie familiale chinoise par la réduction des taux de naissance, contient des exceptions pour permettre la transmission de la lignée patrilinéaire, comme l'indique Gladys CHICHARRO :

« Le gouvernement chinois lui-même semble avoir tenu compte de cette perspective [de permettre à la perpétuation du lignage] car, depuis sa promulgation en 1979, la loi sur l'enfant unique comporte une exception : deux enfants uniques qui se marient entre eux ont le droit de concevoir un second enfant. (...) En autorisant les couples d'enfants uniques à avoir deux enfants au lieu d'un seul, la loi laisse donc la possibilité à chacun des lignages de s'approprier l'un des enfants du couple. De cette manière les deux lignées peuvent perdurer » (2010, p. 67)²⁵².

Tout comme le maintien de la valeur de la perpétuation du lignage patrilinéaire dans le mariage, l'harmonie des activités humaines avec l'ordre cosmologique demeure

²⁵² Par ailleurs, notons que l'exécution de la politique de l'enfant unique en milieu rural fut moins stricte qu'en milieu urbain. Sans compter le fait que les villageois furent autorisés à avoir un deuxième enfant lorsque le premier était une fille dans certaines régions, la corruption administrative locale et le sous-enregistrement des naissances rendaient aussi un deuxième enfant possible quel que soit le sexe du premier enfant. La transmission lignagère par le modèle de génération alternée ou par le biais d'une fille était ainsi peu pratiquée en milieu rural, tel est le cas du village de Zhang où rares sont les familles sans fils. Avec l'abolition de la politique de l'enfant unique en 2015, des futures recherches seront nécessaires pour saisir son impact sur les pratiques procréatives.

également inchangée dans les pratiques des villageois contemporains et l'organisation des activités matrimoniales, comme je l'ai démontré dans le chapitre 3 portant sur les temporalités du mariage.

Contrairement à la Chine ancienne où les pratiques matrimoniales se réalisaient durant deux saisons différentes – printemps et automne -, la saisonnalité du mariage au village de Zhang de nos jours est marquée par la contraction de l'ensemble des activités matrimoniales aux alentours du nouvel an chinois. Cette modification résulte du fait du chevauchement décidé par l'État, de la période de repos des travailleurs (tant agricoles qu'ouvriers) sur la période des fêtes du nouvel an chinois. La cosmologie corrélatrice est incarnée dans les comportements des villageois, tant dans le choix de la saison des noces calqué sur le rythme de la vie que dans le choix de la date « propice » des noces effectué à partir de techniques divinatoires. Force est de constater que l'État-parti se plie également aux règles de la cosmologie corrélatrice, car les stratégies politiques visant à réformer le système des fêtes s'inscrivent dans la volonté de faire concorder le rythme de la vie productive (*yang*) et le rythme de la vie sociale (*yin*) afin d'harmoniser l'ordre social et l'ordre cosmologique.

Après avoir examiné les différents facteurs impactant les pratiques matrimoniales en Chine rurale contemporaine, nous pouvons conclure que les transformations dans le domaine de la vie privée depuis 1949 consistent principalement en un changement des niveaux de l'intervention politique (État) et de l'intervention locale (organisation lignagère/clanique) (figure 31). La famille comme lien d'appartenance principal de l'individu demeure une réalité intangible. Les transformations constatées concernent avant tout les manières dont les membres de la famille entretiennent et maintiennent les liens qui les unissent les uns avec les autres, mais ne remettent guère en question l'institution du mariage elle-même ni sa vocation principale, celle de la perpétuation du lignage patrilinéaire. Cette valeur transcendante englobe tous types de relations familiales et l'intérêt personnel. De ce fait, il est peut-être encore trop tôt pour parler d'une transformation structurelle de l'institution du mariage. En référence à l'expression de Louis DUMONT (2013, p. 275), les changements observés signifient un « changement *dans* la société » au lieu d'un « changement *de* la société ».

V. PERSPECTIVES SUIVIES ET PERSPECTIVES À SUIVRE

La présente thèse a étudié l'ensemble des pratiques matrimoniales afin de saisir les continuités et les changements de l'institution du mariage en Chine rurale contemporaine. Néanmoins, une étude portant sur un autre événement rituel – les funérailles – permettrait de compléter notre compréhension de l'institution familiale en ce qui concerne plus particulièrement les relations d'affinité, le lien intergénérationnel et le culte des ancêtres. Par exemple, plusieurs objets porteurs de représentations symboliques mobilisés dans les rites matrimoniaux se trouvent également dans les rites funéraires, tels que les céréales, la literie et la viande de porc²⁵³ (figure 32). Par ailleurs, tout comme nous l'avons vu à propos de la commercialisation des rites matrimoniaux, les rites funéraires font également l'objet d'un processus de commercialisation. À titre d'exemple, les filles du défunt, et uniquement celles qui sont mariées, embauchent des personnes pour mettre en scène, et réaliser, les « pleurs devant la salle funéraire » *kusang* 哭丧 (figure 33) et une troupe de chanteurs et de danseurs pour accompagner les rites funéraires d'un spectacle musical (figure 34). La mise en perspective de ces deux événements les plus importants de la vie familiale nous offrirait une vision globale sur l'institution familiale contemporaine au-delà du mariage, qui n'est qu'une étape parmi d'autre.



Figure 32 – La viande de porc posée sur la table des offrandes lors des funérailles. (Photo réalisée par HOU Renyou, 09/11/2016)

²⁵³ La viande de porc est offerte par la fille mariée du défunt, tandis que la literie (notamment les draps colorés) est offerte par la famille natale de la belle-fille du défunt. Rappelons que lors des échanges matrimoniaux, la viande de porc est également offerte, à plusieurs reprises, par la famille du mari à la famille de la mariée ; la literie (notamment les couettes) est offerte par la famille de la mariée à la famille du mari.



Figure 33 – « Pleurs devant la salle funéraire » *kusang* 哭喪. (Photo réalisée par HOU Renyou, 09/08/2013)



Figure 34 - Le spectacle musical lors du jour de l'enterrement. (Photo réalisée par HOU Renyou, 09/08/2013)

Nous avons analysé la subordination de la logique du marché au système du *renqing* dans l'organisation de la vie rurale contemporaine. Les villageois tendent à maintenir le lien communautaire par le respect des normes de *renqing* et à perpétuer leur attachement au village natal à travers, notamment, la rénovation de la maison familiale lors du mariage du fils. Néanmoins, depuis ces dernières années, outre la rénovation de la maison familiale, certaines familles dotées d'un capital économique confortable achètent également un nouvel appartement au bourg ou au district pour le futur couple, comme nous avons pu l'observer au village de Zhang. Plusieurs questionnements de recherche m'apparaissent pertinents dans le cas présent : pour la jeune génération, une fois mariée, l'appartement nuptial en ville devient-il progressivement le lieu de résidence principale ? Si tel est le cas, le changement de résidence principale modifierait-il le rapport à l'espace et le sentiment d'appartenance à la communauté villageoise ? Cela conduirait-il à un abandon du lien communautaire villageois ? Ainsi, il serait intéressant d'observer si l'entretien du lien communautaire et les échanges de *renqing* entretenus par les générations anciennes seront prolongés par la jeune génération au regard du dispersement spatial de ses membres provoqué en grande partie par le phénomène des travailleurs migrants. Ces premières hypothèses nous permettront de saisir plus clairement la tendance de la transformation de la société rurale contemporaine ainsi que les différentes confrontations des valeurs étudiées dans la thèse : le système du *renqing* versus la logique du marché ; l'appartenance à la communauté rurale versus l'adhésion au processus d'urbanisation, etc.

La valeur de la perpétuation du lignage patrilinéaire en tant que valeur primordiale de la vie familiale a été longuement étudiée, et à maintes reprises, dans cette thèse. Le mariage hétérosexuel ainsi que la procréation font partie des normes prédominantes, comme le résume LI Yinhe avec le concept de « la valeur de la grande probabilité ». Les normes sociales et leur application dans l'organisation de la vie impliquent l'existence de pratiques en dehors de la norme, déviantes, qui appartiennent à la petite probabilité. Il serait intéressant d'étudier les pratiques perçues comme déviantes afin de comprendre et de poursuivre les analyses de la confrontation des valeurs ainsi que leur hiérarchisation au sein de la société chinoise. Une piste de recherche pourrait envisager l'homosexualité

en Chine contemporaine, un objet d'étude excellent pour étudier les normes dominantes depuis la marge, et plus spécifiquement, les tensions entre les nouvelles formes de conjugalité et les reconfigurations familiales ainsi que leurs formes de stigmatisations et de normalisations. Quels rapports ont les personnes homosexuelles aux normes actuelles de l'obligation de l'entrée dans l'institution du mariage hétérosexuel et de la perpétuation du lignage patrilinéaire ? Quelles formes d'évitements, d'engagements ou d'arrangements mettent-elles en place ? Nous pouvons présupposer trois figures majeures de pratiques matrimoniales ou conjugales des personnes homosexuelles dans la société chinoise contemporaine.

1. La première concerne celles et ceux qui entrent dans un mariage avec un.e partenaire hétérosexuel.le de sexe opposé²⁵⁴. Dans ce cas présent, la volonté individuelle se subordonne, volontairement ou non, à l'institution du mariage traditionnel.
2. La deuxième concerne celles et ceux qui entrent dans un mariage avec un.e partenaire homosexuel.le de sexe opposé, qui porte le nom de *xingshi hunyin* 形式婚姻, que l'on peut traduire comme « mariage formel » ou « mariage coopératif ». Il s'agit d'un mariage fictif organisé dans le but de remplir les obligations familiales et sociales tout en permettant une certaine liberté de vie pour chacun des deux mariés. Dans ce cas présent, les jeunes homosexuels « s'arrangent » et trouvent un équilibre entre leur souhait personnel et leurs obligations familiales.
3. La troisième figure concerne celles et ceux qui choisissent de ne pas entrer dans un mariage hétérosexuel. Ils adoptent soit un mode de vie de célibataire, soit une mise en conjugalité avec leurs partenaires du même sexe non reconnue par l'institution. De ce fait, le mariage hétérosexuel est rejeté.

²⁵⁴ Les médias se sont intéressés à ce type de mariage et ont créé deux néologismes pour décrire les partenaires des personnes homosexuelles : « épouse d'un homosexuel masculin » *tongqi* 同妻 et « époux d'un homosexuel féminin » *tongfu* 同夫. Selon l'étude du sexologue chinois ZHANG Beichun 张北川 réalisée entre 2012 et 2015, il y avait en Chine environ 16 millions de femmes *tongqi*, voir l'article de presse intitulé *The wives in the closet*, publié le 22 février 2016 sur le site de Times. Source : <http://www.globaltimes.cn/content/969785.shtml>

Ces figures reflètent de nouvelles formes de conjugalité différentes de la conjugalité hétérosexuelle traditionnelle. Rappelons que l'institution du mariage actuelle repose sur l'accomplissement de deux obligations inséparables : la conjugalité hétérosexuelle et la procréation. Ces nouvelles formes de conjugalité remettent en question la conjugalité hétérosexuelle, mais est-ce qu'elles rejettent également la valeur de la perpétuation du lignage ? De ce premier constat, on peut formuler l'hypothèse suivante. Les homosexuels, quel que soit leur choix concernant la modalité de conjugalité, adhèrent toujours à la valeur prééminente de la perpétuation du lignage patrilinéaire, soit à travers la procréation à l'intérieur d'un mariage hétérosexuel (figures 1 et 2 ci-dessus), soit à travers de nouvelles technologies de la procréation qui sont la PMA (Procréation médicalement assistée) et la GPA (Gestation pour autrui). Ces nouvelles formes de conjugalités et de parentalité dans la société chinoise contemporaine offrent ainsi de nouveaux objets d'études permettant d'enrichir le champ de l'anthropologie de la parenté.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE EN LANGUES OCCIDENTALES

ADRIAN Bonnie, 2006, « Geographies of Style: Taiwan's Bridal Photography Empire », *Visual Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 73-85.

ADRIAN Bonnie, 2003, *Framing the Bride: Globalizing Beauty and Romance in Taiwan's Bridal Industry*, Berkeley: University of California Press.

AHERN Emily M., 1979, « The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts », *Man*, vol. 14, n° 1, p. 1-17.

AHERN Emily M., 1975, « The Power and Pollution of Chinese Women », dans *Women in Chinese Society*, sous la direction de WOLF Margery et WITKE Roxane, Stanford: Stanford University Press, p. 193-214.

AHERN Emily M., 1974, « Affines and the Rituals of Kinship », dans *Religion and Ritual in Chinese Society*, sous la direction de WOLF Arthur P., Stanford: Stanford University Press, p. 279-307.

AHERN Emily M., 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press.

AIJMER Göran, 2005, *New Year Celebrations in Central China in Late Imperial Times*, Hong Kong: Chinese University Press.

ALLETON Viviane, 1997, « Temps de l'énonciation, temps de l'action [Représentations chinoises] », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 12, n° 1, p. 81-95.

- ALLÈS Elisabeth, 2003, « Notes sur quelques relations à plaisanteries entre villages hui (Chinois musulmans) et han du Henan. «Ma jia bu nao» », *Perspectives chinoises*, 2003, n° 78, p. 49-60.
- ANGELOFF Tania, 2010, « La Chine au travail (1980-2009) : emploi, genre et migrations », *Travail, genre et sociétés*, n° 23, p. 79-102.
- ARRAULT Alain, 2012, « Les soins du corps et les calendriers de Dunhuang (IXe-Xe s.) », <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00825686/document>.
- ARRAULT Alain, 2003, « Les calendriers de Dunhuang », dans *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, sous la direction de KALINOWSKI Marc, Paris : Bibliothèque nationale de France, p. 85-211.
- ATTANÉ Isabelle, 2018, *Être un homme célibataire en Chine rurale*, Paris : INED (coll. « Population et sociétés »).
- ATTANE Isabelle, 2010, *En espérant un fils - La masculinisation de la population chinoise*, Paris : INED.
- AUBERT Claude, 1995, « Exode rural, exode agricole en Chine, la grande mutation ? », *Espace, populations, sociétés*, vol. 13, n° 2, p. 231-245.
- AUBERT Claude et CHENG Ying, 1980, *L'entraide agricole dans la Chine du Nord précommuniste*, Paris : Publications Orientalistes de France.
- AUBERT Claude, CHENG Ying et LI Xiande, 2002, « Éthique et économie paysanne en Chine », dans *Un agronome dans son siècle. Actualité de René Dumont*, sous la direction de Marc DUFUMIER, Paris : KARTHALA Editions.
- AUGÉ Marc, 1989, « L'autre proche », dans *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, sous la direction de SEGALEN Martine, Paris : CNRS Editions, p. 19-33.

- AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, 1993a, « Introduction : À la recherche du temps social », dans *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, sous la direction de AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, 1993b, *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BAKER Hugh D., 1979, *Chinese Family and Kinship*, London: MacMillan.
- BAPTANDIER Brigitte [voir BERTHIER Brigitte], 2012, « Du meurtre symbolique du père », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2012, n° HS, p. 277-312.
- BAPTANDIER Brigitte, 2001, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 24, p. 9-27.
- BARBALET Jack, 2016, « Chinese Individualization, Revisited », *Journal of Sociology*, vol. 52, n° 1, p. 9–23.
- BARRY Laurent S., BONTE Pierre, D'ONOFRIO Salvatore, GOVOROFF Nicolas, JAMARD Jean-Luc, MATHIEU Nicole-Claude, PORQUERES I GENÉ Enric, WILGAUX Jérôme, ZEMPLÉNI András et ZONABEND Françoise, 2000, « Glossaire de la parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 154-155, p. 721–732.
- BECK Ulrich, 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage Publications.
- BERGER Peter L., 1963, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Washington: Anchor.
- BERTHIER Brigitte [voir BAPTANDIER Brigitte], 1987, « Enfant de divination, voyageur du destin », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 27, n° 101, p. 86–100.
- BOSSEN Laurel, 2002, *Chinese Women and Rural Development: Sixty Years of Change in Lu Village, Yunnan*, Lanham: Rowman & Littlefield.

- BOURDIEU Pierre, 2002, *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n° 1, p. 58-63.
- BOURDIEU Pierre, 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU Pierre et BOURDIEU Marie-Claire, 1965, « Le paysan et la photographie », *Revue française de sociologie*, vol. 6, n° 2, p. 164–174.
- BRAUW Alan DE, HUANG Jikun, ZHANG Linxiu et ROZELLE Scott, 2013, « The Feminisation of Agriculture with Chinese Characteristics », *The Journal of Development Studies*, vol. 49, n° 5, p. 689–704.
- BRAY Francesca, traduction de WILL Pierre-Etienne, 1994, « Le travail féminin dans la Chine Impériale : L'élaboration de nouveaux motifs dans le tissu social », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 49, n° 4, p. 783-816.
- BUTEL Jean-Michel, 2018 (à paraître), « Rester distincts, vieillir ensemble. Analyse d'un idéal amoureux chanté lors des cérémonies de mariage contemporaines au Japon », dans *Les institutions de l'amour : Cour, amour, mariage. Enquêtes anthropologiques en Asie et à Madagascar*, sous la direction de CAPDEVILLE-ZENG Catherine et ORTIS Delphine, Paris : Presses de l'Inalco.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2018 (à paraître), « L'évocation de l'amour dans les rites de mariage en Chine rurale. Étude d'une vidéo de mariage (bourg de Nanfeng, Jiangxi) », dans *Les institutions de l'amour : Cour, amour, mariage. Enquêtes anthropologiques en Asie et à Madagascar*, sous la direction de CAPDEVILLE-ZENG Catherine et ORTIS Delphine, Paris : Presses de l'Inalco.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2017, « Relations sociales en milieu rural chinois. De chef de village à plaignant : le cas de Wu Boliang », *Perspectives chinoises*, n° 2, p. 63–72.

- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2016, « Costumes et ethnicité », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 217, p. 123-132.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2012a, *Le théâtre dans l'espace du peuple : une enquête de terrain en Chine*, Paris : Indes savantes.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2012b, « Entre mythe et roman : le théâtre *nuo* dans un village de la Chine du sud-est », dans *Théâtres d'Asie à l'œuvre - Circulation, expression, politique*, sous la direction de BOUVIER Hélène et TOFFIN Gérard, Paris : École Française d'Extrême-Orient, p. 219-233.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2011, « Mariage et amour en Chine - Les échanges et les sentiments dans les mariages dans un village du Jiangxi d'aujourd'hui », Paris : 4ème congrès du Réseau Asie.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2010, « Réflexions sur la parenté chinoise », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 195-196, p. 431-449.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2002, « Les spectacles de musique rock en Chine. Du yin et du yang », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 161, p. 123-148.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2001a, *Rites et rock à Pékin : tradition et modernité de la musique rock dans la société chinoise*, Paris : Les Indes savantes.
- CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2001b, « Deux expressions modernes du rite chinois rang 'céder pour obtenir' », *Social anthropology*, vol. 9, n° 02, p. 193-206.
- CARTIER Michel, 1984, « Travail et idéologie dans la Chine antique », dans *Le travail et ses représentations*, sous la direction de CARTIER Michel, Paris : Editions des archives contemporaines, p. 277-304.
- CHANG Kwang-chih, 1977, *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven: Yale University Press.

- CHENG Anne, 1999, « Émotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de qing dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han », *Études chinoises*, vol. 18, n° 1-2, p. 31-58.
- CHENG Anne, 1989, « 'Un Yin, un Yang, telle est la Voie' : les origines cosmologiques du parallélisme dans la pensée chinoise », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 11, p. 35–43.
- CHENG Ying, 2003, *Les paysans de Mancang : chronique d'un village taiwanais*, Paris : KARTHALA Editions.
- CHEUNG Sidney C. H., 2006, « Visualizing Marriage in Hong Kong », *Visual Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 21-37.
- CHICHARRO Gladys, 2010, *Le fardeau des petits empereurs : Une génération d'enfants uniques en Chine*, Nanterre : Société d'ethnologie.
- COHEN Myron L., 1976, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*, New York: Columbia University Press.
- COLLOMBET Catherine et GIMBERT Virginie, 2014, « La prise en charge des aînés face au défi du vieillissement », *Informations sociales*, n° 5, p. 56–66.
- CONSTABLE Nicole, 2006, « Nostalgia, Memory, and Modernity: Bridal Portraits in Contemporary Beijing », *Visual Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 39–55.
- DAVID Béatrice, 2006, « Divination », dans *Dictionnaire de la Chine contemporaine*, sous la direction de SANJUAN Thierry, Paris : Armand Colin, p. 70-72.
- DAVID Béatrice, 2000, « L'expression rituelle du statut de la femme dans les cérémonies du mariage d'une société urbaine chinoise (Hong Kong) : les changements dans la continuité » dans *L'énigme conjugale, Femmes et mariage en Asie*, sous la direction de CAUQUELIN Josiane, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 115-137.

- DAVIS Deborah et HARRELL Stevan, 1993, « Introduction : The Impact of Post-Mao Reforms on Family Life » dans *Chinese Families in the Post-Mao Era*, sous la direction de DAVIS Deborah S. et HARRELL Stevan, Berkeley: University of California Press, p. 1-22.
- DAVIS Deborah, 2014, « Privatization of Marriage in Post-Socialist China », *Modern China*, vol. 40, n° 6, p. 551–577.
- DIAMANT Neil Jeffrey, 2000, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China, 1949-1968*, Berkeley: University of California Press.
- DELPHY Christine, 1983, « Agriculture et travail domestique : la réponse de la bergère à Engels », *Nouvelles questions féministes*, 1983, n° 5, p. 2–17.
- DESCOLA Philippe, 2013 [2005], *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DESCOLA Philippe, 2007, « À propos de Par-delà nature et culture », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 12, p. 231–252.
- DESPLAIN Aurélia, 2017, *Les filles du café : Anthropologie de la fabrique du sujet dagongmei et de son empowerment, Kunming province du Yunnan, Chine*, thèse de doctorat, Bordeaux : Université de Bordeaux.
- DORÉ Henri, 1995 [1919], *Recherches sur les superstitions en Chine*, Paris : You-Feng.
- DOUGLAS Mary, 1979, « Les structures du culinaire », *Communications*, vol. 31, n° 1, p. 145–170.
- DOUGLAS Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge.
- DUMONT Louis, 2015 [1966], *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Éditions du Seuil.
- DUMONT René, 1976, *Chine, la révolution culturelle*, Paris : Éditions du Seuil.

- DUMONT René, 1957, « Révolution dans les campagnes chinoises », *Politique étrangère*, vol. 22, n° 2, p. 187–202.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : Librairie Félix Alcan.
- EBERHARD Wolfram, 1957, *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China*, Chicago: University of Chicago Press.
- EBREY Patricia Buckley, 2003, *Women and the Family in Chinese History*, London: Routledge.
- EBREY Patricia Buckley, 1991, « Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century », dans *Marriage and Inequality in Chinese Society*, sous la direction de WATSON Rubie S. et EBREY Patricia Buckley, Berkeley: University of California Press, p. 97-132.
- FASSIN Didier, 2009, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n° 6, p. 1235-1266.
- FEI Xiaotong, traduction de HAMILTON Gary G. et WANG Zheng, 1992, *From the Soil, the Foundations of Chinese Society*, Berkeley: University of California Press.
- FEI Xiaotong, 1939, *Peasant Life in China: a Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London: K. Paul, Trench, Trübner & co.
- FENG Hanyi, 1937, « The Chinese Kinship System », *The Journal of Asian Studies*, vol. 2, n° 2, p. 141-275.
- FEUCHTWANG Stephan, 1992, *Popular Religion in China: the Imperial Metaphor*, London: Routledge.
- FINCHER Leta Hong, 2016, *Leftover Women: the Resurgence of Gender Inequality in China*, London: Zed Books.
- FORMOSO Bernard, 2013, *Costumes du Yunnan : Identité et symbolique de la parure*, Nanterre : Société d'ethnologie.

- FORMOSO Bernard, 1997, « La jambe pour le cœur : Les prestations matrimoniales chez les Teochiu de Thaïlande », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 37, n° 141, p. 55–81.
- FOUERE Marie-Aude, 2000, « Langage culinaire et symbolisme sexuel : Révolution dans les cuisines », *Revue des sciences sociales*, n° 27, p. 104–108.
- FREEDMAN Maurice, 1979, *The Study of Chinese Society: Essays*, Stanford: Stanford University Press.
- FREEDMAN Maurice, 1967, *Rites and Duties, or Chinese Marriage: an Inaugural Lecture*, London: Bell.
- FROISSART Chloé, 2008, *Le système du hukou : pilier de la croissance chinoise et du maintien du PCC au pouvoir*, Paris : Centre d'études et de recherches internationales.
- GALLINI Clara, 1992, « Le rituel médiatique », dans *Vers une ethnologie du présent*, sous la direction de GÉRARD Althabe, FABRE Daniel et LENCLUD Gérard, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 117-126.
- GALLINI Clara, 1988, « Cérémonies en images. Albums et cassettes de mariage en Italie », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. 84, n° 3-4, p. 212–232.
- GERNET Jacques, 1974, « Petits écarts et grands écarts », dans *Divination et rationalité*, sous la direction de VERNANT Jean-Pierre et al., Paris : Seuil, p. 52-69.
- GIRARD Alain, 2012 [1964], *Le choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*, Paris : Armand Colin.
- GOFFMAN Erving, 1977, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 14, n° 1, p. 34–50.
- GOODE William Josiah, 1982, *The Family*, Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- GOODY Jack et TAMBIAH Stanley Jeyaraja, 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge: CUP Archive.

- GOOSSAERT Vincent et PALMER David, 2012, *La question religieuse en Chine*, Paris : CNRS Editions.
- GRANET Marcel, 2012 [1934], *La pensée chinoise*, Paris : Albin Michel.
- GRANET Marcel, 2010 [1922], *La religion des Chinois*, Paris : Albin Michel.
- GRANET Marcel, 1990 [1953], « Coutumes matrimoniales de la Chine antique » dans *Etudes sociologiques de la Chine antique*, Paris : Presses universitaires de France, p. 63-94.
- GRANET Marcel, 1982 [1919], *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris : Albin Michel.
- GRANET Marcel, 1953, *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris : Presses universitaires de France.
- GRANET Marcel, 1939, « Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne », *Annales sociologiques. Série B. Sociologie religieuse*, Fasc. 1/3, p. 1–251.
- GUO Yuhua, 2001, « D’une forme de réciprocité à l’autre : une analyse du problème de la prise en charge des personnes âgées dans les villages du Hebei », dans *Disputes au village chinois : formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, sous la direction de THIREAU Isabelle et WANG Hangsheng, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, p. 39-78.
- HANSEN Mette Halskov et PANG Cuiming, 2010, « Idealizing Individual Choice: Work, Love, and Family in the Eyes of Young, Rural Chinese », dans *iChina: The Rise of the Individual in Modern Chinese Society*, sous la direction de HANSEN Mette Halskov et SVARVERUD Rune, Copenhagen: Institute of Asian Studies, p. 39–64.
- HANSEN Mette Halskov et PANG Cuiming, 2008, « Me and My Family: Perceptions of Individual and Collective Among Young Rural Chinese », *European Journal of East Asian Studies*, vol. 7, n° 1, p. 75–99.
- HÉRITIER Françoise, 2012 [2002], *Masculin Féminin II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris : Odile Jacob.

- HERROU Adeline, 2005, *La vie entre soi : les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre : Société d'ethnologie.
- HERTZ Robert, 1909, « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 68, p. 553–580.
- HOMOLA Stéphanie, 2015, « Ce que la main sait du destin. Opérations et manipulations dans les pratiques divinatoires chinoises », *ethnographiques.org*, n° 31. <http://www.ethnographiques.org/2015/Homola>
- HOMOLA Stéphanie, 2013, *Connaissances du destin : anthropologie des pratiques de divination contemporaines en Chine et à Taïwan*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- HSU Francis L. K., 1949, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- HSU Vera Y.N. et Hsu Francis L.K., 1977, « Modern China: North », dans *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven: Yale University Press, p. 295–316.
- HU Hsien Chin, 1944, « The Chinese Concepts of “Face” », *American Anthropologist*, vol. 46, n° 1, p. 45–64.
- HUANG Xin, 2006, « Performing Gender: Nostalgic Wedding Photography in Contemporary China », *Ethnologies*, vol. 28, n° 2, p. 81–111.
- HWANG Kwang-kuo, 1987, « Face and Favor: the Chinese Power Game », *American Journal of Sociology*, vol. 92, n° 4, p. 944–974.
- ITÉANU André, 2004, « Le hau entre rituel et échange », *Revue du MAUSS*, n°23, p. 334–352.
- JACKA Tamara, 1997, *Women's Work in Rural China: Change and Continuity in an Era of Reform*, Cambridge: Cambridge University Press.
- JUDD Ellen R., 1994, *Gender and Power in Rural North China*, Stanford: Stanford University Press.

- JUDD Ellen R., 1989, « Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families », *The Journal of Asian Studies*, vol. 48, n° 3, p. 525-544.
- KALINOWSKI Marc, 2004, « Fonctionnalité calendaire dans les cosmogonies anciennes de la Chine », *Études chinoises*, vol. 23, p. 87-122.
- KALINOWSKI Marc, 2003, *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris : Bibliothèque nationale de France.
- KAUFMANN Jean-Claude, 2006, *L'entretien compréhensif*, Paris : Armand Colin.
- KIPNIS Andrew B., 1997, *Producing guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*, Durham: Duke University Press.
- KOHRMAN Matthew, 1999, « Grooming que zi: Marriage Exclusion and Identity Formation Among Disabled Men in Contemporary China », *American Ethnologist*, vol. 26, n° 4, p. 890-909.
- KU Hok Bun, 2003, *Moral Politics in a South Chinese Village: Responsibility, Reciprocity, and Resistance*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- LANG Olga, 1946, *Chinese Family and Society*, New Haven: Yale University Press.
- LAUWAERT Françoise, 1994a, « Semence de vie, germe d'immortalité », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 34, n° 129, p. 31-57.
- LAUWAERT Françoise, 1994b, « La mauvaise graine : Le gendre adopté dans le conte d'imitation de la fin des Ming », *Études chinoises*, 1994, vol. 12, n° 2, p. 51-92.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2017 [1967], *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1968, *L'origine des manières de table*, Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1964, *Le cru et le cuit*, Paris : Plon.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris : Plon.
- LEVY Marion J., 1949, *The Family Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press.
- LI Shuzhuo, ZHANG Qunlin, YANG Xueyan et ATTANÉ Isabelle, 2011, « Célibat, pauvreté et sexualité des hommes en Chine rurale : une enquête exploratoire », *Population*, vol. 65, n° 4, p. 783–799.
- LIEBER Marylène, 2012, « *Dagongmei*, les petites mains de l’usine du monde », dans *Chinoises au XXIe siècle*, sous la direction de ANGELOFF Tania et LIEBER Marylène, Paris : La Découverte, p. 105–120.
- LIN Yaohua, 1947, *The Golden Wing: a Sociological Study of Chinese Familism*, London: K. Paul, Trench, Trubner.
- LIU Lige, JIN Xiaoyi, BROWN Melissa J. et FELDMAN Marcus W., 2014, « Le célibat masculin involontaire en Chine rurale : une approche par le réseau social », *Population*, vol. 69, n° 1, p. 109–133.
- LOZADA Eriberto P., 2006, « Framing Globalization: Wedding Pictures, Funeral Photography, and Family Snapshots in Rural China », *Visual Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 87-103.
- MA Eric KW, 2006, « Realizing Wedding Imaginations in South China », *Visual Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 57–71.
- MCDONALD Tom, 2016, *Social Media in Rural China*, London: UCL Press.
- MARTUCELLI Danilo et DE SINGLY François, 2012, *Les sociologies de l’individu : Domaines et approches*, Paris : Armand Colin.
- MAUSS Marcel, 2012 [1923], *Essai sur le don : Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France.
- MAUSS Marcel, 1923, « Essai sur le don forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques », *L’Année sociologique (1923-1924)*, n° 1, p. 30–186.

- MCLAREN Anne Elizabeth, 2008, *Performing Grief: Bridal Laments in Rural China*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- MCCREERY John L., 1976, « Women's Property Rights and Dowry in China and South Asia », *Ethnology*, vol. 15, n° 2, p. 163-174.
- MEAD Margaret, 1971, *Le Fossé des générations*, Paris : Denoël/Gonthier.
- MENNEL Stephen, 1993, « Les connexions sociogénétiques entre l'alimentation et l'organisation du temps », dans *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, sous la direction de AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 41–54.
- MORGAN Carole, 1980, *Le tableau du bœuf du printemps. Etude d'une page de l'almanach chinois*, Paris : Institut des hautes études chinoises (Collège de France).
- NEEDHAM Joseph, 1956, *Science and Civilization in China. Vol. 2 History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OBRINGER Frédéric, 2006, « Almanach », dans *Dictionnaire de la Chine contemporaine*, sous la direction de SANJUAN Thierry, Paris : Armand Colin, p. 7-8.
- OLIVEIRA Luís R. Cardoso DE, 2005, *Droit légal et insulte morale : dilemmes de la citoyenneté au Brésil, au Québec et aux États-Unis*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve : Editions Academia.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 1, p. 71–109.
- OUATTARA Fatoumata, 2004, « Une étrange familiarité : les exigences de l'anthropologie "chez soi" », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 44, n° 175, p. 635-657.
- PALMER Martin, 1986, *T'ung Shu, the Ancient Chinese Almanac*, Boulder: Shambhala Publications.

- PARISH William L. et WHYTE Martin King, 1978, *Village and Family in Contemporary China*, Chicago: University of Chicago Press.
- PETTER Jean-Baptiste, 2015, *Les guerres sentimentales : anthropologie morale du marché matrimonial de la Chine urbaine des années 2000*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- POLANYI Karl, 2009, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par ANGENO Maurice et MALAMOUD Catherine, Paris : Gallimard.
- POTTER Sulamith Heins et POTTER Jack M., 1990, *China's Peasants: the Anthropology of a Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PUN Ngai, 2005, *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*, Durham: Duke University Press.
- RAULT Wilfried et RÉGNIER-LOILIER Arnaud, 2016, « La saisonnalité des mariages d'hier et d'aujourd'hui », *Population*, vol. 71, n° 4, p. 719-724.
- ROCCA Jean-Louis, 2013, « Une tortueuse trajectoire : patriotisme et fêtes traditionnelles dans la Chine des réformes », *Critique internationale*, n° 1, p. 73-92.
- SABBAN Françoise, 1993, « Suivre les temps du ciel : économie ménagère et gestion du temps dans la Chine du VI^e siècle », dans *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, sous la direction de AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 81-108.
- SABBAN Françoise, 1983, « Le système des cuissons dans la tradition culinaire chinoise », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 38, n° 2, p. 341-368.
- SAHLINS Marshall, traduction de JOLAS Tina, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris : Gallimard.
- SCHWARTZ Benjamin, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass. London: Harvard University Press.

- SEGALEN Martine, 1972, « Photographie de nocés, mariage et parenté en milieu rural », *Ethnologie française*, 1972, T. 2, n° 1/2, p. 123–140.
- SERRUYS Paul, 1944, « Les cérémonies du mariage. Usages populaires et textes dialectaux du Sud de la préfecture de Ta-T'oung (Chansi) », *Folklore Studies*, vol. 3, n° 1, p. 73-154.
- SHI Lihong, 2017, « From Care Provider to Financial Burden: the Changing Role of Sons and Reproductive Choice in Rural Northeast China », dans *Transforming Patriarchy: Chinese Families in the Twenty - First Century*, sous la direction de SANTOS Goncalo et HARRELL Stevan, Seattle: University of Washington Press, p. 59-73.
- SIMMEL Georg, 1979, « Métropoles et mentalité », dans *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* sous la direction de JOSEPH Isaac et GRAFMEYER Yves, Paris : Aubier, p. 61–77.
- SIU Helen F., 1993, « Reconstituting Dowry and Brideprice in South China », dans *Chinese Families in the Post-Mao Era*, sous la direction de DAVIS Deborah S. et HARRELL Stevan, Berkeley: University of California Press, p. 165–188.
- SMITH Richard Joseph, 1992, *Chinese Almanacs*, New York: Oxford University Press.
- SMITH Arthur Henderson, traduction DE COUDERC DE FONLONGUE Geoges LB et MAYRA B., 1930, *La vie des paysans chinois*, Paris : Payot.
- SOBAL Jeffery, 2005, « Men, Meat, and Marriage: Models of Masculinity », *Food and Foodways*, vol. 13, n° 1-2, p. 135–158.
- STEIN Rolf Alfred, 1987, *Le monde en petit : jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris : Flammarion.
- TESTART Alain, GOVOROFF Nicolas et LÉCRIVAIN Valérie, 2002, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 161, p. 165-196.
- THIREAU Isabelle et HUA Linshan, 2004, « Les migrants et la mise à l'épreuve du système du hukou », *Études chinoises*, 2004, vol. 23, p. 276–311.

- THIREAU Isabelle, 1986, « Pouvoir de l'État, puissance des traditions. L'évolution du manage paysan en Chine de 1949 à 1982 », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 27, n° 2, p. 260-293.
- THIREAU Isabelle, 1984, *L'Evolution des coutumes matrimoniales chinoises, 1949-1982 : l'action du Parti communiste chinois dans le domaine du changement culturel*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris : Université de Paris 3.
- THOMPSON Stuart E., 1988, « Death, Food, and Fertility », dans *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, sous la direction de WATSON James L. et RAWSKI Evelyn S., Berkeley: University of California Press, p. 71–108.
- TREMBLAY Martine, 2007, « La mise en scène de l'amour : la photographie de mariage dans la deuxième moitié du XXe siècle », *Enfances, Familles, Générations*, n° 7, p. 76-92.
- TURNER Victor Witter, 1990, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris : Presses universitaires de France.
- VANDERMEERSCH Léon, 2013, *Les deux raisons de la pensée chinoise : divination et idéographie*, Paris : Gallimard.
- VANDERMEERSCH Léon, 2012, « Préface », dans *La pensée chinoise* de GRANET Marcel, Paris : Albin Michel.
- VANDERMEERSCH Léon, 1980, *Wangdao ou la voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome 2 : structures politiques, les rites*, Paris : École Française d'Extrême-Orient.
- VAN GENNEP Arnold, 1981 [1909], *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Paris : A. et J. Picard.
- VERDIER Yvonne, 1969, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 9, p. 49–57.

- WATSON James L., 1982, « Of Flesh and Bones: the Management of Death Pollution in Cantonese Society », dans *Death and the Regeneration of Life*, sous la direction de BLOCH Maurice et PARRY Jonathan, Cambridge: Cambridge University Press, p. 155–86.
- WATSON Rubie S., 1996, « Chinese Bridal Laments: the Claims of a Dutiful Daughter », dans *Harmony and Counterpoint: Ritual Music in Chinese Context*, sous la direction de YUNG Bell et RAWSKI Evelyn Sakakida, Stanford: Stanford University Press, p. 107–129.
- WATSON Rubie S., 1991, « Wives, Concubines, and Maids », dans *Marriage and Inequality in Chinese Society*, sous la direction de WATSON Rubie S. et EBREY Patricia Buckley, Berkeley: University of California Press, p. 231-255.
- WATSON Rubie S., 1986, « The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society », *American Ethnologist*, vol. 13, n° 4, p. 619–631.
- WEINER Annette B., 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while Giving*, Berkeley: University of California Press.
- WEINER Annette B., 1982, « Plus précieux que l’or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d’Océanie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 37, n° 2, p. 222-245.
- WEISMANTEL Mary, 1993, « Enfants et soupes, hommes et taureaux : Les repas et le temps pour les femmes de Zumbagua », dans *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, sous la direction de AYMARD Maurice, GRIGNON Claude et SABBAN Françoise, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1993, p. 151–82.
- WHYTE Martin King, 1993, « Wedding Behavior and Family Strategies in Chengdu », dans *Chinese Families in the Post-Mao Era*, sous la direction de DAVIS Deborah S. et HARRELL Stevan, Berkeley: University of California Press, p. 198–216.
- WHYTE Martin King, 1992, « From Arranged Marriages to Love Matches in Urban China », dans *Family Formation and Dissolution: Perspectives from East and West*, sous la direction de YI Chin-Chun, Taipei: Academia Sinica, p. 33-83.

- WOLF Arthur P. et HUANG Chieh-shan, 1980, *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*, Stanford: Stanford University Press.
- WOLF Margery, 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford: Stanford University Press.
- YAN Yunxiang, 2010a, « The Chinese Path to Individualization », *The British Journal of Sociology*, vol. 61, n° 3, p. 489-512.
- YAN Yunxiang, 2010b, « Introduction : Conflicting Images of the Individual and Contexted Process of Individualization », dans *I China: the Rise of the Individual in Modern Chinese Society*, sous la direction de HANSEN Mette Halskov et SVARVERUD Rune, Copenhagen: Institute of Asian Studies, p. 1-38.
- YAN Yunxiang, 2009, *The Individualization of Chinese Society*, Oxford: Berg.
- YAN Yunxiang, 2004, « Calculability and Budgeting in a Household Economy: A Case Study from Rural North China », *Taiwan Journal of Anthropology*, vol. 2, n° 1, p. 69–92.
- YAN Yunxiang, 2005, « The Individual and Transformation of Bridewealth in Rural North China », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n° 4, p. 637–658.
- YAN Yunxiang, 2003, *Private Life under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford: Stanford University Press.
- YAN Yunxiang, 1999, « Rural Youth and Youth Culture in North China », *Culture, medicine and psychiatry*, vol. 23, n° 1, p. 75–97.
- YAN Yunxiang, 1996a, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press.
- YAN Yunxiang, 1996b, « The Culture of *Guanxi* in a North China Village », *The China Journal*, 1996, n° 35, p. 1–25.
- YAN Yunxiang, 1995, « Everyday Power Relations: Changes in a North China Village », dans *The Waning of the Communist State : Economic Origins of Political Decline in China*

and Hungary, sous la direction de WALDER Andrew, Berkeley: University of California Press, p. 215-241.

YANG Martin C., 1945, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, New York: Columbia University Press.

YANG Hongxing et ZHAO Dingxin, 2015, « Performance Legitimacy, State Autonomy and China's Economic Miracle », *Journal of Contemporary China*, vol. 24, n° 91, p. 64-82.

YANG Mayfair Mei-hui, 1994, *Gifts, Favors, and Banquets: the Art of Social Relationships in China*, Ithaca and London: Cornell University Press.

YU Shuo, 1993, « Mise en scène des relations lors d'un banquet chinois », *European Journal of Sociology*, vol. 34, n° 01, p. 17-40.

ZENG Yi, 2002, « Vieillesse et déficit de filles : nouveaux déséquilibres dans la Chine en transition », dans *La chine au seuil du XXI^e siècle : questions de population, questions de société*, sous la direction de ATTANÉ Isabelle, Paris : INED, p. 111-124.

ZHENG Jing, 2013, « Xiangqin Wave: A Close Look at Modern Chinese Dating Culture », *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. 2, n° 9, p. 319-325.

ZUFFEREY Nicolas, 2003, « La condition féminine traditionnelle en Chine. État de la recherche », *Etudes chinoises*, vol. 22, p. 185-229.

BIBLIOGRAPHIE EN LANGUE CHINOISE

BAO Zonghao 鲍宗豪, 2006, *Hunsu yu zhongguo chuantong wenhua 婚俗与中国传统文化* [Les coutumes de mariage et la culture traditionnelle chinoise], Guilin : Guangxi shifandaxue chubanshe 广西师范大学出版社.

CAO Jingqing 曹锦清, 2013, *Huanghe bian de zhongguo : yige xuezhe dui xiangcun shehui de guan cha yu sikao 黄河边的中国：一个学者对乡村社会的观察与思考* [China Along

the Yellow River : Reflections on Rural Society], Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe 上海文艺出版社.

CHEN Chi-nan 陳其南, 1985, « Fang yu chuantong zhongguo jiazhu zhidu - jianlun xifang renleixue de zhongguo jiazhu yanjiu 房與傳統中國家族制度: 兼論西方人類學的中國家族研究 [Fang et le système familial traditionnel en Chine, et un essai sur les études anthropologiques occidentales de la famille chinoise] », *Hanxue yanjiu 漢學研究*, vol. 3, n° 1, p. 127–184.

CHEN Jieming 陳皆明, 2010, « Zhongguo yanglao moshi : chuantong wenhua, jiating bianjie he daiji guanxi 中国养老模式: 传统文化、家庭边界和代系关系 [Le modèle de subvenir aux besoins de parents : la culture traditionnelle, la frontière familiale et la relation intergénérationnelle] », *Xi'an jiaotong daxue xuebao 西安交通大学学报*, n° 6, p. 44–50.

CHEN Xun 陈讯, 2012, « Houquan yu zengquan : funü zai jiatingzhong de diwei shi ruhe zhuanbian de - jiyu ezhong T zhen poxiguanxi yanbian licheng de fenxi 候权与赠权: 妇女在家庭中的地位是如何转变的——基于鄂中 T 镇婆媳关系演变历程的分析 [L'autorité attendue ou l'autorité abandonnée : changements dans le statut de la femme dans la famille - analyse des changements dans les relations entre belle-mère et belle-fille dans la ville T de la région centrale de la province du Hubei] », *Funü yanjiu luncong 妇女研究论丛*, n° 3, p. 22-27.

CHOW Tse-tsung 周策縱, 1986, *Guwuyi yu "liushi" kao : zhongguo langman wenxue tanyuan 古巫醫與《六詩》考: 中國浪漫文學探源 [Ancient Chinese Wu Shamanistic Medicine and Poetry : A Study of the Origin of China's Romantic Literature]*, Taipei : Lianjing chuban shiye gongsi 聯經出版事業公司.

DIAO Tongju 刁统菊, 2016, *Huabei xiangcun shehui yinqin guanxi yanjiu 华北乡村社会姻亲关系研究 [Le lien d'affinité dans la société rurale : une étude ethnographique dans le*

Nord de la Chine], Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社
(Version électronique).

DIAO Tongju 刁统菊, 2011, *Hunjia lisu 婚嫁礼俗 [Les rites et les coutumes de mariage]*,
Pékin : Zhongguo shehui chubanshe 中国社会科学出版社.

FEI Xiaotong 费孝通, 2012, *Xiangtu zhongguo 乡土中国 [La Chine rurale] [1947]*, suivi de
Shengyu zhidu 生育制度 [Le système de reproduction] [1947] et *Xiangtu Chongjian 乡土重建 [Réconstruction de la Chine rurale] [1948]*, Pékin : Shangwu yinshuguan 商务印书馆.

FEI Xiaotong 费孝通, 1983, « Jiating jiegou biandong zhong de laonian shanyang wenti - zailun zhongguo jiating jiegou d biandong 家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动 (La question de la prise en charge des personnes âgées au cours de la transformation structurelle de la famille - nouvel essai sur le changement de la structure familiale en Chine) », *Beijing daxue xuebao (zhexue yu shehui kexue) 北京大学学报 (哲学社会科学版)*, vol. 20, n° 3, p. 7–16.

GAO Xiujun 高修娟, 2016, « Nongcun yishixing renqing huodongzhong de xingbie fengong yu xingbie guanxi 农村仪式性人情活动中的性别分工与性别关系——基于皖北农村葬礼的参与式观察 [Les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail propres aux échanges de *renqing* dans les activités rituelles d’une communauté rurale] », *Funü yanjiu luncong 妇女研究论丛*, n° 3, p. 25–32.

GUO Yuhua 郭于华, 1994, « Nongcun xiandaihua guochengzhong de chuantong qinyuan guanxi 农村现代化过程中的传统亲缘关系 [Le lien de parenté traditionnel dans la société rurale en pleine modernisation] », *Shehuixue Yanjiu 社会学研究*, n° 6, p. 49-58.

HUANG Yi-long 黄一农, 1996, « Tongshu - zhongguo chuantong tianwen yu shehui de jiaorong 通書——中國傳統天文與社會的交融 (Almanach - la fusion de l’astrologie et de la société dans la tradition chinoise) », *漢學研究 Hanxue yanjiu*, vol. 14, n° 2, p. 159–186.

- JIN Yihong 金一虹, 2010, « Liudong de fuquan : liudong nongmin jiating de bianqian 流动的父权：流动农民家庭的变迁 [Le patriarcat mobile : Changements dans les familles rurales mobiles] », *Zhongguo shehui kexue 中国社会科学*, n° 4, p. 151–165.
- JIN Yihong 金一虹, 2006, ‘Tieguniang’ zai sikao : zhongguo wenhua geming qijian de shehui xingbie yu laodong “铁姑娘”再思考：中国文化革命期间的社会性别与劳动 [Rethinking the ‘Iron Girls’: Gender and Labour During the Chinese Cultural Revolution] », *Shehuixue yanjiu 社会学研究*, n° 1, p. 169–193.
- LEE Yuying 李玉瑛, 2004, « Nüxing ningshi : hunshazhao yu ziwo yingxiang zhixi 女性凝視：婚紗照與自我影像之戲 [The Female Gaze: Playing with Self-image and Wedding Photography] », *Taiwan shehuixuekan 臺灣社會學刊*, n° 33, p. 1–49.
- LI Bingkui 李秉奎, 2015, *Kuanglan yu qianliu : Zhongguo qingnian de xinglian yu hunyin (1966-1976) 狂瀾與潛流 – 中國青年的性戀與婚姻 (1966-1976) [Gender, Romance and Marriage of Chinese Youth During Cultural Revolution]*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社.
- LI Ling 李零, 2001, *Zhong guo fang shu kao 中国方术考 [An Examination of the Chinese Predictive and Prescriptive Arts]*, Pékin : Dongfang chubanshe 东方出版社.
- LI Qiang 李强, 1993, *Dangdai zhongguo shehui fengceng yu liudong 当代中国社会分层与流动 [Stratification sociale et mobilité en Chine contemporaine]*, Pékin : Zhongguo jingji chubanshe 中国经济出版社.
- LI Peilin 李培林 et LI Wei 李炜, 2010, « Jinnianlai nongmingong de jingji zhuangkuang he shehui taidu 近年来农民工的经济状况和社会态度 [Statut économique et attitudes sociales des travailleurs migrants depuis ces dernières années] », *Zhongguo shehui kexue 中国社会科学*, n° 1, p. 119–131.

- LI Yinhe 李银河, 1995, *Zhongguo hunyin jiating jiqi bianqian* 中国婚姻家庭及其变迁 [*Le mariage, la famille et leurs changements en Chine*], Heilongjiang : Heilongjiang renmin chubanshe 黑龙江人民出版社.
- LI Yinhe 李银河, 1994, « “Nüren huijia” wenti zhi wojian “女人回家” 问题之我见 [Mon avis sur la question de “faire rentrer les femmes à la maison”] », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, n° 6, p. 71-72.
- LI Yinhe 李银河 et CHEN Junjie 陈俊杰, 1993, « Geren benwei, jia benwei yu shengyu guannian 个人本位, 家本位与生育观念 [Individualisme, familisme et la valeur de fécondité] », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, n° 2, p. 87-96.
- LIU Xicheng 刘锡诚, 2015, « Zao de xiangzheng yihan jiqi shanbian 枣的象征意涵及其嬗变 [Les significations symboliques de jujubes et leurs transformations] », *Zhongyuan wenhua yanjiu* 中原文化研究, n° 4, p. 97-102.
- MA Xiaotong 马笑冬, 2002, « Zuihou yidai chuantong popo ? 最后一代传统婆婆? [La dernière génération de la belle-mère traditionnelle ?] », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, n° 3, p. 79-91.
- QINSHI Shanren 琴石山人, 1924, *Tongsu riyong jigu lu* 通俗日用稽古录 [*Le recueil des coutumes quotidiennes anciennes*], Shanghai : Shanghai huiwentang shuju 上海会文堂书局.
- SHEN Yifei 沈奕斐, 2013, *Geti jiating ifamily : zhongguo chengshi xiandaihua jincheng zhong de geti, jiating yu guojia* 个体家庭 iFamily: 中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家 [*La famille individualisée ifamily : individu, famille et État dans le processus de modernisation en milieu urbain chinois*], Shanghai : Shanghai sanlian chubanshe 上海三联出版社.
- SUN Peidong 孙沛东, 2012, *Shui lai qu wode nüer - Shanghai xiangqinjiao yu « baifa xiangqin »* 谁来娶我的女儿: 上海相亲角与“白发相亲” [*Qui va marier ma fille - le*

coin de xiangqin organisé par les parents à Shanghai], Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社.

WANG Fanbin 王凡斌, 2005, *Zhenping minsu 镇平民俗* [*Les coutumes locales du Zhenping*], Zhenping : Zhenpingxian zhengxiebian 镇平县政协编.

WANG Ning 王宁, 2009, *Cong kuxingzhe shehui dao xiaofeizhe shehui : zhongguo chengshi xiaofeizhidu, laodong jili yu zhuti jiegou zhuanxing 从苦行者社会到消费者社会: 中国城市消费制度, 劳动激励与主体结构转型* [*De la société ascète à la société de consommation: transformations des intuitions de la consommation, des incitations au travail et des structures de la subjectivité dans la Chine urbaine*], Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社.

YAN Yunxiang 阎云翔, 2006, « Chaxu geju yu zhongguo wenhua de dengjiguan 差序格局与中国文化的等级观 [La structure de la différenciation hiérarchique et la valeur de la hiérarchie dans la culture chinoise] », *Shehuixue yanjiu 社会学研究*, n° 4, p. 201–213.

YANG Shuda 杨树达, 2000, *Handai hunsang lisu kao 汉代婚丧礼俗考* [*Une étude sur les coutumes et les rites matrimoniaux et funéraires de la dynastie des Han*], Shanghai : Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.

ZHENG Yefu 郑也夫, 1994, « Nannü pingdeng de shehuixue sikao 男女平等的社会学思考 [La réflexion sociologique sur l'égalité des sexes] », *Shehuixue yanjiu 社会学研究*, n° 2, p. 108–113.

ZHOU Xing 周星, 2007, « Jiaozi : minsu shipin, liyi shipin yu 'guomin shipin' 饺子: 民俗食品, 礼仪食品与“国民食品” [Les raviolis : aliment coutumier, aliment rituel et 'aliment national'] », *Minjian wenhua luntan 民间文化论坛*, n° 1, p. 82-97.

RAPPORTS D'ÉTUDES

2006 nian hanyu xin ciyu xuanmu 2006 年汉语新词语选目 [Répertoire des nouveaux termes dans la langue chinoise de l'année 2006], *Zhongguo jiaoyubu 中国教育部*.
<http://old.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/cmsmedia/document/2593.pdf>

2015 nian guomin jingji he shehui fazhan tongji gongbai 2015 年国民经济和社会发展统计公报 [Communiqué statistique de la République populaire de Chine sur le développement économique et social national de 2015], *guojia tongjiju 国家统计局*.
http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201602/t20160229_1323991.html

2016 nian nongmingong jiance diaocha baogao 2016 年农民工监测调查报告 [Rapport de l'enquête de suivi des travailleurs migrants de 2016], *guojia tongjiju 国家统计局*, le 28/04/ 2017.
http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201704/t20170428_1489334.html

Guowuyuan bangongting guanyu 2018nian bufen jiejiari anpai de tongzhi 国务院办公厅关于 2018 年部分节假日安排的通知 [Annonce promulguée par le Bureau Général du Conseil d'État sur la distribution des certains jours fériés de 2018], *Guowuyuan 国务院*, le 30/11/2017.
http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-11/30/content_5243579.htm

Zhongguo yuyan shenghuo zhuangkuang baogao 中国语言生活状况报告 [Rapport sur la condition de vie linguistique en Chine (2006)], *Zhongguo jiaoyubu 中国教育部*, 2006.
http://old.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_1585/200708/25419.html

SOURCE DE PRESSE

Shengxia sanqianwan : zhongguo nongcun shengnan xianxiang diaocha 剩下 3000 万 : 中国农村剩男现象调查 [30 millions d'hommes subissent le célibat : une enquête sur le célibat masculin involontaire en Chine rurale], *Zhongguo qingnianbao 中国青年报*, le 23/02/2016.
http://zqb.cyol.com/html/2016-02/23/nw.D110000zgqnb_20160223_5-01.htm

70.7% shoufangzhe huyu dizhi disu “naodongfang” 70.7%受访者呼吁抵制低俗“闹洞房”

[70.7% des enquêtés réclament contre la pratique de *naodongfang*], *zhongguo qingnianbao* 中国青年报, le 18/11/2014.

http://zqb.cyol.com/html/2014-11/18/nw.D110000zgqnb_20141118_2-07.htm

The wives in the closet, le 22/02/2016, *Times*.

<http://www.globaltimes.cn/content/969785.shtml>

SITES D'INTERNET ET DICTIONNAIRE EN LIGNE

Shuowen jiezi 说文解字 [Explication des pictogrammes et des idéo-phonogrammes].

<http://www.zdic.net/z/19/sw/5E74.htm>.

Huangli 黄历 [calendrier jaune]. <http://www.huangli.com/>

Lao huangli 老黄历 [vieux calendrier jaune]. <http://www.laohuangli.net/>

TITRES D'ŒUVRES LITTÉRATURES

Fushengliuji 浮生六记 : *Six récits au fil inconstant des jours*

Hongloumeng 红楼梦 : *Le rêve dans le pavillon rouge*

Jinpingmei 金瓶梅 : *Fleur en fiole d'or*

Mudanting 牡丹亭 : *Le pavillon aux pivoines*

CLASSIQUES

Baihutong 白虎通

Kongzi jiaoyu 孔子家语

Liji 礼记

Lüshi chunqiu 吕氏春秋

Mengzi 孟子

Qimin yashu 齐民要术

Qunshuzhiyao 群书治要

Rishu 日书

Shiji 史记

Shijing 诗经

Xunzi 荀子

Yili 仪礼

Yueling 月令

Yueling qishierhou jijie 月令七十二候集解

Zhouli 周礼

GLOSSAIRE

aijiujiu	爱久久	Amour éternel (nom de l'entreprise de la photographie des robes nuptiales)
baimian	白面	Farine blanche (farine de blé)
baiqun	白裙	Robe blanche
baishi	白事	Affaire blanche (funérailles)
baitou xielao	白头偕老	Vivre conjugalement jusqu'à un bel âge
bala	八腊	8 ^{ème} jour du douzième mois lunaire
ban	半	Moitié
banbianren	半边人	Personnes (femmes) amputées
bangmangde	帮忙的	Les gens qui aident
baoban hunyin	包办婚姻	Mariage arrangé
baoxi	报喜	Annoncer la bonne nouvelle
baxian	八仙	Huit Immortels
baxian zhuo	八仙桌	Table carrée à huit places
bazi	八字	Huit caractères de naissance
bei	被	Couette
bei	辈	Génération
ben	本	Base, fondation, principal
bixie	辟邪	Échapper aux souffles viciés
biyao bu chongfen tiaojian	必要不充分条件	Condition nécessaire mais insuffisante

buhuishi	不会事	Manque de savoir-vivre
buli	补礼	Rattrapage du don oublié après l'événement
buxiao	不孝	Non filial
buzhengjing	不正经	Impudique
cai	彩	Couleur, variété
cai	采	Sélectionner, enlever, cueillir
caili	彩礼	Les prestations matrimoniales offertes de la famille du fiancé à la famille de la fiancée
caiqun	彩裙	Robe colorée
caiyi	裁衣	Couture des vêtements (pour la nouvelle mariée ou pour les défunts)
cha	差	Différenciation
cha xu geju	差序格局	Structure de différenciation hiérarchique
changliushui	长流水	L'eau coule éternellement
changshou mian	长寿面	Nouilles de la longévité
cheng	成	Devenir
chengjia	成家	Fonder une famille
chengren	成人	Adulte, devenu une <i>personne</i>
chengshi lijie	城市礼节	Les rituels urbains
chengyi	诚意	Sincérité
chuandai	传代	Perpétuation de génération en génération
chuanzongjiedai	传宗接代	Transmettre le nom des ancêtres et assurer la continuité des descendants masculins
chunfen	春分	Équinoxe de printemps
couqiao	凑巧	Coïncidence
dagailü jiazhiguan	大概率价值观	Le concept de valeur de la grande probabilité
dakuang	大框	Grand encadré
danian	大年	Une année d'abondance
dianzi xiangce	电子相册	Albums photos numériques

dinghunzhao	订婚照	Photographie des fiançailles
dingjin	订金	Avance (ou arrhes) lors de la cérémonie des fiançailles
donggong	动工	Commencer la construction
dongzhi	冬至	Solstice d'hiver
duanqun	短裙	Robe courte
duilian	对联	Couplets antithétiques
duochan	多产	Fertilité
fa	发	Enrichir, Faire fortune
fajia zhifu	发家致富	Étendre la famille et enrichir la fortune familiale
fanbu moshi	反哺模式	Système rétractif (mode du lien intergénérationnel chinois selon FEI Xiaotong)
fang	房	Logement, sous-branche du groupe patrilinéaire
fashu	法术	Arts rituels
fengzi	封子	Enveloppe
fengzi chenghun	奉子成婚	Obligation de se marier en raison d'une grossesse non planifiée
foushou shuangquan	福寿双全	Jouir de bonheur et de longévité
fu	符	Talismans
funü huijia	妇女回家	Faire rentrer les femmes à la maison
furen	赴任	Prise de fonction
gaibei	盖被	Couettes de couverture
gaikoufei	改口费	L'argent contre le changement d'appellation [lors de la cérémonie des noces]
gaokao	高考	Concours national d'entrée d'éducation supérieure
geju	格局	Configuration, structure
geren wenti	个人问题	Problème personnel, mariage
gexing	个性	Individualité, originalité
gongshangju	工商局	Bureau de l'industrie et du commerce
guanxi	关系	Relation, réseau social
guazi	瓜子	Graines de tournesol/pastèque

guiyuan	桂圆	Longanes
guojia tongjiju	国家统计局	Bureau national des statistiques [de la République populaire de Chine]
guowuyuan bangongting	国务院办公厅	Bureau général du Conseil d'État [de la République populaire de Chine]
guozi	果子	Un aliment frit, basé de la farine de blé
han	汉	Le groupe ethnique le plus grand en Chine
hao rizi	好日子	Jours sous de bons auspices
haokan	好看	Joli, honorable
he jiaobeijiu	喝交杯酒	Boire un verre d'alcool en entrelaçant son bras avec celui de l'autre marié.e [lors de la cérémonie des nocces]
hebaodan	荷包蛋	Les œufs en forme de fleur de lotus
heimian	黑面	Farine noire (farine de patate douce)
hongbao	红包	Enveloppe rouge
hongshi	红事	Affaire rouge (noces)
houbei	后辈	Progéniture (ou générations suivantes)
houbei	厚被	Couettes épaisses
hua	花	Coton, fleur, dépenser
hua	化	Transformer
huangli	黄(皇) 历	Almanach
huasheng	花生	Arachides
hui	回	Retour
hui niangjia	回娘家	Retour à la famille natale
huijia	回家	Retour à la famille
huimen	回门	Retour à la porte [de la famille natale]
huimenyan	回门宴	Banquet de retour à la famille natale
hukou	户口	Livret d'enregistrement de résidence
hun	荤	Viande, carnivore
hun duanzi	荤段子	Rimes carnassières

hunqing gongsi	婚庆公司	Entreprises spécialisées en organisation de mariage
hunsha sheying	婚纱摄影	Photographie des robes nuptiales
hunsha sheying gongsi	婚纱摄影公司	Entreprise de la photographie des robes nuptiales
huohou	火候	Degré de cuisson
ji	忌	Interdit
jia	家	Maison, famille
jiachuqu	嫁出去	Se marier en quittant la famille
jiaju	家具	Mobilier
jianchu	建除	Instauration et éviction (l'une des techniques hémérologiques)
jianmianli	见面礼	Le cadeau rituel offert par la famille du fiancé à la famille de la fiancée lors des fiançailles
jiaozi	饺子	Ravioli chinois
jiaozi	骄子	Fils précieux
jiaqu	嫁娶	Mariage, noces
jiaren	家人	Membre familial
jiazhuang	嫁妆	Dons transférés de la famille de la fiancée à la famille du fiancé
jidan	鸡蛋	Œuf
jidong	激动	Excitation
jiechu	解除	Suppression de la mauvaise fortune
jiehunzhao	结婚照	Photographie de mariage
jieli moshi	接力模式	Système relais (mode du lien intergénérationnel occidentale selon FEI Xiaotong)
jieqi	节气	Périodes solaires de 15 jours ou souffles solaires dans le calendrier agricole
jieshao	介绍	Présentation par un tiers dans le processus du choix du conjoint
jieshao hunyin	介绍婚姻	Mariage par présentation
jin yunbao	金元宝	Chaussure en forme de lingot d'or

jinzi	姪子	Épouse de son oncle maternel
jiwan	几万	Quelques dizaines milliers de <i>yuan</i>
juzhuli	具注历	Calendrier annoté
kanrizi	看日子	Consulter auprès de quelqu'un ou de quelque chose pour choisir un jour
kanshichen	看时辰	Consulter auprès de quelqu'un ou de quelque chose pour choisir un moment/une heure
kanyu	堪輿	Dais et caisse [du char] (l'une des techniques hémérologiques)
ke	客	Invité
koutu	抠图	Technique photographique consistant à extraire le sujet photographié du fond initial pour le disposer sur un autre fond
kuaizi	筷子	Baguettes
kusang	哭丧	Pleurer devant la salle funèbre
laoke pei xinke	老客陪新客	Les vieux gendres accompagnant le nouveau [gendre]
laolian	老练	Habile
li	礼 (禮)	Don, rite, bienséance, normes sociales d'échange interpersonnel
li niang qian	离娘钱	Argent pour [compenser la tristesse de] la mère quittée par sa fille
lianai hunyin	恋爱婚姻	Mariage d'amour
lianzi	莲子	Graines de lotus
liaojiao	燎轿	Brûler autour du palanquin [ou de la voiture]
lichun	立春	Début du printemps
lidan	礼单	Liste de dons
lidong	立冬	Début de l'hiver
lijin	礼金	Don en somme d'argent
liqiu	立秋	Début de l'automne
lishang wanglai	礼尚往来	Le <i>li</i> maintient les interactions réciproques entre les humains
lishu	历书	Calendrier

lishu	礼数	Étiquette
litu bulixiang	离土不离乡	Quitter l'agriculture sans quitter leur campagne
liudong baozhuo	流动包桌	Banquet mobile
liuli	六礼	Six rites [matrimoniaux]
lixia	立夏	Début de l'été
lixiangshi liudong jiating	离乡式流动家庭	Famille mobile s'éloignant du village
lizhi zhixu	礼治秩序	Ordre social basé sur le <i>li</i>
loufang	楼房	Maisons à étages
lu	露	Rosée
luohou	落后	Retardé
lushu fuqi	露水夫妻	Couple de la rosée [relation amoureuse et/ou sexuelle socialement non reconnue]
mai	买	Achat, acheter
mainüer	卖女儿	Vendre la fille
manyue	满月	Mois plein
manzi	蛮子	Barbares (personnes non-locales)
mendang hudui	门当户对	La porte et la fenêtre d'une famille est similaire de celles de l'autre [homogamie]
mianhua	棉花	Pelotes de coton
mianzi	面子	Face
ming	名	Nom personnel, prénom
mingyun	命运	Destin
mingzhong zhuding	命中注定	Prédéfini par le destin
minzhengju	民政局	Bureau des affaires civiles
mixin	迷信	Superstitions
mo	末	Secondaire, fin
mu	亩	Unité de mesure de surface employée en Chine (Un <i>mu</i> correspond à environ 1/15 d'hectare).

nacai	纳采	Recherche d'une bru par l'entremise d'un médiateur
naji	纳吉	Calculer la compatibilité entre les deux conjoints potentiels
nangaonüdi	男高女低	Homme-haut-femme-basse (hypergamie)
nangengnüzhi	男耕女织	Homme-agriculteur, femme-tisseuse
nangongnügeng	男工女耕	Homme-ouvrier, femme-agricultrice
nanzhuwai, nüzhunei	男主外, 女主内	L'homme se charge des affaires extérieures, la femme des affaires intérieures
nanzuo nüyou	男左女右	Homme-gauche, femme-droite
naodongfang	闹洞房	Moquerie dans la chambre nuptiale
nazheng	纳征	Transfert des prestations matrimoniales de la famille du fiancé à la famille de la fiancée
nei	内	Intérieur
nian	年 (年)	An
niangjia	娘家	Famille natale
nonggen bajie	农耕八节	Huit périodes solaires de 15 jours des travaux agricoles
nongli	农历	Calendrier agricole
nongmingong	农民工	Travailleurs migrants, ouvriers paysans
pengdao dui de ren	碰到对的人	Trouver la bonne personne (pour le mariage)
pojia	婆家	Belle-famille de la bru
popo	婆婆	Belle-mère (la mère du mari)
pubei	铺被	Couettes de matelas
puchuang	铺床	Faire le lit nuptial
qi	妻	Épouse
qie	妾	Concubine
qing	情	Sentiment, émotion, caractéristiques intrinsèques de l'humain
qing xinke	请新客	Invitation du nouveau marié
qingfu	轻浮	Légèreté, frivolité

qingjia	亲家	Les familles d'affinité
qingqi	请期	Choix de la date des noces
qinying	亲迎	Transfert de la mariée lors du jour J
qishang baxia	七上八下	Le sept monte, le huit chute
qiucai	求财	Recherche d'un avantage ou de la richesse
qiufen	秋分	Équinoxe d'automne
qiusi	求嗣	Prière pour la descendance
quan	全	Entité
quanren	全人	Personne entière
ren	人	Personne, être humain
renqing	人情	Normes sociales d'échanges interpersonnels, faveurs
renqingwei	人情味	Goût du <i>renqing</i>
renzhi changqing	人之常情	Caractéristiques communes de l'humain
ruxue	入学	Entrée à l'école
sagudou	撒谷豆	Semer les céréales et les légumineux secs
sanjin	三金	Trois or (anneau d'or, boucles d'or et collier en or)
sansha	三煞	Trois démons malfaisants
saozi	嫂子	Épouse du frère aîné
sazhang	撒帐	Semer quelque chose à l'intérieur de la courtine
shangjia	上嫁	Hypergamie
shangmen	上门	Mariage en gendre
shao	勺	Louche
shaoli	捎礼	Don par procuration
shaoshuminzu	少数民族	Nationalités minoritaires
sheng	生	Cru, accoucher
sheng	剩	Reste, surplus
sheng fan	剩饭	Reliefs
shenglaobingsi	生老病死	Naissance, vieillissement, maladie, mort

shengnü	剩女	Femmes restantes
shengshi	省事	Se soustraire aux embarras
shenzi	婶子	Épouse de son oncle paternel cadet
shu	熟	Cuit
shuang	霜	Gelée blanche
shuang	孀	Femme mariée habitant momentanément toute seule en attente du retour de son mari, ou la femme veuve dont le mari est décédé
shuang	双	Pair, double
shuangjiang	霜降	Arrivée de la gelée blanche [l'un des vingt-quatre <i>jieqi</i> dans le calendrier agricole]
shuangxi	囍	Double bonheur
shuomei	说媒	L'action de présenter/proposer un conjoint potentiel par l'entremetteur
shushu	数术	Nombres et techniques
shuxi	熟悉	Familiarité
shuzhu	竖柱	Placement de la poutre faitière
si	死	Mourir
si beijiao	撕被脚	Déchirer les coins de la couette
sise li	四色礼	Quatre sortes de dons
song caili	送彩礼	Transfert du <i>caili</i>
songcai	送菜	Offrir des aliments [lors des démarrages des travaux de la construction]
su	素	Végétarien
suan	算	Calcul
suanji	算计	Calculabilité et budgétisation
suanming xiansheng	算命先生	Maître du calcul du destin
taiyi	太一	Grand Un (l'une des techniques hémérologiques)
tao niaoguan	掏尿罐	Percer le pot de chambre
tianxiang	添箱	Enrichir les cassettes personnelles

tianyi	天一	Unité céleste (l'une des techniques hémérologiques)
tianzuo zhihe	天作之合	Union décidée par le ciel
tongshu	通书	Almanach
tongyangxi	童养媳	Épouse nourrie depuis l'enfance
tuanyuan jiaozi	团圆饺子	Raviolis de réunion
wai	外	Extérieur
wairen	外人	Étranger
waizai	外在	Extérieur
wanlifu	晚礼服	Tenue de soirée
wanlitiaoyi	万里挑一	Une est choisie parmi dix mille [signifiant la valeur précieuse de la nouvelle mariée]
wenming	问名	Se renseigner sur l'horoscope et la généalogie de la jeune fille
wusuowei	无所谓	Peu importe
wuxing	五行	Cinq agents
xiang	象	Ressembler
xiangqin	相亲	Rencontre entre deux conjoints potentiels par le biais d'une tierce personne
xiangzhen qiye	乡镇企业	Entreprises de bourgs et de cantons
xiao	肖	Ressemblance
xiao	孝	Piété filiale
xiaodao	孝道	Piété filiale
xiaohuangdi	小皇帝	Petits empereurs
xiaoqi	小气	Radine
xiaoqian	小钱	Petites monnaies
xiazhi	夏至	Solstice d'été
xifu aochengpo	媳妇熬成婆	La belle-fille devient finalement la belle-mère [et ainsi obtient l'autorité vis-à-vis de l'épouse de son fils]
xin	新	Nouveau, nouveauté, renouveler

xinfang	新房	Nouvel logement, nouvelle sous-branche d'un groupe patrilinéaire
xing	姓	Nom de famille
xingshi hunyin	形式婚姻	Mariage coopératif
xinnongbao	新农保	Nouveau système d'assurance rurale
xinren	新人	Nouvelles personnes, nouveaux mariés
xitie	喜帖	Lettre de joie [d'invitation]
xu	序	Ordre
xuanze	选择	Choix
xue zu shi lü	削足适履	Tailler ses pieds pour s'approprier ses chaussures
xuxianghuo	续香火	La continuité de l'encens et du feu
yachewa	压车娃	Enfant qui pèse sur la voiture
yajiaowa	压轿娃	Enfant qui pèse sur le palanquin
yan	雁	Oie sauvage
yang	阳	Aspect du principe mâle, actif, positif
Yangfanglao	养儿防老	Élever des enfants dans le but d'être soigné dans la vieillesse
yangli	阳历	Calendrier solaire, calendrier grégorien
yasuiqian	压岁钱	Argent porte-bonheur distribué aux enfants lors du nouvel an chinois
yaxiang qian	压箱钱	Argent mis au trousseau
yechangmengduo	夜长梦多	Plus la nuit est longue, plus on fait de rêves (c'est un proverbe chinois, signifiant que plus le temps passe, plus il y a de changements, de complications à craindre)
yejue	野倔	Sauvage et bourru
yi	宜	Favorable
yin	阴	Aspect du principe féminin, passif, négatif
yinli	阴历	Calendrier lunaire
yinyang xiansheng	阴阳先生	Devin professionnel
yinyangjia	阴阳家	École du <i>Yin-Yang</i>

yishang qian	衣裳钱	Argent destiné à l'achat des vêtements
yishuzhao	艺术照	Photos d'art
yixi	移徙	Déménagement
you xin lai, you tui qu	有心来, 有腿去	Rendre visite avec la sincérité [le cœur], et ainsi pouvoir partir avec les jambes [les pattes]
youbenshi	有本事	Débrouillard, capable
yu	欲	Désire
yuanfang	圆房	Accomplir le <i>fang</i> (cf. <i>fang</i>)
yuelao	月老	Vieillard sous la Lune
zaizhong	栽种	Plantation
zanzhuzheng	暂住证	Permis de résidence provisoire
zao	枣	Jujubes
zao	造	Fabriquer
zaohua	造化	Fabriquer et transformer
zaojiao	皂角	Gousses de féviers
zaojue	早崛	Rapidité du renflement [du ventre de la femme]
zaoshengguizi	早生贵子	Procréer rapidement des enfants [masculins]
zejishu	择吉术	Techniques du choix des moments propices
zeri	择日	Choix des jours
zerishu	择日术	Techniques du choix des jours
zhagenshi liudong jiating	扎根式流动家庭	Famille mobile demeurant enracinée
zhangshaode	掌勺的	Maître de la louche
zhanguang	沾光	Profiter, profiteur
zhaoxiangguan	照相馆	Studio de photographie
zhengshi	正式	Officiel, formel
zhenshi	真实	Réel
zhongguo chuantong fuzhuang	中国传统服装	Tenue chinoise classique

zhongguo qingnianbao	中国青年 报	Quotidien de la jeunesse de Chine
zhou	咒	Incantation
zhuandai	转袋	Alternance des sacs
zhuangmen li	撞门礼	Don d'enfoncer la porte
zisun jiaozi	子孙饺子	Raviolis de la postérité
zisun mantang	子孙满堂	Avoir plein des descendants masculins
zisun tong	子孙桶	Le pot de la descendance
ziyou	自由	Liberté
ziyouhunyin	自由婚姻	Mariage par choix libre
zuofu	坐福	S'asseoir sur le bonheur
zuoyuezi	坐月子	Un mois d'isolement pour la femme après l'accouchement

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
AVERTISSEMENT	7
SOMMAIRE	9
TABLE DES FIGURES	11
TABLE DES TABLEAUX	13
 INTRODUCTION GÉNÉRALE	 15
1. <i>Les évolutions matrimoniales en Chine</i>	19
1.1. L'institution du mariage dans la Chine pré-communiste	19
1.2. Les changements dans le domaine matrimonial depuis 1949	23
2. <i>Pour une anthropologie des pratiques matrimoniales</i>	24
2.1. YAN Yunxiang, la thèse de l'individualisation et ses limites.....	24
2.2. Questionnements de recherche	28
3. <i>Méthodologie et enquête de terrain</i>	31
3.1. Le déroulement de l'enquête	33
3.2. Une ethnographie chez soi : présentations de soi et représentations des autres	35
3.3. La réalité des propos ou la réalité accordée aux propos ?	38
4. <i>Plan de la thèse</i>	41
 CHAPITRE I LE CHOIX DU CONJOINT	 45
1. <i>Introduction : Négociations et consentements dans le processus du choix du conjoint</i>	45
1.1. Entre « amour libre » et « arrangement parental »	47
1.2. L'importance des parents dans le choix du conjoint	49

2. <i>Entre acceptation et opposition : des parents absents dans l'étape de rencontre du conjoint</i>	52
2.1. L'augmentation de l'autonomie dans le choix du conjoint en milieu rural chinois	52
2.2. Les parents « approbateurs »	54
2.3. Les parents « improbateurs »	57
2.3.1. Le déclin de l'autorité parentale : les cas de Qingsong et Lili	57
2.3.2. Légitimité de l'amour face aux désaccords parentaux	63
2.3.3. Inégalité des sexes face à la poursuite de l'amour	64
2.3.4. La grossesse accélère l'institutionnalisation du mariage	65
3. <i>Coopération intergénérationnelle : la présence des parents dans le processus de choix du conjoint</i>	67
3.1. Xiangqin : l'intervention indirecte des parents.....	69
3.1.1. Le conjoint présenté par un proche	71
3.1.2. Un processus de double sélection	73
3.2. Les critères du choix du conjoint dans le marché matrimonial local	76
3.2.1. Le rapport hiérarchique entre homme et femme dans le marché matrimonial local	77
3.3. La collaboration intergénérationnelle dans le choix du conjoint : entre autonomie et dépendance	79
<i>Conclusion : Le processus du choix du conjoint : entre autonomie et dépendance</i>	83

CHAPITRE II LA PHOTOGRAPHIE DES ROBES NUPTIALES ..85

1. <i>La photographie des robes nuptiales en tant que pratique conjugale</i>	88
1.1. La généralisation de la « photographie des robes nuptiales » en Chine	90
1.2. L'acquisition de l'autonomie dans la pratique photographique	91
1.2.1. La figuration du nouveau couple dans l'organisation du mariage	92
1.2.2. Le rôle principal des fiancés dans la pratique photographique	93
1.2.3. La place prééminente de la fiancée dans la pratique photographique	95
1.3. Une activité commercialisée et standardisée, une expérience unique et extraordinaire	98
1.3.1. Une expérience commune face à la consommation de masse	99
1.3.2. Une expérience unique au niveau individuel	104
2. <i>La photographie en tant que matériau</i>	106
2.1. Le processus de production des photos	107
2.1.1. L'évolution technique et l'histoire de Aijiujiu	107
2.1.2. La production et la post-production des albums photos	110
2.2. De jiehunzhao à hunsha sheying : du certificat de mariage à la mise en scène de l'amour	116
2.2.1. Le cas de Mazhi	121
2.2.2. La superposition entre l'amour et le mariage	124

2.3. Les rapports sociaux de sexe dans les albums photos	125
2.3.1. <i>La mise en scène de l'interaction corporelle entre les deux sexes</i>	126
2.3.2. <i>La règle de « homme-gauche, femme-droite » dans les photos</i>	128
2.3.3. <i>La représentation de l'idéal féminin et le statut des femmes</i>	132
<i>Conclusion : une pratique conjugale, une autonomie partielle</i>	137

CHAPITRE III LES TEMPORALITÉS DE MARIAGE..... 141

1. <i>La saisonnalité des activités matrimoniales dans la Chine ancienne</i>	143
1.1. Les fiançailles au printemps, les noces à l'automne	144
1.1.1. <i>La séparation des sexes</i>	146
1.1.2. <i>La superposition entre les fêtes et les noces</i>	147
1.2. Le rythme de la vie sociale, le rythme de la vie productive	148
1.3. Pour une harmonie parfaite : temporalités et ordre cosmologique.....	149
2. <i>Quand se marie-t-on au village de Zhang ?</i>	152
2.1. Nouvelle temporalité des activités matrimoniales.....	153
2.1.1. <i>La dilution de la saisonnalité du choix du conjoint et des fiançailles : vers une autonomie des pratiques rituelles</i>	153
2.1.2. <i>Le cas de Pengfei</i>	156
2.1.3. <i>Une vie productive à double rythme : la temporalité paysanne et la temporalité ouvrière/usinière</i>	160
2.2. La période du nouvel an chinois : noces, fêtes et repos	163
2.2.1. <i>Des fêtes agraires aux fêtes du nouvel an chinois : l'harmonisation entre année civile et année réelle</i>	163
2.2.2. <i>Le nouvel an chinois comme point de convergence : vie sociale, vie productive urbaine, vie productive rurale</i>	165
3. <i>Le choix de la date des noces</i>	167
3.1. Le choix des jours : pratique divinatoire s'inscrivant dans la cosmologie corrélatrice	168
3.1.1. <i>Le lien de filiation entre les pratiques divinatoires et la cosmologie corrélatrice</i>	168
3.1.2. <i>Les évolutions historiques des almanachs chinois</i>	170
3.1.3. <i>La perpétuation des pratiques divinatoires depuis l'époque maoïste</i>	172
3.2. Les pratiques de l'hémérologie dans les noces contemporaines	174
3.2.1. <i>Les almanachs comme documents de référence : le cas de la clientèle de Aijiujiu</i>	176
3.2.2. <i>Se marier un jour néfaste</i>	183
3.2.3. <i>Rapport hiérarchique entre le choix de la date des fiançailles et le choix de la date des noces</i>	186
<i>Conclusion : Une harmonisation entre les activités humaines et la cosmologie corrélatrice</i>	188

CHAPITRE IV LES ÉCHANGES MATRIMONIAUX 193

1. Les dépenses matrimoniales du côté du fiancé	197
1.1. Le cas de Mazhi.....	199
1.1.1. La rénovation de l'ancienne maison et l'achat d'un nouvel appartement.....	200
1.1.2. Le jour des fiançailles.....	202
1.1.3. Le transfert du caili	204
1.1.4. Les dépenses lors du jour J.....	205
1.2. Les échanges intrafamiliaux : la préparation de l'appartement nuptial.....	208
1.2.1. Le fang dans le système patrilinéaire chinois.....	208
1.2.2. L'appartement et l'appartenance à la communauté villageoise	210
1.2.3. Le logement comme prétexte légitime d'enrichissement du patrimoine familial	212
1.2.4. Les deux dimensions de la piété filiale : système rétractif et système relais.....	214
1.3. Les échanges interfamiliaux : les prestations matrimoniales de caili	218
1.3.1. La détermination de la somme du caili	219
1.3.2. La « face » de la famille du fiancé au village	221
1.3.3. Les rapports hiérarchiques : intergénérationnel et interfamilial	223
1.3.4. La « face » au centre du système du caili	225
2. Les dépenses du côté de la fiancée.....	230
2.1. La contribution des parents de la fiancée	231
2.1.1. L'achat du mobilier	232
2.1.2. « [L'] argent mis au trousseau » yaxiangqian.....	236
2.2. Les contributions de la fiancée pour elle-même.....	241
2.2.1. Auto-compensation de la jiazhuang par la femme	242
2.2.2. L'art de l'équilibre : la confidentialité de l'épargne personnelle et du yaxiangqian	244
2.3. La contribution des autres parents proches : tianxiang	247
Conclusion : le système d'échanges matrimoniaux en Chine rurale contemporaine ..	251

CHAPITRE V LA CÉRÉMONIE DE MARIAGE..... 259

1. Le mariage de Mingwei : une union entre deux provinces	262
1.1. La préparation des noces en lien avec les couettes	267
1.1.1. La couture des couettes.....	267
1.1.2. « Faire le lit [nuptial] » puchuang	271
1.2. La décomposition du rite de transfert de la mariée	273
1.2.1. La veille des noces : premier transfert de la province du Shaanxi à l'hôtel proche de Zhang.....	273
1.2.2. Le jour des noces : la deuxième étape du transfert entre l'hôtel et le village de Zhang.....	275
1.3. L'intégration de la nouvelle mariée.....	276
1.3.1. L'arrivée du cortège	277
1.3.2. L'itinéraire de la chambre nuptiale.....	279

1.4. Les séquences rituelles dans la chambre nuptiale : « s'asseoir sur le bonheur » <i>zuofu</i> ...	280
1.5. La mise en scène de la cérémonie de mariage.....	285
1.6. La « moquerie dans la chambre nuptiale » <i>naodongfang</i>	288
2. Du transfert de la mariée au transfert de la fertilité.....	298
2.1. De la purification à l'expression des vœux de la fécondité.....	301
2.1.1. De la porte de la voiture à la porte d'entrée de la maison : acquisition du rôle familial.....	303
2.1.2. De la porte d'entrée de la maison à la porte d'entrée de la chambre : concrétisation du rôle familial	304
2.2. <i>Zuofu</i> : concrétisation de la valeur de la perpétuation du lignage	308
2.2.1. La représentation de la fécondation et de l'accouchement.....	308
2.2.2. L'état de « mi-cru/mi-cuit » : une transformation inachevée	313
2.3. Les rôles distinctifs des deux sexes dans la procréation.....	317
2.3.1. L'indispensable contribution des femmes dans la procréation.....	319
2.3.2. La responsabilité de la famille de la mariée : fertilité et chasteté.....	321
2.4. Le rapport hiérarchique entre les deux familles alliées : les échanges symboliques après le mariage	323
2.4.1. « Retour à la porte [de la famille natale] » <i>huimen</i> et « invitation du nouveau mari » <i>qingxinke</i>	324
2.4.2. Les échanges symboliques : œufs et porcs	327
Conclusion : Qu'est-ce que le « bonheur » ?	330

CHAPITRE VI LE BANQUET DE NOCES.....335

1. Les relations sociales en Chine rurale au prisme du <i>renqing</i>	336
1.1. Comment traduire le concept de <i>cha xu geju</i> ?.....	337
1.2. La « structure de différenciation hiérarchique » maintenue par le <i>li</i>	339
1.3. Le lien social régulé par le <i>renqing</i>	340
1.4. <i>Li</i> et <i>qing</i> / culture et nature	342
2. <i>Renqing</i> et banquet de noces en Chine rurale contemporaine.....	344
2.1. L'insertion commerciale du banquet des noces en Chine rurale	345
2.1.1. Le fonctionnement du « banquet mobile »	347
2.2. Le banquet réalisé par l'entraide villageoise	349
2.2.1. Le banquet du fils (<i>Mingwei</i>)	349
2.3. Le recours au « banquet mobile » : <i>renqing</i> dans l'échange commercial	355
2.3.1. Le déroulement de la préparation du « banquet mobile »	355
2.3.2. Le « banquet mobile » dans le prolongement dans la réciprocité du <i>renqing</i>	358
3. Banalisation de la marchandisation de la main d'œuvre au village	361
3.1. Le rapport de subordination entre la logique du <i>renqing</i> et la logique du marché	363
3.1.1. Le marché des journaliers en Chine rurale précommuniste	363

3.1.2. Le système des journaliers en Chine rurale contemporaine	365
3.2. Le « goût du renqing »	367
3.2.1. Le chiffre d'affaires du « banquet mobile » dépend du renqing	367
3.2.2. L'équilibre entre l'intérêt économique et l'alimentation du renqing.....	371
3.3. La résistance des villageois face à la dilution progressive des échanges interpersonnels..	374
3.3.1. La montée du recours aux dons monétaires lors des événements	375
4. L'organisation sociale au prisme de la division sexuelle du travail.....	378
4.1. La division sexuelle du travail dans la vie sociale	379
4.2. La division sexuelle du travail dans les activités productives	382
Conclusion : L'efficacité du renqing et du li en Chine rurale contemporaine.....	389

CONCLUSION GÉNÉRALE 393

I. Individu, autonomie, amour	394
II. Rapports sociaux de sexe	396
III. Les relations familiales sont subordonnées à la valeur de la perpétuation du lignage... ..	399
IV. La famille, l'état, la cosmologie.....	402
V. Perspectives suivies et perspectives à suivre	406

BIBLIOGRAPHIE 411

GLOSSAIRE..... 439

TABLE DES MATIÈRES 453

Renyou HOU

L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine

Une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan

Résumé : À partir d'une enquête ethnographique portant sur les continuités et les changements des pratiques matrimoniales au village de Zhang (province du Henan), cette thèse vise à identifier et à expliquer si les modifications des rites et des processus matrimoniaux observés sont les témoins d'une transformation structurelle de l'institution du mariage en Chine rurale contemporaine. En étudiant les activités matrimoniales étape par étape, elle démontre que la valeur de la perpétuation du lignage patrilinéaire en tant que valeur transcendante englobant tous types de relations familiales demeure une réalité intangible. Même si de nombreux changements sont constatés dans le domaine de la vie privée depuis l'arrivée au pouvoir du Parti Communiste Chinois en 1949, ces changements concernent avant tout les manières dont les membres de la famille entretiennent et maintiennent les liens qui les unissent les uns avec les autres, mais ne remettent guère en question l'institution du mariage elle-même ni sa vocation principale, celle de la perpétuation du lignage patrilinéaire. Contrairement à la théorie de l'individualisation de la société chinoise proposée par l'anthropologue sino-américain YAN Yunxiang 阎云翔, les analyses fournies dans cette thèse soutiennent l'idée que les changements observés s'inscrivent dans un niveau secondaire et s'opèrent à l'intérieur d'une structure pérenne, soit un « changement *dans* la société » au lieu d'un « changement *de* la société ».

Mots-clés : anthropologie, mariage, prestations matrimoniales, rites, Chine rurale.

The Institution of Marriage and Its Transformations in Contemporary Rural China

An Ethnographic Study of Matrimonial Activities in a Henan Village

Abstract: Based on an ethnographic study of matrimonial activities at Zhang Village (Henan province), this dissertation aims to identify continuities and changes in matrimonial rituals and procedures and explain whether observed changes speak of a structural transformation of the institution of marriage in contemporary rural China. By studying the matrimonial activities step by step, it demonstrates that perpetuation of the patrilineal lineage remains a transcendent value encompassing all types of family relationships. Although there have been many changes in private life since the Chinese Communist Party's rise to power in 1949, these changes primarily concern the ways in which family members maintain bonds with each other, whereas, the institution of marriage itself, and its principal vocation, that of perpetuating the patrilineal lineage, are hardly called into question. Thus, against the thesis of the individualization of Chinese society suggested by the Sino-American anthropologist YAN Yunxiang, the analyses provided in this dissertation put forward the idea that observed changes take place within a perennial structure vis-à-vis what they are secondary. In other words, it is a "change *in* society" instead of a "change *of* society".

Keywords: anthropology, marriage, marriage payments, rites, rural China.