



**HAL**  
open science

# Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours

Adeline Herrou, Claire Vidal

► **To cite this version:**

Adeline Herrou, Claire Vidal. Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours. Ateliers d'anthropologie, 2023, Ma Chine à remonter le temps, 53, 10.4000/ateliers.17476 . hal-04319551

**HAL Id: hal-04319551**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04319551v1>**

Submitted on 5 Dec 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0  
International License



## Ateliers d'anthropologie

Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

53 | 2023

Ma Chine à remonter le temps

---

# Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours

Adeline Herrou et Claire Vidal

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/17476>

DOI : 10.4000/ateliers.17476

ISSN : 2117-3869

### Traduction(s) :

Introduction. Retrospection, anticipation, long-term fieldwork - URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/18081> [en]

### Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Ce document vous est offert par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



### Référence électronique

Adeline Herrou et Claire Vidal, « Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 53 | 2023, mis en ligne le 23 juin 2023, consulté le 02 décembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/17476> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.17476>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

# **Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours**

Adeline Herrou

[adeline.herrou@cnrs.fr](mailto:adeline.herrou@cnrs.fr)

Directrice de recherche CNRS, Lesc-UMR7186 (université Paris Nanterre/CNRS)

Claire Vidal

[claire1.vidal@univ-lyon2.fr](mailto:claire1.vidal@univ-lyon2.fr)

Maître de conférences Université Lumière Lyon 2, Institut d'Asie orientale-UMR 5062  
(CNRS/ENS Lyon, université Lumière Lyon 2/Sciences Po Lyon)

« This might be the most mind-blowing fact I learned this year : China used more cement in the last three years than the U.S. used in the entire 20th century »  
(Bill Gates sur Twitter, 12 décembre 2014)<sup>1</sup>

1. En 2010, le plan de la ville de Nankin indiquait une station de métro alors même qu'elle n'existait pas encore. Les cartographes avaient, semble-t-il, préféré anticiper le changement à venir plutôt que de risquer de voir leurs cartes devenir rapidement obsolètes. Bien entendu, les villes se transforment et ce constat n'est en rien exceptionnel ; l'inexactitude du plan au moment de sa sortie pourrait d'ailleurs s'expliquer par un retard dans les travaux de construction du métro ou bien être liée à l'imprécision, assez ordinaire en Chine, dans le tracé des cartes qui sont principalement destinées aux touristes. Toutefois, ce fait ne conduit pas seulement à constater une transformation à venir — *là où il n'y avait pas de station de métro, il y en aura une* —, il évoque aussi en filigrane la question de la caractérisation du changement et plus généralement de la relation au temps — *le rythme des transformations serait si rapide que le décalage temporel entre le plan figurant la station et sa construction réelle paraîtrait suffisamment court pour être accepté comme un seul temps présent*. La carte de Nankin a ainsi gardé trace, un temps, d'un présent façonné par la perspective d'un futur anticipé ; celui d'une ville moderne qui se préparait alors à accueillir les visiteurs venus du monde entier à l'occasion de l'exposition universelle de Shanghai (de mai à octobre 2010). Après quelques mois, le réel finit par rattraper son retard sur le tracé de la carte.
2. Ce constat d'un décalage put d'ailleurs être observé quelques années plus tard à Shanghai, à ceci près que le réel n'était pas différent de quelques mois, mais de quelques mètres. En 2017, le temple Yufo fut déplacé, avec ses aménagements intérieurs et ses statues, de trente mètres depuis son lieu d'origine, grâce à des mécanismes d'ingénierie particulièrement élaborés, afin d'agrandir l'espace situé devant le temple. Filmé quotidiennement, le déplacement dura seulement quinze jours<sup>2</sup>. En Chine, le temps n'est plus, semble-t-il, à la démolition totale « des vieilleries » comme cela a pu être le cas jadis, particulièrement durant la Révolution culturelle (1966-1976). Il n'est plus non plus à la déconstruction des monuments pierre par pierre en vue de les rebâtir dans un ailleurs plus propice<sup>3</sup> ; à présent, les bâtiments roulent, glissent quand d'autres marchent, pour *anticiper* les conséquences des transformations urbaines ou prévenir les dangers possibles à venir<sup>4</sup>.
3. Ainsi, là où la station de métro de Nankin n'était *pas encore* tout à fait là, le temple de Shanghai n'était *plus* tout à fait là — et par là même n'était *plus* tout à fait lui. Cette observation n'est pas sans rappeler les questions longuement débattues par les philosophes qui ont discuté des notions d'*identité* et de *temps*, — *l'être et l'avoir été* —, interrogeant leur caractère inconciliable (Fabre, 2014 : 84). Le « paradoxe du bateau de Thésée » résume bien toute la complexité du problème : les Athéniens désireux de conserver le navire sur lequel avait navigué Thésée, héros victorieux du combat épique contre le Minotaure, changeaient invariablement les planches du bateau, afin de rendre pérenne ce vaisseau que le temps ne pouvait qu'inévitablement altérer. Leurs actions actualisaient un objet du passé provenant même des temps mythiques. Année après année, le bateau avait été entièrement transformé, dès lors dans quelle mesure s'agissait-il encore du « bateau de Thésée » ? Cette transformation permanente n'avait-elle pas façonné un nouveau navire différent de l'originel ? Ce débat a occupé les philosophes en Occident jusqu'aux acteurs du patrimoine qui en ont depuis renouvelé les termes (Fabre, 2016). En Chine, le paradoxe ne semble pas en être un et il existe des manières bien différentes de faire advenir la pérennité ; ainsi, par exemple, dans les temples, les œuvres du temps ne sont pas conservées comme gages d'une ancienneté, elles sont remplacées et dissimulées par le neuf, symbole de la ferveur de la communauté religieuse. Un temple ancien n'est pas objet d'admiration pour ses fissures, qui témoignent de quelques périodes historiques, mais pour son inscription dans le présent, dès lors qu'il est *re-fait* avec les matériaux les plus contemporains qui soient. Comme Simon Leys l'écrit, « l'architecture chinoise est effectivement faite de matériaux périssables, elle possède une sorte de "in-built obsolescence", elle se dégrade rapidement et requiert de fréquentes reconstructions. [...] [En Chine,] l'éternité ne doit pas habiter l'architecture, elle doit habiter l'architecte. La nature transitoire du monument est comme une offrande faite à la "voracité du temps", et c'est au prix de ce sacrifice que le constructeur assure la permanence de son dessein spirituel » (1987 : 449)<sup>5</sup>. Ainsi, le

1. <https://twitter.com/BillGates/status/543410052494024704>, consulté le 13 mai 2021. Bill Gates se fonde ici sur les statistiques avancées par l'historien et analyste politique Vaclav Smil, dans son ouvrage *Making the Modern World : Materials and Dematerialization* (2013).

2. Voir l'article de presse « Shanghai's historic Jade Buddha Temple moved 30 metres to accommodate more visitors » publié dans le *South China Morning Post* le 21 septembre 2017 (<https://www.scmp.com/news/china/society/article/2112222/shanghai-historic-jade-buddha-temple-moved-30-metres-accommodate>, consulté le 13 juillet 2021).

3. Voir à titre d'exemple le travail de thèse de Katiana LE MENTEC (2006 : 7).

4. Voir la vidéo « À Shanghai, un immeuble qui "marche" vers sa nouvelle adresse » postée sur le site internet de *Courrier international*, le 22 octobre 2020 (<https://www.courrierinternational.com/video/video-shanghai-un-immeuble-qui-marche-vers-sa-nouvelle-adresse>, consulté le 14 mai 2021).

5. Voir le propos plus nuancé de Françoise LAUWAERT qui confronte l'argument bien connu de Simon Leys aux pertes patrimoniales colossales du xx<sup>e</sup> siècle : « Alors que se poursuit à un rythme effréné la modernisation des villes de toutes dimensions et que l'on

monument, bien que cycliquement détruit et reconstruit, demeure « authentiquement » celui qu'il est (et qu'il a toujours été).

4. La carte anticipatoire de Nankin et le temple déplacé de Shanghai posent la question de la pérennité d'une autre manière ; c'est que le « ce sera ça » semble là déjà étroitement imbriqué dans le « ça a été » et le « c'est ça ». Ces deux exemples témoignent d'une relation au temps qui se réélabore au regard des changements sociaux de très grande ampleur que la Chine connaît depuis plus de quatre décennies. La fin du régime maoïste et les politiques d'ouverture mises en œuvre à partir de 1978 ont engendré de profondes transformations dans la société chinoise. Le système socialiste « à la chinoise » (*Zhongguo tese shehuizhuyi* 中国特色社会主义), permettant à la fois le maintien d'un État-Parti et l'intégration de la République populaire de Chine dans le capitalisme mondial, ainsi que son inclusion dans les grandes instances internationales (chargées des questions sécuritaires, économiques, culturelles), a produit au sein de la société chinoise de nouveaux espaces dans lesquels les relations entre l'État et la société se sont reconfigurées, faisant naître des formes d'organisation sociale totalement nouvelles et des modes de vie inédits. « Les individus en Chine ont dès lors été amenés à devoir négocier différentes *moralités*, incluant celle du marché capitaliste et celle de l'État communiste, et composer avec l'inscription locale des idées portant aussi bien sur les relations sociales, la communauté que l'équité et la bonne gouvernance » (Pieke, 2014 : 125 ; notre traduction) ; l'ensemble des domaines de la vie sociale des individus s'en est vu modifié.
5. Le point de départ et le moteur de ces décennies de transformations sont au cœur des réflexions menées par certains théoriciens du changement social qui cherchent à repenser leurs paradigmes et leurs méthodes à partir du cas chinois, en se départant des visions trop européo- et américano-centrées. C'est ce *tournant* maintes fois décrit que tentent, par exemple, de théoriser les sociologues de la « transition » (*zhuanxing* 转型)<sup>6</sup> et les penseurs du « postmodernisme » (*houxiandai zhuyi* 后现代主义)<sup>7</sup>, à partir d'échanges entre milieux universitaires chinois et étrangers ; l'enjeu pour eux est de comprendre la coexistence de prime abord contradictoire entre les régimes dits « *ante-capitalistes* », « *capitalistes* » et « *post-socialistes* ». Si ces débats présentent un intérêt certain pour analyser les processus sociaux à grande échelle et qualifier les repères (temporels et logiques) comme marqueurs des changements à l'œuvre, l'approche anthropologique s'intéresse davantage à la perception sociale que les individus ont des événements et à leur expérience intime des temps passé, présent et futur. Comme l'ont écrit Monica Heintz et Isabelle Rivoal, il est d'une grande « nécessité de prendre en considération l'expérience temporelle des acteurs qui ont été des témoins de ces changements pour compléter les "faits" autrement documentés » (2014 : 391) ; c'est que « l'expérience personnelle du temps est subjective, mais quand cette expérience est collectivement partagée, cette subjectivité fonde une nouvelle réalité ; *une époque* » (*ibid.* : 396). Quelle est donc cette « époque » chinoise où les temples sont déplacés pour anticiper les transformations à venir et où une station de métro est cartographiée avant même d'être construite ? Plus largement, quelle est cette « époque » chinoise où les transformations de grande envergure, nombreuses et accélérées, donnent au changement une dynamique inédite ? La discipline ethnologique, précisément parce qu'elle veut se fonder sur des enquêtes de terrain prolongées et revisitées, est particulièrement à même de saisir cette « époque », ne serait-ce qu'en décrivant, par le détail, des lieux et des situations qui quelques années plus tard auront déjà radicalement changé, voire n'existeront plus<sup>8</sup>.
6. Les autrices de ce numéro des *Ateliers d'anthropologie* ont voulu interroger le changement social en Chine continentale et à Taïwan, en faisant le choix non pas de partir d'un objet d'étude qui constituerait *a priori* un changement, mais de porter un regard réflexif sur leurs ethnographies afin d'y voir des indices qui permettraient *a posteriori* de mettre au jour certaines facettes de ce changement et la façon dont les gens eux-mêmes l'appréhendent<sup>9</sup>. De ce fait, l'analyse des conditions de l'expérience temporelle partagée (ou coproduite) entre l'ethnologue et son (ses) interlocuteur(s) les a amenées

---

assiste à la transformation radicale des modes de vivre et d'habiter, les traces du passé ne se donnent plus à lire aussi facilement dans la vie quotidienne qu'au temps de Leys » (2012 : 47).

6. Ces théories sont présentées dans un article de ZHANG Lun (2007) pour qui la transition prend en Chine trois orientations — vers le postcommunisme, vers la modernité, vers une mondialisation accélérée — et dans une contribution de SUN Liping (2008) qui ambitionne de fonder un champ à part entière empruntant sa méthode à la sociologie de la pratique. Ce nouveau champ permettrait de dépasser les conditions sociohistoriques de naissance de la sociologie trop spécifiquement liées à l'émergence de la « civilisation capitaliste » dans les sociétés occidentales, pour s'intéresser au *tournant capitaliste* dans l'ex-URSS, dans les pays de l'Europe de l'Est et en Chine.

7. En guise d'introduction à un numéro consacré à la question de la postmodernité, Arif DIRLIK et ZHANG Xudong rendent compte des enjeux de l'usage de cette notion telle qu'elle est mobilisée dans les cercles intellectuels chinois depuis la seconde moitié des années 1980. Pour eux, la postmodernité permet de penser les temporalités et de traduire l'expérience du temps (1997 : 8-9). Tout l'enjeu de cette question est de désigner la période *post*-(Mao) après celle considérée comme « moderne ». Voir une présentation succincte de ces débats dans l'éditorial de WANG et SONG (2015).

8. Poussées un pas plus loin, ces questions en posent une autre, sur un plan philosophique : lorsque les transformations sont constantes, peut-on encore parler de changements ou pourrait-on envisager une continuité d'un autre ordre ?

9. Ce numéro des *Ateliers d'anthropologie* est issu de réflexions amorcées au sein de l'Atelier Chine, organisé durant de nombreuses années au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative par Brigitte Bapandier, que nous remercions ici chaleureusement, de même que les membres du séminaire. Une séance en particulier a été consacrée à la thématique « Terrain(s) en Chine(s) » en mars 2015. Ces échanges se sont poursuivis à l'occasion d'un panel, organisé par Claire Vidal, lors du 5<sup>e</sup> Congrès du Réseau Asie & Pacifique (GIS ASIE) en septembre 2015. Nos remerciements vont également à Stéphane Gros qui a gentiment accepté de relire la présente introduction, à Anthony Stavrianakis qui nous a fait bénéficier de son regard attentif et curieux en qualité de rédacteur

à interroger plus particulièrement, dans toute la complexité de ses différentes acceptions, le terme de *fazhan* 发展, communément usité en Chine pour désigner dans un sens très large « le développement », « l'expansion » du pays et — sur des registres plus spécifiques et sensiblement différents — de son économie, de sa culture, de ses villes. Cette expression fut certes un argument politique puissant dans les discours de Deng Xiaoping quelques années après la fin du maoïsme — « le développement est un principe fondamental » déclara-t-il en 1992<sup>10</sup> —, mais pour autant elle n'est pas réduite aux seuls usages des idéologues du Parti qui s'en servent à la fois pour rendre compte d'un changement et pour asseoir leur projet politique. Le terme est aussi convoqué, dans des contextes divers, par les gens eux-mêmes et cela pour exprimer leurs propres aspirations ou, plus simplement, pour donner du sens aux changements qu'ils vivent et en parler de façon positive ; à l'exemple d'un moine taoïste qui fait le constat de la transformation du paysage avoisinant son temple — où les rizières et autres cultures en terrasses d'autrefois ont pour beaucoup été remplacées par des vergers ou laissées en friche en raison notamment du départ des jeunes gens vers les villes — et qui termine son explication par cette phrase : « La société doit bien se développer ! Et elle se développe très rapidement... »<sup>11</sup>. Le *fazhan* s'énonce ainsi comme un état des choses, voulu ou inévitable, et une projection, suscitant l'enthousiasme ou la crainte ; c'est aussi un moteur dans la vie locale comme dans celle du pays qui permet de donner un sens au temps qui passe, par l'entremise de récits qui sont censés rendre compte des transitions, des continuités et des ruptures. Ces récits racontent le temps passé, présent et à venir ; ils constituent une grammaire nécessaire pour que chacun façonne son expérience du changement.

7. Dans cette introduction, nous tenterons de saisir la façon dont le changement de grande ampleur qui a caractérisé la Chine ces quarante dernières années — et qui est toujours en train de se faire — est pensé et orchestré par les Chinois eux-mêmes, souvent avec beaucoup d'inventivité, dans différents contextes. En premier lieu, nous aborderons ce changement à travers trois de leurs dispositifs discursifs : un film carte postale, une action de valorisation du patrimoine et deux œuvres de science-fiction (une superproduction cinématographique et une nouvelle). Dans un deuxième temps, nous tenterons de mesurer l'intérêt épistémologique à rechercher dans nos propres ethnographies des éléments qui n'étaient pas nécessairement signifiants au moment où ils ont été observés mais qui avec le recul constituent des cas concrets particulièrement éclairants du changement à l'œuvre. Enfin, dans une troisième partie, nous montrerons comment ces observations de différentes natures pourraient permettre de dégager au moins trois modalités inductives d'appréhension du changement d'un point de vue anthropologique.

## Les récits du temps, la grammaire du changement

### « La route qui nous a menés à une vie merveilleuse » ou l'idéologie du développement à grande vitesse de la Chine

8. Les récits des transitions que la Chine a vécues entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XXI<sup>e</sup> siècle sont au cœur de véritables entreprises politiques qui informent sur des manières d'écrire une « histoire officielle ». Celle-ci peut se définir, suivant les termes de Damien Morier-Genoud (2021 : 144), comme

un ensemble de discours cohérents et unanimes, formulés oralement ou par écrit, ou qui peuvent être donnés à recevoir visuellement, comme à travers des images ou des monuments. [...] Mobilisant et invoquant une vision et un récit particuliers d'une histoire proprement nationale, [ces discours] donnent sens aux réalisations passées dont le pouvoir chinois se veut à la fois dépositaire et légataire, de même qu'ils cautionnent les choix politiques que celui-ci engage dans le présent, et pour l'avenir.

Le récit officiel met donc en ordre le passé recomposé pour légitimer le moment présent, celui d'une Chine devenue une grande puissance sur la scène internationale<sup>12</sup>.

9. Bien que cette histoire officielle ne soit pas uniquement écrite par les représentants de l'État-Parti, elle ne peut encore se défaire du cadre fixé par la Résolution 1981<sup>13</sup> qui établit des limites à l'apprécia-

---

du numéro, ainsi qu'aux évaluateurs anonymes. Merci enfin à Emmanuel Grimaud pour nous avoir suggéré le titre du numéro et à Sandrine Soriano pour ses relectures attentives.

10. Des extraits de ces discours (en chinois, *Fazhan cai shi ying daoli* 发展才是硬道理) ont été mis en ligne avec une traduction française sur le site de l'Académie chinoise de la traduction ([http://french.china.org.cn/china/archives/china\\_key\\_words/2018-10/31/content\\_69269621.htm](http://french.china.org.cn/china/archives/china_key_words/2018-10/31/content_69269621.htm), consulté le 14 mai 2021). Pour une brève contextualisation, voir BERGÈRE, 2000 : 261-262.

11. En chinois, *Xianzai shehui yao fazhan, zhege shehui fazhan henkuai* 现在社会要发展, 这个社会发展很快 (Adeline Herrou, film ethnographique *Maître Feng. Un moine taoïste dans la Chine d'aujourd'hui*, 2018, 72 min, ici à 44 min 46 s).

12. Cette façon d'asseoir, par l'histoire, l'autorité du régime en place n'est d'ailleurs pas étrangère aux pratiques historiologiques de la Chine ancienne telles que Léon VANDERMEERSCH les a étudiées ; il écrit : « L'histoire chinoise [celle produite par les lettrés et les compilateurs de la Chine impériale] est le miroir des conduites qui ont été adoptées à chaque *moment* historique du cours des choses, et que l'historien évalue pour l'édification de la postérité à partir du constat, *a posteriori*, de l'adéquation ou non de la conduite choisie au tournant du devenir, à ce que ce *moment* recelait de *propension* au succès ou à l'échec » (2007 : 67).

13. Il s'agit de la « Résolution sur plusieurs questions relatives à l'histoire du Parti depuis la fondation du régime » adoptée en juin 1981 lors du XI<sup>e</sup> Comité central sous le régime de Deng Xiaoping.

tion de l'événement historique. Les autorités politiques, pourvoyeuses de grands récits transitionnels largement relayés par les outils efficaces de la propagande, s'affairent en même temps que les universitaires qui cherchent à présent à « se départir du paradigme de la révolution qui informe l'histoire officielle, pour tenter de repenser, dans la longue durée, les entreprises de modernisation auxquelles la Chine s'est frottée depuis l'ère moderne [...] » (*ibid.* : 156). Depuis quelques années, l'enjeu est, à la fois pour les détenteurs du pouvoir et les historiens, de tracer une *voie chinoise* ou, comme l'écrit Anne Cheng (2021 : 15), de « repenser la Chine dans ses propres termes », répondant, plus ou moins explicitement, à une volonté devenue nationaliste d'écrire un récit singularisant la Chine dans une histoire universelle. Il est à comprendre que la Chine est parvenue à ce temps présent — glorieux — en façonnant sa modernité ; cette *voie proprement chinoise* convoque un retour en force d'un certain passé impérial et s'élabore comme une revanche contre l'impérialisme occidental accusé d'être à l'origine d'un retard dans le processus de modernisation à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un écart que la société chinoise aurait brillamment comblé ces dernières années (Morier-Genoud, 2021 : 150-152).

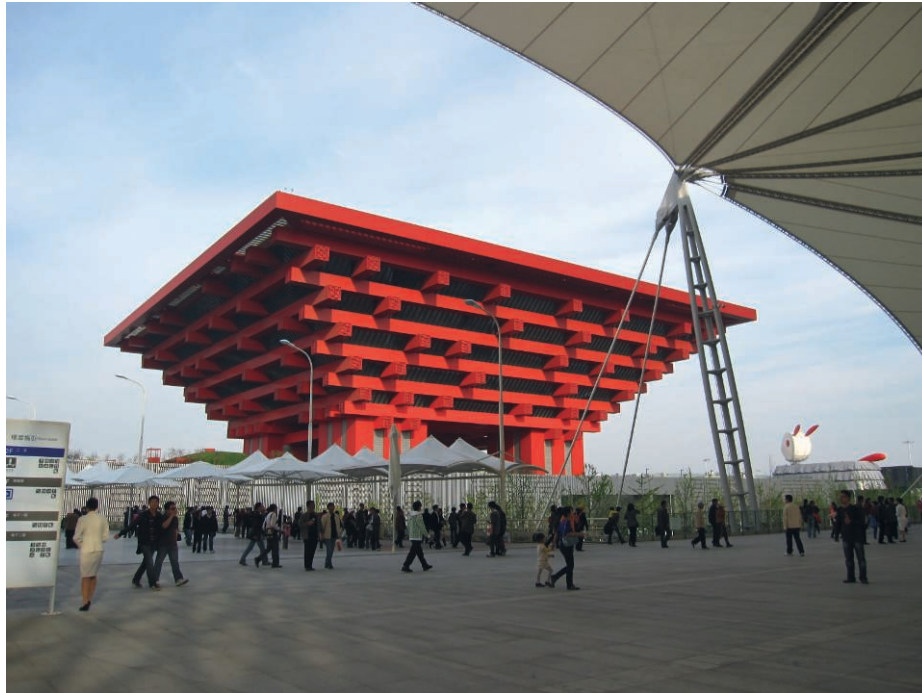
10. Cette lecture idéologisée de l'histoire s'est donnée à voir de façon assez spectaculaire sous la forme d'un court film diffusé dans le pavillon de la Chine ouvert lors de l'Exposition universelle de Shanghai en 2010, devenu depuis le musée des Arts de Chine (*Zhonghua yishu gong* 中华艺术宫)<sup>14</sup>. Avant d'entrer dans la salle de cinéma panoramique — passage obligé pour pénétrer dans l'exposition —, les spectateurs pouvaient voir s'afficher sur des écrans les caractères en LED rouges : *Chuntian de gushi* 春天的故事, « Conte du printemps », du nom d'une chanson patriotique très populaire en Chine célébrant les transformations lancées par Deng Xiaoping après 1978 ; un chant qui fait allusion à son voyage dans les provinces du Sud en 1992 durant lequel il évoqua l'importance du « développement » (*fazhan*), mentionné plus haut. Ici, l'éveil du printemps, c'est la célébration du *fazhan*. Puis, dans une salle capable d'accueillir 700 personnes, sur trois écrans de 22 mètres de long et de 7,5 mètres de hauteur, les spectateurs assistaient au récit du cheminement de la société chinoise vers une « urbanisation harmonieuse » (*hexie chengshi* 和谐城市), un concept qui faisait alors écho au slogan de l'exposition, « *Better City, Better Life* », et qui apparaissait plus largement comme une déclinaison de l'idéologie de la « société harmonieuse », développée sous la présidence de Hu Jintao à partir de références multiples et partielles aux concepts confucéens (notamment, le *he* 和, « harmonie »). Présenté comme le clou du pavillon de la Chine, qui était d'ailleurs lui-même le clou de l'Exposition universelle, ce film de huit minutes invite à refaire, comme son titre le suggère, « La route qui nous a menés à notre vie merveilleuse », ou *The Road to Our Beautiful Life*, selon la traduction anglaise officielle du titre chinois *Licheng* 历程, « le parcours », « le chemin parcouru »<sup>15</sup>. Dans un rythme accéléré, il déroule le fil du temps en suivant quatre générations d'hommes d'une même famille. Leur histoire est relatée à travers une succession d'images évocatrices, semblables à des tableaux, et de musiques alternant airs grandiloquents, rires d'enfants, bruits d'une nature apaisante et d'une ville dynamique. Le dispositif des trois écrans hémisphériques géants — l'un central face au public et les deux autres légèrement inclinés disposés de part et d'autre — contribue à cette impression d'un tableau animé ; tantôt le film projeté sur les écrans se décompose en plusieurs images qui apparaissent et disparaissent avec fluidité, tantôt les trois écrans mettent en regard des scènes qui semblent composer une mosaïque. Le spectateur est plongé dans le tableau vivant.
11. Le film commence par la figure ridée du « père » (*fuqin* 父亲) ; ce vieil homme à la barbe blanche est l'incarnation de l'Ancien resté au village, il symbolise la « tradition » et la « sagesse ancestrale ». Il fait face à son « fils » adulte (*erzi* 儿子) qui le quitte pour se lancer à travers les plaines, les montagnes et les cours d'eau, accompagné de sa femme et de dizaines d'autres personnes, vers la ville. Celle-ci apparaît sur une ligne d'horizon encore vaporeuse. C'est la Chine d'il y a quarante ans, celle des premiers temps de l'urbanisation, ou comme cela est expliqué dans le catalogue de l'exposition, de l'émergence d'un « dialogue entre les générations », d'un « dialogue entre la ville et la campagne, entre la cité nouvelle et le pays des ancêtres ». Les images des grandes industries, des chantiers de construction, des conduits sous terre se succèdent à l'écran dans le chambardement des bruits de construction et des cris courageux. La ville émerge des tréfonds miniers jusqu'aux grues qui peuplent le ciel ; les visages souriants des travailleurs acharnés scandent l'image d'une urbanisation en marche. Puis, le corps poussiéreux du fils est lavé ; à l'instar des autres travailleurs, il plonge dans l'océan d'une eau claire dans laquelle se reflète la *skyline* bien connue de la ville de Shanghai<sup>16</sup>. L'horizon apparaît plus limpide.
12. Le fils regarde son père ; la ville est à présent construite et elle accueille son « petit-fils » (*sunbei* 孙辈). Encore enfant, il court dans les rues appelant affectueusement son « papi » et son « papa ». Il est issu

14. Les informations sur ce film sont issues de nos propres observations respectives réalisées en 2010 et en 2011 et du catalogue du pavillon chinois publié sous le titre 城市发展中的中华智慧 *Chinese Wisdom in Urban Development* (Shanghai Shibohui Shiwu xietiao ju, 2010). Il existe une version anglaise intitulée *Chinese Wisdom in Urban Development : A Pictorial Interpretation of the China National Pavilion* (Guo Wanxin, 2010).

15. Alors que le film est présenté simplement comme le « Thematic movie 1 » lors de l'Exposition universelle et dans le catalogue, c'est le réalisateur Lu Chuan 陆川 qui l'aurait coréalisé avec Fan Yingwei 范英伟 ; le « Thematic movie 2 » — « Harmonious China » (*Hexie Zhongguo* 和谐中国) — est de Zheng Dasheng 郑大圣 (SCHNEIDER, 2019 : 125).

16. L'eau est bien connue dans le contexte chinois pour être un symbole de sagesse dont le responsable créatif du pavillon n'a pas manqué de s'emparer (Névoit, 2014 : 122). La sagesse fut d'ailleurs un thème récurrent dans le pavillon (HERROU, 2015).

de « la génération qui a grandi en ville », « il a absorbé la sagesse de la génération de ses ancêtres » et comme le suggère le catalogue, même s'il y eut de nombreux changements, il ne s'est pas détourné de l'attachement à la famille et aux traditions. Les dates de 1978 et de 1982 apparaissent distinctement ; c'est l'ère post-maoïste qui commence, celle des politiques d'ouverture de Deng Xiaoping. Les images en noir et blanc des industries prennent des couleurs. Sur l'écran central, l'enfant court au son d'un opéra traditionnel, il traverse une procession de personnes joyeuses, dansant et agitant des foulards rouges ; son père et sa mère y sont présents. Le temps passe : les coups d'une lourde cloche sonnent, une porte tambour tourne à l'image des aiguilles d'une horloge ; les dates se succèdent entre 1990 et 2005. Puis, vient 2008, la terreur du tremblement de terre au Sichuan saisit toute la Chine<sup>17</sup>. Le petit-fils devenu à présent adulte vient en aide à ses compatriotes secourus vaillamment par l'armée. En prêtant main-forte aux soldats, il rencontre sa future épouse. Le drame est terminé ; les images de synthèse des architectes laissent apparaître le projet de reconstruction d'une ville nouvelle.



**FIG. 1 – Le pavillon chinois à l'Exposition universelle Shanghai 2010**

Cliché L. Wang ; source : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:China\\_Pavilion\\_of\\_Expo\\_2010.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:China_Pavilion_of_Expo_2010.jpg), licence CC BY-SA 2.0

13. Le temps d'après est déjà là. Le mariage du petit-fils est célébré sous un ciel nocturne illuminé par les feux d'artifice. Le cérémoniel est à l'occidental, avec la robe blanche, le voile et l'alliance ; le décorum est celui des immenses immeubles des métropoles chinoises. Le spectacle de la modernité est à présent haletant ; le rythme de la musique orchestrale s'accélère et l'image d'un tableau de départs et d'arrivées semblable à ceux des aéroports apparaît sur les trois écrans. Les noms de villes chinoises associés à des dates s'affichent à une cadence effrénée, sous les cliquetis rapides des affichages du panneau mécanique qui laissent deviner la frénésie des temps. À présent, le vieil homme assis dans un bus à toit ouvert découvre Shanghai ; les images passées et présentes des médias l'accompagnent dans sa découverte. Sa figure émerveillée est remplacée par les visages sereins de son petit-fils et de son épouse. Un bébé est à naître ; il est « l'arrière-petit-fils » (*chongsun* 重孙). Le tableau familial apparaît au complet ; l'enfant gazouille dans les bras de son arrière-grand-père, sous le regard amusé des grands-parents vieillissants et des jeunes parents. « Il symbolise l'espoir futur d'une civilisation ancienne et grande. » Le film se termine au son d'une musique triomphante montrant le Shanghai de 2010. Puis, la ville se transforme. L'horizon de la métropole du futur apparaît derrière la brume, rappelant celui qu'a admiré le fils trente ans auparavant. La cité du futur sera en harmonie avec la nature — la végétation luxuriante, la mer qui la jouxte et le vol des oiseaux.
14. Ce film a provoqué dans l'assistance une très vive émotion, tout particulièrement lors de la scène du sauvetage des victimes du tremblement de terre — certains retenaient quelques larmes, quand

17. Le séisme du Sichuan — de magnitude 7,9 — a frappé la chaîne des Longmen shan le 12 mai 2008. Le bilan fut lourd : plus de 80 000 morts et disparus, 370 000 blessés et plus de 5 millions de sans-abri (voir les informations postées sur le site de l'*Encyclopædia Universalis* qui y consacre un court article ; <https://www.universalis.fr/encyclopedie/seisme-du-sichuan/>, consulté le 29 juillet 2022).



d'autres se levaient et remerciaient les soldats<sup>18</sup>. Il faut dire que les spectateurs avaient été préparés à *admirer* le développement économique, urbain et industriel de la Chine quelques minutes auparavant par la lecture de slogans associés à des images vantant l'amélioration de leur vie. Dans le brouhaha de la foule, il était possible d'entendre distinctement des visiteurs se féliciter des qualités qu'il avait fallu aux Chinois pour en arriver là : « les Chinois sont très forts » (*Zhongguoren hen lihai* 中国人很厉害). La mise en récit du *fazhan* à travers la succession harmonieuse de quatre générations jouait assez habilement du constat que beaucoup faisaient en Chine d'une amélioration de leurs conditions de vie matérielles par rapport à celles de leurs parents et de leurs grands-parents. Construite sous la forme d'une allégorie de la transmission générationnelle et familiale, cette fiction intégrait, dans une expérience de vie suffisamment métaphorique pour que chacun puisse se la réapproprier, les fondements élémentaires de l'histoire officielle ; la répétition des dates clés en était un exemple. Ce film singularisait en outre l'histoire de l'urbanisation dans le contexte de la civilisation chinoise, en renvoyant à plusieurs moments à « la tradition », à « la sagesse ancestrale » et aux « valeurs familiales » qui avaient été conservées malgré les transformations sociologiques.

15. Cette entreprise étatique d'« éducation au passé » fut particulièrement efficace dans l'espace-temps de l'Expo Shanghai 2010, la toute première Exposition universelle jamais organisée en Chine. Le collectif de recherche dirigé par Brigitte Bapandier et Sophie Houdart a rendu compte de cet incroyable déploiement de modernité, à partir d'une mosaïque d'ethnographies qui ont toutes donné à voir, partant d'aspects différents de l'événement, comment l'État chinois a su produire une machinerie d'envergure capable de diffuser, à l'intérieur du pays et à l'extérieur, un « pacte moderniste » situant le centre du monde à Shanghai et plus largement en Chine<sup>19</sup>. Avec ce « méga-événement », l'État poursuivait deux visées : démontrer au monde la place de la Chine sur la scène internationale, apte à porter une thématique universelle (celle de la ville écologique), et asseoir la stratégie politique mise en œuvre par Hu Jintao qui consistait à créer « l'homo harmonicus », résultat d'un idéal utopique, celui d'un citoyen chinois qui serait « civilisé » et « patriote » (Boutonnet, 2009). À considérer la réaction du public chinois dans la salle de cinéma, ce dispositif semble avoir été particulièrement efficace. Dans tous les cas, il était renforcé encore, au sortir de la projection, par la salle que devaient nécessairement traverser les visiteurs pour continuer leur visite du pavillon de la Chine, consacrée au thème de la « réminiscence » (*suiyue huimou* 岁月回眸). Là étaient successivement reconstitués grandeur nature quatre intérieurs de maison à différentes époques : 1978, 1988, 1998 et 2008, tels des décors de cinéma (*changjing* 场景)<sup>20</sup>.



**FIG. 2 – Trois décennies de salons chinois. La salle d'exposition « Réminiscence » dans le pavillon chinois**

Clichés F. Schneider, 2010, licence CC BY-NC 4.0

18. Cette attitude a également été observée par Aurélie Névoit (2014 : 123).

19. Les objectifs de cette recherche collective étaient les suivants : chacun des ethnologues devait observer un aspect de l'exposition à l'aune de ses préoccupations favorites et dans les temporalités qui lui convenaient le mieux ; l'intention de ces dix ethnographies très différentes d'un même lieu était de ramener « une image kaléidoscopique de ce moment d'universalisme » (BAPTANDIER et HOUDART, 2015 : 9).

20. Ces intérieurs de maison nous font penser à des capsules temporelles dans la définition qu'en donne notamment Michèle COQUET (2018), celles que l'on déterre et qui nous livrent la vision du monde de l'époque de ceux qui les avaient enterrés.

Contempler en vrai et de près ces habitats avec les objets typiques et les genres de photographies de famille qui rappelaient chaque époque, renvoyait chacun à des périodes de sa vie ou à celles que ses parents ou grands-parents avaient connues, à la manière des madeleines de Proust. Le contraste des époques surajoutait à l'effet vertigineux du film dans le recul possible à avoir sur le « chemin parcouru ».

## Perpétuer une fête déjà disparue ou comment créer un éternel présent

16. Si, en Chine, la mise en récit des changements doit répondre aux stratégies idéologiques de l'État soucieux d'assurer son maintien, les conceptions du temps passé, présent et futur ne s'élaborent évidemment pas exclusivement dans les arcanes du Parti à l'occasion de grands événements nationaux ou internationaux. Elles sont aussi en jeu dans les manières contemporaines de produire du patrimoine, et tout particulièrement le patrimoine culturel immatériel (PCI).
17. C'est indéniable, la Chine mène depuis plusieurs décennies une politique volontariste, avec des objectifs chiffrés, qui a conduit à la création, sur l'ensemble du territoire, de musées et d'institutions visant à la sauvegarde du bâti et à la valorisation des pratiques culturelles (Trémon, 2012). Ces entreprises très actives de mise en patrimoine servent un double intérêt : en premier lieu, la construction politique de la nation chinoise, en revisitant notamment un passé perçu comme glorieux et, en second lieu, le positionnement de la Chine sur la scène internationale dans une logique de *soft power* (Bodolec et Obringer, 2020)<sup>21</sup>. L'apparition de la catégorie de « patrimoine culturel immatériel » (*feiwuzhi wenhua yichan* 非物质文化遗产) a résulté d'une adéquation au début des années 2000 entre l'agenda de l'Unesco et les projets politiques proprement chinois en matière de culture. Les discours sur la reconnaissance culturelle, la définition des notions et les réglementations se sont fondés sur un travail qui était déjà en cours et qui s'appuyait sur les politiques de recensement des pratiques culturelles menées depuis 1949, d'abord dans une visée de classification évolutionniste distinguant les Han des minorités nationales alors considérées comme incarnant la figure du primitif, puis dans une logique de réhabilitation post-Révolution culturelle avec l'édition amorcée dans les années 1980 des *Recueils des œuvres d'art et de littératures ethniques et populaires* (*Zhongguo minzu minjian wenyi jicheng zhi* 中国民族民间文艺集成志) (*ibid.* : 3)<sup>22</sup>. L'appareillage mis en œuvre depuis pour produire un patrimoine immatériel reconnu nationalement et internationalement mobilise un réseau de ressources humaines — fonctionnaires locaux de la culture et figures d'experts (folkloristes, muséologues, chercheurs) — et l'usage d'un manuel, lequel permet depuis 2005 d'harmoniser à l'échelle de la Chine les manières de penser et de fabriquer le PCI, et ainsi de rendre opératoires les logiques de sélection et de candidature auprès des instances internationales (*ibid.* : 5-8). Il nous faut ajouter que tout cela a contribué aux actions locales conduites en faveur du développement du tourisme intérieur.
18. En Chine, comme ailleurs dans le monde, la notion de PCI a produit un véritable basculement des logiques temporelles : le patrimoine n'est plus le vestige à conserver avant que le temps ne le fasse disparaître à jamais — « les monuments font des ruines », comme le disait Daniel Fabre —, il est une chose vivante, dynamique, constamment recréée et qui doit être transmise aux générations futures (Bortolotto, 2011). Ce tournant patrimonial a impliqué un changement tout à fait fondamental du rapport au temps. Comme l'écrit Jean-Louis Tornatore,

si le temps, *i.e.* la fuite du temps et la manière de s'en accommoder, est le cadre usuel d'exercice du patrimoine, voilà que le regard (la raison de son inquiétude) change de direction : l'objet de la perte auquel il faut assurer la présence n'est pas seulement derrière nous, il est aussi devant nous, il est à-venir. La perte n'est pas à régler/solder, elle est à anticiper — sans doute parce qu'elle vient vers nous sous la figure désormais insistante de la catastrophe » (2017 : §17).

Dans les mots de l'auteur, la catastrophe prend l'apparence de la crise écologique actuelle et à venir, faisant craindre la disparition du vivant tel que l'humanité le connaît. Pour combattre le futur inévitable ou probable, la solution est dès lors de sauvegarder le temps présent, de conserver des éléments de notre monde. C'est en cela que le paradigme patrimonial est devenu « une pensée de l'héritage », englobant tout à la fois les œuvres du passé et le contemporain que nous avons en partage. Daniel Fabre s'est amusé à décrire ce renversement en reprenant à son compte le paradoxe de Thésée. Au premier temps du patrimoine, écrit-il, le paradoxe pouvait être résolu en reconstruisant le bateau, planche après planche, dans l'espace d'une institution muséale occupée à conserver l'ancien. Avec l'apparition du PCI, il n'est plus besoin de s'attacher à l'objet originel, le paradoxe peut être résolu dès lors que les charpentiers de marine, « mainteneurs de la tradition de la construction navale du temps où le bateau de Thésée naviguait », sont là pour rebâtir l'objet (2016 : 54). En somme, nul besoin de conserver l'objet dans la mesure où l'on sait perpétuer le savoir-faire.

21. Rappelons que la Chine est signataire de la convention de l'Unesco depuis 1985 et qu'elle s'est engagée activement dans la sauvegarde du PCI après la fameuse convention de 2003.

22. Ces politiques de recensement ne sont pas étrangères aux pratiques plus anciennes de collecte qui aboutissaient à la rédaction des *annales* (*difangzhi* 地方志) que l'on peut considérer, suivant les mots de Brigitte BAPTANDIER, comme relevant d'une sorte de « proto-ethnologie » (2010 : 220).

19. Ainsi, le PCI n'inscrit plus les individus dans un rapport historique ou mémoriel à l'antériorité ; il produit « un rapport *expérientiel* au passé » (*ibid.* : 55, nous soulignons). Le passé n'est plus à envisager comme un temps révolu, *un objet fixe*, mais comme une ressource que les individus mobilisent pour produire leur « récit patrimonial », inscrivant dans des logiques présentes leur rapport au temps qui passe, à une perte à anticiper et à un héritage à constituer. En Chine, le récit patrimonial est souvent expérimenté avec une certaine nostalgie fantasmant l'authenticité du passé remarquable de la culture chinoise<sup>23</sup> ; la disparition n'est plus à craindre comme à l'époque maoïste, elle est tout simplement écartée par toutes les entreprises qui figent le temps présent dans les spectacles et autres démonstrations publiques de ces objets immatériels. Ce passé-là « constitue le décor aseptisé où peuvent se distraire et s'émerveiller les habitants de l'empire de l'Éternel présent » (Lauwaert, 2012 : 61), quand bien même l'entreprise patrimoniale aboutit paradoxalement à *conserver une fête qui a pourtant déjà disparu*, comme ce fut le cas sur le terrain de Stéphane Gros, ethnologue spécialiste de la minorité Drung qui habite les confins montagneux à la frontière du Tibet et de la Birmanie.
20. Dans « L'injonction à la fête » (2012), Stéphane Gros raconte qu'au début des années 2000, le projet de célébrer à nouveau la fête Kaquewa (le rituel du Nouvel an, *kraltshang-wa* en langue drung) fut lancé au sein du village de Dizhengdang. Elle avait été interdite en 1966 à l'aube de la Révolution culturelle et n'avait plus jamais été célébrée depuis, sauf en de rares occasions dans les années 1990 dans certains villages du nord de la vallée, après avoir fait l'objet d'une reconnaissance officielle en 1991 ; mais elle avait fini par disparaître. Ce désir nouveau de réhabilitation était porté, non sans mal par un secrétaire du Parti désireux de faire la promotion des spécificités culturelles des Drung alors que la région connaissait un développement touristique relativement attractif. Les discussions dans les assemblées villageoises laissaient apparaître les craintes d'un « mal-faire » ; il faut dire qu'après une si longue interruption, nombre de savoirs et de savoir-faire avaient disparu. La réticence de faire renaître la fête se doublait de la peur d'un manquement à l'orthopraxie du rituel — lequel aurait représenté un danger pour toute la communauté villageoise —, et d'une inquiétude plus pragmatique encore, celle d'une trop faible rentabilité sur un investissement économique trop important.
21. Après des négociations entre les autorités du village et les habitants, la fête fut finalement célébrée, mais cela ne fut que de courte durée ; la fête disparut une nouvelle fois après seulement trois éditions. Les deux premières furent placées sous le sceau de la « tradition » et du respect d'un agencement orthodoxe du rituel, avec les séquences divinatoires, les incantations et les danses pour recevoir les bénédictions des esprits ; tout cela fut encadré par les plus âgés. La troisième fête fut élaborée en 2003 par les jeunes du village. La trame rituelle fut conservée, mais de nouvelles pratiques furent ajoutées telles que la confection et la décoration d'un arbre censé exprimer l'unité et la solidarité entre villageois, ou encore l'organisation d'un grand pique-nique prenant presque une allure carnavalesque avec l'apparition de jeunes drung déguisés. Pour Stéphane Gros, les premières célébrations ont répondu à une quête de l'authenticité du rituel originel alors que la dernière a cherché à faire une synthèse entre les savoir-faire hérités et les modalités actualisées d'affirmations identitaires. Ce format ne résista pas au temps ; la fête devint « une pâle copie [du rituel], une version folklorisée vidée de son contenu » ; l'ethnologue conclut : « Simple forme contemporaine et purement ludique d'un vague référent culturel, la fête n'est plus qu'emblème » (Gros, 2012 : 39). La patrimonialisation de la fête Kaquewa aurait pu être, comme l'écrit l'auteur, un simple effet d'écriture, un énième élément de la liste des items du PCI, faisant suite à la première reconnaissance patrimoniale donnée en 1991 et la confirmant, mais elle engendra des réactions au sein du village. L'opportunité de produire leur propre *récit patrimonial*, par l'entremise du secrétaire du Parti, a semble-t-il conduit les villageois à vouloir faire l'expérience de leur « lointain » passé ; mais le rituel originel s'était déjà éteint. La fête est dès lors apparue comme une coquille vide que les inventions des jeunes ne sont pas parvenues à combler.
22. L'échec à perpétuer la fête pourrait s'expliquer, nous semble-t-il, par la rupture trop longue dans la transmission des savoir-faire — malgré la présence des plus âgés —, mais cela ne constitue généralement pas un problème insurmontable en Chine ; le rapport à la chose authentique laisse le champ libre aux reconstructions (des temples, par exemple) et aux réinventions, tant que l'efficacité des lieux et des rituels est assurée. L'illusion de la fête Kaquewa créée par l'entreprise patrimoniale aurait pu tenir si le rituel *kraltshang-wa* avait continué d'avoir du sens pour les villageois et dans leur vie communautaire, mais les reconfigurations socio-économiques des dernières décennies avaient définitivement transformé la place donnée à ce rituel. Pour reprendre la formule de Daniel Fabre citée plus haut, c'est comme si les charpentiers de la marine d'aujourd'hui étaient parvenus, bien que ne sachant pas totalement reproduire à l'identique les savoir-faire passés, à construire un formidable bateau qui serait perçu comme « authentiquement » semblable à l'originel, à la nuance près qu'une fois mis à l'eau dans

---

23. Il peut alors s'agir de ce que Caroline Bodolec décrit comme l'« ambiance de nostalgie douce » qui règne dans les villages patrimonialisés de Xiaocheng et de Nianpan ou encore dans le musée et l'hôtel installés dans des anciens ensembles de *yaodong* 窑洞 — habitats voûtés d'origine troglodyte de la même région (au Shaanxi) : « Les touristes sont ainsi incités à se projeter dans un univers figé dans le temps, une époque révolue d'une ruralité heureusement préservée dans ce petit coin du Shaanbei où ils peuvent retrouver les racines d'une Chine éternelle. Ainsi que l'a finement démontré Tim Oakes, ce discours participe à la construction de la modernité, à l'acceptation de la vie trépidante citadine puisqu'il est possible de retrouver quelque part des espaces préservés et sereins le temps de vacances [OAKES, 2000 : 674-675] » (BODOLEC, 2021 : 63). Les écomusées étudiés par William NITZKY relèvent de cette même sémiotique (2012). Par contraste, l'effet que cherche à provoquer le film *The Road to Our Beautiful Life* que nous avons évoqué précédemment est celui d'une nostalgie plus forte.

le port le navire ne flotterait pas. Un tel bateau ne servirait plus à personne. Comment reconnaître en lui le navire de Thésée qui avait su braver les flots tumultueux pour ramener le héros jusqu'à Athènes ? Comment serait-il encore possible de reconnaître dans l'objet présent les qualités et l'efficacité de celui du passé ? Ainsi, la fête des Drung, comme tradition vivante, n'est plus ; étiquetée patrimoine, elle demeure pourtant, mais elle est à présent au-delà des changements, elle est figée dans « l'éternel présent » comme le serait le bateau gisant au fond du port. Comme beaucoup d'autres objets patrimonialisés, elle est devenue un élément du territoire balisé de « la culture millénaire de la Chine ».

## Retourner voir le passé sans être vu : l'imaginaire des temps

23. Cet « éternel présent » est un régime temporel utile pour repenser l'héritage passé et à venir. Il raconte les transformations en mobilisant fortement l'imaginaire. Lorsque la station de métro de Nankin apparaît sur la carte alors même qu'elle n'a pas encore été bâtie, elle ne figure pas un réel cartographié, elle donne une substance à l'imaginaire de la modernité chinoise. Celle-ci se vit dans un univers des possibles qui se concrétiseront — la station sera finalement construite et seul l'avenir pourra nous dire si Shanghai deviendra cette cité à la végétation luxuriante montrée dans le pavillon chinois. Cette manière de concevoir l'horizon n'est d'ailleurs pas étrangère au genre littéraire et visuel de la science-fiction que l'on présente parfois comme cet « art de l'anticipation ». Sorti trois ans seulement après la grande Exposition universelle, le film *Trap Street* (littéralement « la rue-piège ») de Vivian Qu suit les aventures d'un jeune cartographe, Li Qiuming, chargé de recenser les rues de Nankin pour établir leurs coordonnées GPS. Qiuming tombe alors amoureux d'une jeune femme croisée par hasard. Cherchant à la connaître, il la suit dans la ville et s'aperçoit très vite qu'elle travaille dans une rue qui n'est nulle part indiquée. Pourtant bien réelle, la rue n'existe pas *officiellement*, pourrait-on dire. Commence alors un récit où l'étrange invite non pas au surnaturel, mais au dévoilement d'un secret dont le spectateur entrevoit seulement quelques aspects : le mystère tient à un organe politique et à la surveillance des habitants<sup>24</sup>. Décidément, les cartes de Nankin interpellent tout à la fois le réalisateur de l'étrange et l'ethnologue. Ce constat invite à bâtir, entre l'anthropologie et la science-fiction, un « pacte d'imprégnation mutuelle », selon Pierre Déléage et Emmanuel Grimaud, car toutes deux partagent une même visée : « construire la plausibilité des mondes décalés, fonctionnant sur des ressorts alternatifs au nôtre » ; l'une et l'autre tentent de saisir comment les sujets envisagent les réalités qu'ils vivent (2019 : 7). Les métamorphoses du monde s'expérimentent aussi dans l'imaginaire des récits science-fictionnels qui en livrent une version (plus ou moins) décalée, et ces derniers deviennent parfois même quelques décennies plus tard la réalité (*ibid.* : 22).
24. En Chine, la science-fiction, descendante de l'utopie et de son corollaire la dystopie, est éminemment politique. Apparue à la fin de la dynastie des Qing (1644-1912), les contours de l'utopisme se dessinent au début du xx<sup>e</sup> siècle avec toute une génération de réformateurs et de révolutionnaires<sup>25</sup>. La science-fiction chinoise « s'est [ainsi] établie comme un récit utopique qui projetait le désir politique de la réforme de la Chine dans un monde idéalisé et technologiquement plus avancé » (Song, 2015 : 7). Elle a décliné à l'âge d'or de l'utopie politique durant la période républicaine des années 1920 et 1930 et le régime maoïste qui a suivi ; c'est que « l'on n'avait plus besoin de l'imagination pour accéder au futur utopique, car la réalité sociale elle-même était remplie de possibilités futures : *la séparation entre utopie et réalité était à surmonter par le pouvoir et non par l'imagination* », comme l'écrit Henry Y. H. Zhao (cité par Wang et Song, 2015 : 3, nous soulignons). Le post-maoïsme a, par la suite, constitué un véritable tournant dans le genre littéraire, connaissant des moments de regain et d'interdiction (Gaffric, 2017). Pour Wang Chaohua et Song Mingwei, l'année 1989 fut particulièrement marquante ; les auteurs voient dans la répression brutale du mouvement étudiant « un effondrement de l'idéalisme politique » (Wang et Song, 2015 : 5). Celui-ci donna lieu non seulement à des fictions dystopiques<sup>26</sup>, mais aussi à « un cynisme et une apathie politique » dans une période marquée par « un développement économique rapide, un haut niveau de marchandisation dans tous les domaines de la société et une dévalorisation de l'intervention des intellectuels dans la réalité sociale » (*ibid.*).
25. Le nouveau paradigme d'imagination science-fictionnelle après les années 1990 a résulté de ce que Song Mingwei appelle « la nouvelle vague de SF chinoise » dont les thèmes majeurs portent sur « le mythe du développement à grande vitesse de la Chine » : il écrit « [...] la prospérité engendre l'apocalypse. La vision utopique de l'ascension de la Chine au rang de superpuissance telle qu'encou-

24. Le film n'est certes pas catalogué dans le genre de la science-fiction, mais il joue avec certains des codes du fantastique, notamment le point de départ d'une situation dont on ne parvient jamais à savoir à quel point elle est réelle ; ce qui fait dire à l'auteur de la critique que l'histoire d'amour tourne au drame kafkaïen. Voir l'article de presse « Le cauchemar est au bout de la rue » publié dans *Le Monde* le 13 août 2014 ([https://www.lemonde.fr/culture/article/2014/08/12/trap-street-le-cauchemar-est-au-bout-de-la-rue\\_4470260\\_3246.html](https://www.lemonde.fr/culture/article/2014/08/12/trap-street-le-cauchemar-est-au-bout-de-la-rue_4470260_3246.html), consulté le 14 mai 2021).

25. La création de la science-fiction s'est constituée très majoritairement à partir de traductions d'œuvres occidentales et japonaises, au moment de l'introduction en Chine des savoirs scientifiques occidentaux. L'influence de ces derniers a joué un rôle de premier plan dans le développement de ce nouveau genre littéraire, connu au début sous l'appellation de « roman scientifique » (*kexue xiaoshuo* 科幻小说) avant de devenir après 1949, avec l'influence soviétique, la « fiction imaginaire scientifique » (*kexue huanxiang xiaoshuo* 科学幻想小说) ; le mot utilisé aujourd'hui pour « science-fiction » est la contraction des sinogrammes en *kehuan* 科幻 (Aloisio, 2017 : §12).

26. Il existe toutefois des récits dystopiques antérieurs à cette époque ; il suffira de citer *La Cité des chats* de Lao She paru en 1932, véritable satire de la Chine alors menacée par l'invasion japonaise et incapable de surmonter ses divisions internes.

ragée par le gouvernement est en effet souvent montrée comme ayant des effets sociaux et éthiques cauchemardesques et inhumains » (Song, 2015 : 9). Ce constat est toutefois à nuancer au regard de l'adaptation récente en une superproduction cinématographique d'une nouvelle de l'auteur mondialement connu Liu Cixin, élevé au rang d'auteur majeur de SF au même titre qu'Isaac Asimov. Sorti en 2019 et diffusé sur la plateforme Netflix, le film *La Terre errante* (en anglais, *The Wandering Earth*) fut présenté comme marquant une nouvelle ère pour le cinéma de science-fiction chinois (Kerlan, 2021 : 222). Réalisé par Frant Gwo dans un format très hollywoodien et avec des financements d'État, il raconte sur un temps long de plusieurs siècles le sauvetage de la planète Terre alors que le soleil est sur le point de se transformer en étoile géante rouge. Ce que met en scène le film, c'est « non pas un héros, encore moins un super-héros, mais un groupe de personnages de tous âges et majoritairement masculins, tous Chinois bien entendu, prêts à se sacrifier par amour de l'humanité » (*ibid.* : 224). Ce récit-là n'est pas pessimiste. Le réalisateur s'est approprié la forme narrative de la science-fiction dans un but précis, celui d'« illustrer les valeurs considérées aujourd'hui en Chine comme "socialistes" » (*ibid.* : 222), contribuant ce faisant aux stratégies de *soft power* mises en œuvre par le gouvernement chinois sur la scène internationale<sup>27</sup>. L'image mondialement connue de la *skyline* de Shanghai apparaît d'ailleurs sur l'affiche du film<sup>28</sup> ; elle n'est pas plongée dans la nature harmonieuse en devenir, comme dans le film *The Road to Our Beautiful Life* de l'Exposition universelle, elle se dessine là dans les nuages surplombés par l'immense infrastructure spatiale qui sera garante du sauvetage de l'humanité tout entière.

Ce média ne peut-être affiché ici, mais vous pouvez le consulter en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=0TDII5IkI3Y>

### VIDÉO 1 – Bande annonce du film *The Wandering Earth*

26. Après plus d'un siècle d'existence, la science-fiction chinoise demeure toujours en lien avec le politique, qu'elle soit mobilisée pour dénoncer les changements sociétaux soudains ou pour présenter la Chine comme une puissance mondiale de premier plan. Dans les deux cas, elle met en ordre dans le champ de l'imaginaire les métamorphoses du social. La nouvelle de l'auteur sino-américain Ken Liu, parue sous le titre de *L'homme qui mit fin à l'histoire*, conduit de la même façon à songer aux transformations sociétales, non seulement en narrant un autre monde, mais aussi en introduisant dans le récit une réflexion sur le temps<sup>29</sup>. L'histoire raconte, sous la forme d'un documentaire filmé, une controverse historique née de l'invention d'une machine à remonter le temps. Le voyage permet à un individu de revivre le passé, mais sans que son corps ne soit physiquement envoyé dans les couloirs temporels. Seul son esprit se déplace ; il n'est donc pas visible aux yeux des hommes et des femmes du passé. Cette formidable invention créée par la physicienne américano-japonaise Akemi Kirino pose néanmoins un problème majeur : *la technique détruit le temps*. C'est que le voyage temporel à un endroit et à un moment précis n'est permis qu'une seule fois, puisque « les particules de Bohm-Kirino [grâce auxquelles le voyage temporel est rendu possible] s'annihilent et nul ne peut retourner là-bas » (Liu, 2016 : 41). Ainsi, « le Procédé Kirino exige une foi aveugle : qui a vu l'ineffable ne doute en rien de son existence, mais cette clarté ne se reproduit pour personne » (*ibid.* : 83).
27. Cette limite n'est pas le seul sujet qui fait débat dans le récit fictif de Ken Liu. L'expérience commence par explorer un événement terrible dans l'histoire des conflits sino-japonais durant la seconde guerre mondiale : l'Unité 731, « l'Auschwitz d'Asie », un camp construit dans la province du Mandchoukouo et dans lequel les Japonais de l'Armée impériale se sont livrés à des expérimentations sur le corps des détenus chinois, hommes et femmes, en procédant notamment à des vivisections, des amputations et en inoculant des maladies. Mais lever le voile sur ce qu'il s'est véritablement passé n'est pas sans répercussions, comme le montre la nouvelle de SF qui raconte comment le choix de cette tragédie fut vivement discuté sur la scène diplomatique internationale et impliqua tout particulièrement le Japon accusé de ne pas vouloir reconnaître les atrocités commises, la Chine communiste soupçonnée d'instrumentaliser l'histoire à des fins politiques, et les États-Unis qui ont gardé le silence sur l'Unité 731 longtemps après la fin du conflit mondial. Le parti pris des inventeurs du Procédé Kirino fut de faire voyager dans le temps, non pas des historiens ou même des journalistes, mais des parents, descendants des victimes de l'Unité 731. Leurs récits devaient apporter l'empathie et l'émotion qui manquaient tant à l'histoire des universitaires. Comme il est écrit dans la nouvelle, cette décision lourde de conséquence fut défendue par le personnage principal Evan Wei, un historien du Japon classique, d'origine sino-américaine et époux de la physicienne Akemi Kirino. La controverse historique permise par le voyage temporel trouva ainsi son fondement dans la conception de l'histoire comme *narration*,

27. Si les mots de Frant Gwo diffusés dans les médias ne laissent presque aucun doute quant à son lien avec le gouvernement chinois actuel, la position de Liu Cixin vis-à-vis du projet idéologique du régime semble plus obscure (GAFFRIC, 2017).

28. On peut la voir sur le site internet de la *China Global Television Network* : <https://news.cgtn.com/news/3d3df414f7a63544e32457a6333566d54/index.html>, consulté le 8 février 2023.

29. La nouvelle a d'abord été publiée en langue anglaise sous le titre de *The Man Who Ended History : A Documentary* en 2011, puis en langue chinoise en 2013 (*Dang xiri zhi guang yunluo* 当昔日之光陨落, que l'on pourrait traduire assez simplement par « la disparition du passé ») traduite par Xia Jia. Cette dernière est présentée comme incarnant la nouvelle génération d'écrivains de SF chinois, en plus d'être une universitaire spécialiste de la littérature chinoise. La traduction française date de 2016.

telle que défendue par Evan Wei : l'histoire doit se frayer un chemin à partir de témoignages individuels. Pour faire devenir « vivant » le passé — *le mettre au temps présent* —, il fallait le « ressentir », en somme faire une « expérience émotionnelle du passé » ; tel fut le point de départ du projet.

28. Le documentaire (dans la nouvelle de Ken Liu) donne la parole à la professeure Akemi Kirino, à des historiens, à des figures politiques, aux témoins voyageurs temporels et aux anciens gardiens japonais de l'Unité 731 encore vivants, ainsi qu'à l'homme de la rue (à travers plusieurs courts avis donnés ici et là). Au fil de leurs mots, le destin funeste d'Evan Wei se laisse deviner. Heurté par les critiques de tous ordres, enlisé dans sa conception complexe du devenir des recherches historiques grâce au Procédé Kirino, il se suicide en se jetant sous les roues du métro de Boston. Le *Moratorium international* créé pour discuter de la validité et de l'usage de la machine à remonter le temps avait décidé quelque temps auparavant de mettre un point d'arrêt aux expérimentations. Fin du récit de Ken Liu.
29. D'origine chinoise, Ken Liu est non seulement un écrivain reconnu, auteur d'essais sur le genre science-fictionnel, mais il est aussi l'un des traducteurs phare de la science-fiction chinoise, présenté dans les médias comme « l'homme qui fait connaître la science-fiction chinoise en Occident »<sup>30</sup>. Invitant à dépasser une interprétation purement culturaliste ou trop politique du genre, il considère que les thèmes traités dans les récits de science-fiction chinois sont en réalité universels : « La vie des gens a tendance à être dominée par les mêmes considérations... petite bureaucratie, comment gagner sa vie, comment donner à vos enfants une bonne éducation... *comment s'adapter à une société en mutation radicale* »<sup>31</sup>. C'est de tout cela que parle la SF chinoise aussi bien qu'occidentale. Au-delà des intentions de l'auteur, il est assez remarquable d'observer les échanges transnationaux dans lesquels se façonne le genre science-fictionnel chinois d'aujourd'hui : Ken Liu traduit en anglais l'autrice chinoise Xia Jia qui elle-même traduit en chinois les œuvres de Ken Liu écrites en langue anglaise. Le pont jusqu'aux arts visuels n'est pas difficile à franchir : Ken Liu est à présent consultant pour Netflix auprès de Liu Cixin dont il a traduit l'œuvre majeure qui a été adaptée en série<sup>32</sup>. On comprend dès lors toute l'importance que revêt la science-fiction pour le gouvernement de Xi Jinping : particulièrement mondialisée depuis le succès planétaire de Liu Cixin (avec sa trilogie *Le problème à trois corps*), elle est un formidable outil pour incarner à grande échelle l'idéologie phare du « rêve chinois » (Gaffric, 2017 : §34).
30. Dans *L'homme qui mit fin à l'histoire*, Ken Liu met habilement en scène une controverse sur les enjeux mémoriels pour interroger la légitimité des manières d'écrire le passé, en plaçant l'intrigue à une échelle mondiale. La problématique se pose dans un monde *science-fictionnel* qui n'apparaît qu'en léger décalage avec la réalité. Il est dans un temps présent (ou un futur proche) en effet semblable au nôtre et, à l'exception des particules Bohm-Kirino qui permettent aux humains de voyager dans le temps, tout paraît vraisemblable. L'Unité 731 a réellement existé entre 1936 et 1945, de même que les débats d'historiens et de politiques opposant gouvernements japonais et chinois<sup>33</sup>. Suivant la démarche des auteurs de science-fiction, Ken Liu prend pour point de départ un fait extraordinaire : *la confusion des régimes temporels*. Comme le dit le personnage principal, Evan Wei : « On a maintenant atteint la fin de l'histoire. Nous avons, ma femme et moi, écarté les récits effectués *a posteriori* en offrant à tous l'occasion de voir le passé de ses propres yeux. À la place des souvenirs, nous disposons de preuves irréfutables » (Liu, 2016 : 79). Partant, le récit documentaire de l'expérience « réellement » menée devient le récit des imaginaires ébranlés par les possibilités offertes par la machine. L'histoire officielle des nations a mis en ordre les transformations du siècle, produisant les récits transitionnels de l'après-guerre — « l'histoire officielle » — qui sont désormais concurrencés par les narrations des voyageurs-témoins.
31. Mise en abîme des récits du temps qui passe, *L'homme qui mit fin à l'histoire* fait écho aux préoccupations des premiers écrits de SF chinois : quel futur construisons-nous en tant que nation (dans un monde à présent globalisé) ? Cet écho tient peut-être bien au fait qu'en Chine, l'intention originelle d'anticipation de la SF — envisager les possibles d'une action comme si elle avait déjà été réalisée — dialogue assez singulièrement avec certains aspects de l'exercice du politique qui tend à préférer, à la description du fait présent, le récit d'un futur possible à prévoir. C'est là, la thèse défendue par Jean-Yves Heurtebise pour expliquer le rapport étroit entre le renouvellement relativement récent de la littérature de SF chinoise, productrice de mondes alternatifs, et le recours systématique des gouver-

30. Voir l'article de presse « Meet the Man Bringing Chinese Science Fiction to the West » publié dans *Newsweek*, le 30 octobre 2016 (<https://www.newsweek.com/man-bringing-chinese-science-fiction-west-514893>, consulté le 14 mai 2021).

31. Notre traduction des mots de Ken Liu parus dans l'article du *Newsweek* cité plus haut. Ces derniers résonnent avec les propos de son court essai « China Dreams : Contemporary Chinese Science Fiction » publié dans le magazine de science-fiction *Clarkesworld* en décembre 2014 ([http://clarkesworldmagazine.com/liu\\_12\\_14/](http://clarkesworldmagazine.com/liu_12_14/), consulté le 14 mai 2021).

32. À propos de l'adaptation du « Problème à trois corps » de Liu Cixin, présenté comme « un space opera apocalyptique », voir l'article de presse « L'adaptation périlleuse d'un monument de SF chinoise en série Netflix » paru dans *Le Monde* le 31 janvier 2021 ([https://www.lemonde.fr/pixels/article/2021/01/31/l-adaptation-perilleuse-d-un-monument-de-sf-chinoise-en-serie-netflix\\_6068241\\_4408996.html](https://www.lemonde.fr/pixels/article/2021/01/31/l-adaptation-perilleuse-d-un-monument-de-sf-chinoise-en-serie-netflix_6068241_4408996.html), consulté le 14 mai 2021).

33. En guise de notes conclusives, Ken Liu a dressé une courte bibliographie rassemblant quelques ouvrages d'historiens sur l'Unité 731. Pour une plus large contextualisation, voir la *senior thesis* de Joanne Chern au *Scripps College* de Claremont, « Restoring, Rewriting, Reimagining : Asian American Science Fiction Writers and the Time Travel Narrative » (2014) ([https://scholarship.claremont.edu/scripps\\_theses/449/](https://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/449/), consulté le 14 mai 2021).

nants aux récits futuristes pour asseoir la puissance nationale de la Chine<sup>34</sup>. Entre la *skyline* de la ville écologique promise par l'Exposition universelle et l'horizon d'une métropole destinée à errer à travers le système solaire dans *Terre errante*, il n'y a peut-être pas si loin à franchir... Mais au-delà des enjeux de la production de la science-fiction, au-delà des entreprises d'écriture ou de réécriture de l'histoire officielle, au-delà de l'élaboration savante des discours patrimoniaux, la question fondamentale demeure celle de la fabrique des mondes à venir, à partir de laquelle se façonne l'expérience collective du changement. Envisager le futur n'est-ce pas réordonner les régimes temporels du passé, du présent et du futur de telle sorte qu'ils soient collectivement vécus comme tels ? Si identifier ce qui est de l'ordre des transformations est relativement aisé — cela d'autant plus quand elles s'inscrivent dans des échelles temporelles relativement courtes —, la caractérisation du changement, son essence même, semble plus facilement échapper aux tentatives d'objectivation. Qu'est-ce qui fait le changement ? Dans le cas de la Chine, avec le *fazhan* pour credo, un « développement » qui se joue de l'« éternel présent » et qui aime à médiatiser une continuité plusieurs fois millénaire, la tentative paraît plus compliquée encore : où donc se situe le point de bascule qui fait ressentir aux individus (comme d'ailleurs aux ethnologues) un sentiment de rupture avec le temps présent (et passé) ? Et comment est-il possible, pour les observateurs de la société chinoise, de le saisir en des termes anthropologiques ?

## Le point zéro d'observation des ethnologues

32. Les différentes formes de récits comme ceux évoqués plus haut — qu'ils reflètent la façon dont les gens se jouent des changements qu'ils traversent ou celle dont ils se projettent dans le temps — permettent à l'ethnologue de saisir certaines perceptions des transformations à l'œuvre et de donner du sens à sa propre expérience des évolutions sur place, mais, comme l'a écrit Paul Ricœur, *le temps « dépasse » le récit* ; le temps ne se laisse pas si facilement enfermer dans nos formes narratives. Dès lors, par-delà ces mises en récit, comment étudier les expériences temporelles dans une perspective anthropologique ? L'autre ambition de ce numéro des *Ateliers d'anthropologie* est ainsi de mesurer ce qui du changement social peut être abordé à travers l'expérience que les ethnologues font du temps, *auprès* et *avec* leurs interlocuteurs, lors des moments d'enquête. Mettre au jour cette expérience partagée exige de porter un regard réflexif sur la manière dont se noue la relation ethnographique — aux gens mais aussi aux lieux, aux événements, aux objets — dans des temporalités multiples au point de devenir en soi une façon d'indexer le changement historique.
33. Comme chacun sait, pour les ethnologues, aller sur le terrain et y faire un séjour prolongé auprès des gens qu'ils cherchent à comprendre est une dimension constitutive de leur approche<sup>35</sup>. Pour eux, le terrain devient tout autant « un lieu, un type de pratique et de comportement (à la fois social et scientifique), un objet et plus largement un domaine thématique, enfin une tradition scientifique voire un rite d'entrée dans la profession », comme le remarque Jean Copans (2011 : 14)<sup>36</sup>. Si de fait un long terrain marque généralement le début de leur cheminement intellectuel — et de leur carrière —, quel rapport les ethnologues entretiennent-ils ensuite avec ce terrain au fil du temps ? Alors que, sur le moment, ils prennent le plus souvent ce terrain initial comme un tout, il est ensuite parfois, avec le recul, le commencement d'une recherche ethnographique qui se poursuit. En cas de revisites successives, le premier terrain devient une sorte de « point zéro d'observation »<sup>37</sup>, correspondant à une époque, mais aussi à un instant *t* dans la trajectoire personnelle d'un chercheur. Le terrain change, parfois à une vitesse étourdissante, et les ethnologues aussi, inévitablement.

## Observer nos observations : trois façons de faire du terrain

34. Il est des études de terrain que les ethnologues font en une seule fois, en s'immergeant des mois durant, parfois des années, dans une société donnée. Il en est d'autres qu'ils revisitent longtemps après. Dans certains cas encore, les retours sur le terrain sont plus fréquents, voire réguliers ; on peut alors parler de « terrains au long cours ». Dans les deuxième et troisième cas, les observations

34. Dans sa contribution au numéro de *Monde chinois* dédié à la SF, Jean-Yves HEURTEBISE montre l'analogie structurelle entre la littérature de science-fiction d'une part et la pratique du politique d'autre part, toutes deux partageant en Chine un trait substantiellement oraculaire. Le récit de SF a cela d'oraculaire qu'il s'annonce comme une anticipation d'un futur possible. Quant à l'aspect divinatoire du politique (compris ici comme l'ensemble des dispositifs discursifs sur lesquels s'appuie l'exercice du pouvoir), il viendrait des ressorts de l'écriture chinoise, originellement incluse dans les opérations de divination, et utilisée depuis des temps anciens comme outil efficace pour gouverner (2017).

35. Pour les ethnologues, *aller* sur le terrain — et, ce qui va de pair, *construire* (l'objet de recherche appelé) le terrain — sous-entend nécessairement un investissement empirique sur le temps long, et tout ce que cela implique comme se fonder moins sur des « entretiens » ponctuels que sur des « conversations » journalières souvent informelles.

36. Rappelons ici que le terme « terrain » est parfois source de malentendus du fait qu'il n'est pas l'apanage des ethnologues mais prend un sens particulier pour eux, différent de celui que lui donnent les historiens, les sociologues, les linguistes, les géographes ou les philologues qui parlent aussi d'« aller sur le terrain » — souvent quand leurs recherches portent sur des sociétés lointaines — pour faire référence à d'autres formes de collecte des données — dans les archives, sur place lors de courts séjours, en recourant à une méthode quantitative... —, même si l'ethnographie est parfois source d'emprunts et d'inspiration pour eux, et que réciproquement leurs perspectives et méthodes le sont aussi souvent pour les ethnologues.

37. Voir la définition qu'en donne Adeline Herrou (ce numéro, note 23).

précédentes deviennent des points de repère pour les suivantes, quand bien même elles n'ont pas été relevées initialement dans cette visée.

35. *Le premier cas* a longtemps caractérisé la pratique ethnographique. Dans la présentation des *Argonautes du Pacifique occidental*, André Devyver note :

Sur un séjour de plus de deux années, [Bronislaw Malinowski] ne passa que trois semaines avec les Européens de là-bas, ce qui lui permit de se faire accepter des naturels trobriandais et de pénétrer leur mentalité. Toutes ses publications ultérieures allaient bénéficier de cet effort héroïque de dépersonnalisation et, par rapport à elles, presque tous les travaux d'ethnographie de l'époque donnaient l'impression d'être détachés du réel, sans relief et sans couleur (1963 : 9).

De façon troublante, pourrait-on ajouter, son *Journal d'ethnologue* — dont la publication à titre posthume défraya notoirement la chronique — entrouvre le rideau sur l'envers de cet « effort héroïque de dépersonnalisation » et la difficulté intrinsèque au projet même qui consisterait à se « sentir vraiment proche d'eux » (Malinowski, 1963 : 65), autrement dit à « intégrer le comportement indigène dans la signification indigène » (1935 : 86, cité par Fabbiano, 2008 : §14). Ces longues missions qui dans les premiers temps de l'ethnologie prenaient l'allure de véritables expéditions — en solitaire ou en équipe, parfois en famille — supposent ainsi de prendre le temps nécessaire pour connaître l'autre, dans ses propres cadres de pensée, et subséquemment de s'oublier un peu soi-même. Par le passé, les transports n'étaient pas ce qu'ils sont aujourd'hui et il fallait plusieurs jours d'un voyage onéreux et éprouvant pour rejoindre les lieux d'enquête. Dans le cas de la Chine, outre les trajets en train ou en bus de plusieurs jours et nuits d'affilée qui permettaient de rejoindre les campagnes depuis la capitale ou une autre des quelques grandes villes où l'on pouvait arriver depuis la France, il fallait des autorisations spéciales pour séjourner dans les « zones interdites » aux étrangers (*bukaifang* 不开放) jusqu'au milieu des années 1990.

36. Les longs terrains supposent aussi — et peut-être surtout — d'en repartir : la définition même du « terrain ethnographique » porte en elle l'idée que « quitter le terrain » exploité est le moyen de rester anthropologue, comme le rappelle Michel Agier (2004 : 47). Y rester, c'est prendre le risque de perdre la distance nécessaire à l'observation, d'amoindrir sa réflexivité ou de substituer sa subjectivité à celle de ses interlocuteurs, si tant est qu'il soit possible de passer de l'autre côté du miroir, celui de l'altérité. Les ethnologues ne font généralement pas leur le principe de la « saturation du corpus »<sup>38</sup> qui dans d'autres sciences sociales (notamment en sociologie et en linguistique) signale la fin d'une recherche, le moment où celui qui l'a lancée n'obtient quasiment plus d'informations nouvelles ; une démarche en étroite association avec le concept de « représentativité ». Presque à l'opposé, les découvertes inattendues sur le terrain — la « sérendipité » — orientent les recherches des ethnologues, lesquels produisent ce savoir d'un type particulier, « une connaissance livrée *de l'intérieur* d'un monde social saisi à une échelle microscopique » pour reprendre l'expression de Gérard Althabe (1990 : 126), et en cela le champ des possibles de l'observation semble infini. Cela dit, même si on considère qu'il faut rester sur le terrain au moins un an pour observer le cycle des saisons et des fêtes<sup>39</sup>, dans tous les cas il y a aussi un moment, moins tangible et plus difficile à expliciter, où l'on se doit d'estimer que l'ethnographie est terminée, même si, pour certains interlocuteurs, l'idée que l'enquête puisse avoir pris fin est difficile à envisager, comme dans le cas de Madame Yamazaki Ikue qui, longtemps après la fin de l'enquête qui l'avait amenée à faire le récit de sa vie, envoyait régulièrement à Laurence Caillet depuis le Japon des enregistrements audio dans lesquels elle continuait à raconter des bribes de son histoire sur le même mode que celui qu'avait instauré l'anthropologue dans son travail ethnographique avec elle<sup>40</sup>.

37. *Le deuxième cas*, celui du terrain revisité après un long laps de temps d'absence, oscille entre une façon de « rafraîchir » les données du premier terrain et le nouveau terrain. Inévitablement, l'entreprise conforte l'auteur dans les intuitions qu'il a eues par le passé ou au contraire l'invite à prolonger sa réflexion dans d'autres directions, qu'il soit venu ou non avec le désir conscient de réexplorer les conclusions auxquelles l'avaient amené ses observations de l'époque. D'ordinaire, c'est en consultant

38. Un corpus d'entretiens est considéré comme saturé quand on obtient toujours (ou presque) les mêmes réponses et que l'on ne recueille plus de nouvelles données.

39. Un an est la durée minimale préconisée par les anciens manuels d'ethnographie, tel celui de Marcel Mauss pour qui « il n'y a pas de bonne enquête sociologique qui puisse porter sur moins d'une année (1947 : 13), et enseignée à l'université par nombre de professeurs d'ethnologie, comme Olivier Herrenschmidt et Georges Condominas. Si cette indication de durée peut paraître datée dès lors que les sociétés d'aujourd'hui comme en Chine n'utilisent plus beaucoup le calendrier traditionnel agricole, elle continue malgré tout d'être la norme du terrain long qui permet d'observer les variations des activités au fil des mois. Mais pour certains ethnologues, le cycle à prendre en compte est différent. Ainsi, la procession de Sai-kan à Taïwan — un rituel intercommunautaire qui s'inscrit dans une fête plus large comprenant également une « visite » aux dieux des Épidémies et d'autres rituels collectifs comme un *jiao* taoïste — a lieu tous les trois ans depuis plus de deux cents ans, et c'est cette temporalité qui s'est donc imposée à Fiorella ALLIO lorsqu'elle a choisi d'en faire son terrain de recherche (1998). Mais d'autres indicateurs permettent d'apprécier si le terrain est suffisant, tel celui de la quantité de données consignées sur nos carnets de terrain, comme le suggère Michael Houseman qui conseille de façon générale aux doctorants d'avoir au moins mille pages de notes d'observations de ce qu'ils ont vu ou entendu (et non de réflexions conceptuelles sur ces observations) pour être certains de pouvoir faire une thèse (séminaire des doctorants à l'université Paris Nanterre, le 26 novembre 2020, et communication personnelle à Adeline Herrou).

40. Propos tenu durant le séminaire « Domaine de l'Extrême-Orient » à l'université Paris Nanterre (2008) ; voir également CAILLET, 2010 : 173-174.



ses carnets de terrain que l'ethnologue *re-réfléchit* à la façon dont ses données lui ont permis de monter en généralité. C'est ce qu'a montré Éric Garine Wichatitsky dans une démarche « basée sur le scepticisme qu'[il] a entretenu comme auteur du texte interprétatif vis-à-vis de [son] propre travail comme ethnographe [... visant à comprendre] quel peut être le processus selon lequel les ethnologues attribuent à certaines observations le statut de fait pertinent plutôt que celui d'anecdote » (2019 : 5). Le retour ponctuel sur le terrain peut aussi donner lieu à une autre forme de réévaluation ou prise de hauteur par rapport au terrain initial ; notre regard est nécessairement atteint par le changement du cadre théorique mobilisé, et de ce fait pour Michael Burawoy la revisite engage dans une ethnographie réflexive (2010). De façon plus générale, parce que le moment de l'écriture du récit ethnographique est bien souvent différé par rapport à celui de l'observation, la recomposition *a posteriori* engage l'ethnologue dans un rapport spécifique au temps qui passe. Une éventuelle réactualisation complexifie encore davantage ce rapport entre le temps du récit et le temps du terrain. La volonté de renouveler l'expérience s'explique tout autant par le désir de la prolonger que par celui de savoir ce qu'il s'est passé par la suite — et peut-être de découvrir un autre dénouement que celui envisagé, une seconde fin —, de sorte que le désir de retour soit suffisamment fort pour braver la crainte que la magie n'opère plus ou différemment. Lorsque Francis Affergan retourne en Martinique, trente ans après le séjour qui l'a amené à la rédaction d'une première monographie (1983), il décrit « cette collision entre la croyance d'avoir déjà vu et l'étrangeté d'une première fois » en suggérant que « dans le cas d'un terrain revisité, c'est à l'étrangeté d'une société devenue méconnaissable à elle-même et à ses observateurs que nous avons affaire : étrangeté qui signifie à la fois une première familiarité et une défiguration » (2015 : 9-10). En d'autres termes, « [Francis Affergan] avoue l'étrange sentiment de retrouver en quelque sorte un terrain neuf qui ne dément pourtant pas ses impressions antérieures » (Chanson, 2007 : 242). Parfois la « collision » est plus brutale, produisant « une véritable révolution mentale » comme le dit Claude Lévi-Strauss à propos de son retour pour un séjour très bref au Brésil en 1985, quarante-six ans après l'avoir quitté, constatant qu'il est devenu « entièrement, totalement, un autre pays » et que l'ethnographie ne sera plus jamais celle de sociétés nées en complet isolement par rapport aux nôtres, dès lors que « nous sommes maintenant dans un régime de "compénétration mutuelle" »<sup>41</sup>. Même si les changements sont radicaux, les données recueillies n'en sont pas pour autant obsolètes ou périmées. L'analyse par le détail de ce qui demeure, longtemps après, et de ce qui au contraire a été métamorphosé (défiguré ?) informe en soi sur les évolutions<sup>42</sup>.

38. *Le troisième cas*, celui du terrain au long cours, également dit « terrain multitemporel » (Howell et Talle, 2002 : vii) facilité par le développement — et la démocratisation — des transports et par l'accélération de la mondialisation, occasionne une prise en compte accrue de la dimension diachronique de l'histoire dans la perspective résolument synchronique de l'ethnologie. Les allers et retours sur le terrain écartent les chercheurs du danger de décrire les populations lointaines dans un éternel présent. La revisite du terrain, avec un regard posé différemment, permet parfois de compléter le puzzle d'une question qui a longtemps travaillé nos recherches<sup>43</sup>. Mais elle vise plus généralement à suivre des pistes restées jusque-là inexplorées. Une nouvelle difficulté se fait jour : comment intégrer le changement social et l'histoire en train de se faire dans une étude qui de prime abord s'intéresse à tout autre chose ? Surtout, comment analyser « l'inquiétante étrangeté » de ce qui est familier, pour reprendre l'expression de Freud dans un article paru en 1919 (Freud, 1971), lorsque celle-ci se déplace de jour en jour de façon singulière ? Qu'en est-il lorsque l'ethnologue retourne sur son lieu d'enquête et qu'il le trouve méconnaissable, parfois peu de temps après son dernier séjour ? Ses propres observations, reconsidérées à l'aune des transformations advenues, prendront alors une signification nouvelle, s'il s'emploie à en tirer des indices concrets — souvent extrêmement parlants — du changement à l'œuvre, ou plus simplement du temps qui passe. Les ethnologues de la Chine — tout comme celle du Népal — rassemblées dans ce numéro ont en commun d'avoir revisité, au fil des ans, leurs terrains respectifs.

41. Entretien « Claude Lévi-Strauss, grand témoin de l'Année du Brésil » publié dans *Le Monde* le 21 février 2005 ([https://www.lemonde.fr/culture/article/2005/02/21/claude-levi-strauss-grand-temoin-de-l-annee-du-bresil\\_398992\\_3246.html](https://www.lemonde.fr/culture/article/2005/02/21/claude-levi-strauss-grand-temoin-de-l-annee-du-bresil_398992_3246.html), consulté le 15 mai 2021). Ce régime, Valérie VANDENABEELE (2019) l'a donné à voir dans ses recherches en montrant comment les Tibétains qui se sont retrouvés à l'intérieur du Parc national de Pudacuo — créé dans la province du Yunnan sur le projet d'une ONG états-unienne, en lien avec les autorités politiques chinoises — ont vu leur vie profondément modifiée par cet aménagement commencé à la fin des années 1990. Ils se sont impliqués dans des activités inédites pour eux, telles la location de chevaux ou la vente aux touristes de nourritures « exotiques » comme les brochettes de yak ou le thé au beurre salé qu'ils achetaient eux-mêmes secrètement, ne possédant plus ni yak ni *dri*. Ils ont même développé un certain engouement pour ces nouvelles pratiques que leur envient souvent les habitants des villages voisins restés hors du parc.

42. La revisite par un ethnologue du terrain d'un autre ethnologue permet aussi de dégager des éléments saillants pour comprendre les ressorts du changement (par exemple Matteo Gallo sur les traces d'Alban Bensa ; GALLO, 2021 : 260 *sqq.*), mais il est alors limité aux données élaborées et publiées par son prédécesseur ou à ses carnets de terrain auxquels il accède plus rarement (ZEITLYN, 2022 : §33). *A contrario*, un ethnologue qui revisite son terrain peut reprendre ses notes de terrain, notamment celles restées non exploitées.

43. Quelques années après l'achèvement de sa thèse et la parution du livre — qui peut-être plus encore que la fin d'un terrain marque l'aboutissement d'une recherche —, Gregory DELAPLACE de retour sur le terrain se permet une question « sur un ton moins détourné que d'habitude » pour connaître une vérité qu'il soupçonnait différente de la version qu'on lui avait enseignée jusque-là. La réponse compta alors « parmi les découvertes ethnographiques les plus joyeuses, et peut-être les plus belles qui [lui] furent données de faire » (2020 : 72) : s'il y avait si peu d'ossements résiduels dans les montagnes de Mongolie, ce n'était pas en raison de doubles funéraires qu'on lui aurait cachés mais de la présence de vautours. « Ce petit détail ne permettait pas seulement de résoudre l'énigme de l'absence de restes humains autour des lieux de sépulture, il était la clé de la compréhension de l'idéologie funéraire mongole dans son ensemble ; la pièce manquante à partir de laquelle on pouvait déduire son unité » (*ibid.*).

## En Chine : des terrains plus accessibles et hyperconnectés

39. La question du « retour sur le terrain » de l'ethnologue fait particulièrement sens dans le cas de la Chine, du fait que la société chinoise a beaucoup changé durant les quarante dernières années, mais aussi car la pratique de l'ethnologie — et en particulier de l'ethnographie — y a également connu des transformations importantes. Après avoir été critiquée et limitée durant la Révolution culturelle (1966-1976) — au même titre que la plupart des sciences humaines et sociales à la même époque, qualifiées alors entre autres de « bourgeoises » selon la terminologie communiste —, l'ethnologie a progressivement retrouvé sa place au fil des années 1980 et, à partir de 1995, les enquêtes de terrain ont pu se faire plus facilement, pour les ethnologues chinois et occidentaux, grâce notamment à l'organisation de colloques promouvant à nouveau cette discipline universitaire<sup>44</sup>. La même année, la situation des étrangers sur le sol chinois s'est améliorée, avec la suppression d'une monnaie qui leur était réservée et l'accès à des régions de Chine qui leur étaient jusque-là interdites. Peu à peu, les terrains au long cours se sont multipliés — presque généralisés —, sans que les ethnologues n'en aient nécessairement porté le projet au départ. Et de nouvelles générations de chercheurs ont été formées avec des terrains en Chine continentale, alors que leurs prédécesseurs avaient mené leurs premières enquêtes à Taïwan, Hong-Kong, Singapour ou dans les diasporas chinoises (pendant les années 1960, 1970 et le début des années 1980) avant de pouvoir plus tardivement accéder au continent (comme ce fut le cas de Brigitte Bapandier tel qu'elle le raconte dans ce numéro). Dans le cas des études chinoises, la génération de chercheurs à laquelle l'ethnologue appartient a ainsi une importance spécifique : elle renvoie à l'époque à laquelle il ou elle a connu la Chine, ce que nous avons appelé son « point zéro d'observation »<sup>45</sup>. Sa vision de la société chinoise s'est en outre forgée au contact de (et par comparaison avec) celle de ses prédécesseurs et notamment de son directeur de recherche, comme le suggère Kristofer Schipper qui s'inscrit en France dans la suite d'Édouard Chavannes, d'Henri Maspero puis de Max Kaltenmark, son directeur de thèse<sup>46</sup>. Tout en avançant dans un champ de connaissances ouvert par d'autres, l'ethnologue actualise à travers ses descriptions le tableau d'une société donnée et de ses changements en train de se faire.
40. Dans son article, Brigitte Bapandier suggère que « [ses] années de terrain témoignent d'un "état de la Chine" révélateur tant d'un passé révolu que d'un présent impermanent » (ce numéro, §6). Au regard des grandes mutations opérées dans la société chinoise durant ces soixante dernières années, ce sont de fait des « états de la Chine » différents que laissent transparaître les travaux des chercheurs. Selon la génération à laquelle l'ethnologue appartient et le sujet qui l'intéresse, la mesure du changement est différente. En particulier, ceux qui ont connu la Chine des années 1980 ou 1990 laissent parfois transparaître dans leurs travaux le désarroi — à la fois personnel et intellectuel — qu'ils éprouvent face à des terrains qui changent du tout au tout. À ce sujet, Caroline Bodolec par exemple évoque un « sentiment d'étonnement perpétuel (voire de sidération) » dont elle cherche à estimer les effets sur sa propre pratique d'ethnologue (2021 : 48). D'autres encore abordent les changements extrêmes sous l'angle de « l'ironie », comme Mayfair Yang qui notait en 2010 l'implication du gouvernement dans la promotion de certaines traditions religieuses, en ces termes : « L'ironie est parfois douloureuse : l'autre jour, alors que je faisais du terrain à Wenzhou, un prêtre taoïste local me raconta comment son père fut pourchassé par un jeune communiste particulièrement zélé pendant la Révolution culturelle et qu'il risqua sa vie pour dissimuler de précieux manuscrits liturgiques afin de les sauver de la destruction. Mais maintenant lui, son fils, a été désigné comme une personne digne du "Patrimoine culturel immatériel" chinois — empruntant le langage de l'Unesco — pour son savoir taoïste »<sup>47</sup>.
41. Plusieurs facteurs favorisent les retours plus ou moins réguliers sur le terrain en Chine, et avant toute chose les conditions matérielles qui les permettent, là où autrefois ils n'étaient pas envisageables de la sorte, notamment parce que le temps et l'énergie — ainsi que les moyens financiers — dépensés dans le transport supposaient un séjour sur place au moins proportionnel aux efforts engagés et un

44. Roberto MALIGHETTI revient sur l'histoire de la renaissance de l'anthropologie en Chine, après la politique de réforme et d'ouverture en 1978, et montre comment elle s'est faite d'abord dans le Sud (avec l'ouverture du département d'anthropologie de la Zhongshan Université à Guangzhou en 1981) puis près d'une décennie plus tard dans le Nord (avec la création du Centre d'anthropologie et de folklore de l'université de Pékin en 1992). À partir de 1995, l'organisation de colloques et symposiums en anthropologie sociale et culturelle par des institutions nationales comme l'Académie des sciences sociales de Chine se sont multipliées et « au même moment le terrain en Chine a progressivement été plus facile à réaliser, à la fois pour les anthropologues chinois et occidentaux » (2019 : note 20 ; notre traduction).

45. Précisons qu'en ethnologie, l'âge du premier long terrain (celui que l'on fait durant la thèse et qui est parfois commencé en master), généralement entre vingt et trente ans, n'est pas sans poser problème pour aborder certains sujets, comme le relève Anne-Marie PEATRIK qui montre comment l'âge influe sur la production de la connaissance, pouvant devenir parfois un « critère paradoxal de la réflexivité » (2009 : §35 *sqq.*), alors même qu'il est plus rarement considéré dans les questionnements méthodologiques (en comparaison de l'identité sexuelle, par exemple) (*ibid.* : §3).

46. Dans une interview donnée à la télévision chinoise (CCTV 9, *Shizhou yi ren* 施舟以人), Kristofer Schipper évoque les « générations qui l'ont précédé » (en chinois, *qianbei* 前辈) dans les études sur le taoïsme en France : « Je compte parmi [les sinologues] qui s'intéressent à la religion taoïste. En France, j'appartiens à la 4<sup>e</sup> génération [...] mes prédécesseurs dans les années 1930 étaient le penseur français Henri Maspero [élève de Chavannes], puis mon professeur Max Kaltenmark » : « 我是搞道教的嘛, 对不对, 在法国我算第四代...我的前辈在 (上世纪) 三十年代一个法国的学者叫马伯乐, 他已经开始做, 后来我自己的老师康德谟先生... » ([https://www.youtube.com/watch?v=w8AGVSt\\_NcI](https://www.youtube.com/watch?v=w8AGVSt_NcI), consulté le 19 juillet 2021, extrait à 2 min 59 s, notre traduction).

47. Extrait de l'article « The future of China's past : An interview with Mayfair Yang » de Nathan Schneider, paru sur le site *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, le 23 septembre 2010 (<https://tif.ssrc.org/2010/09/23/the-future-of-chinas-past/>, consulté le 19 juillet 2021, notre traduction).

motif qui en vaille la peine. Est-ce à dire qu'une forme de flexibilité s'est installée dans la pratique ethnographique en rendant possible un morcellement du terrain dans le temps ? Quoiqu'il en soit, les revisites sont considérées comme susceptibles de relever elles-mêmes de la sérendipité qui guide l'ethnologue : « Indépendamment des motifs qui conduisent à y retourner, le terme "retours" dans la pratique anthropologique ne peut jamais avoir un caractère purement descriptif. Les retours ne sont pas seulement une affaire d'allées et venues, ils ont des implications dans les interprétations que nous produisons. Nous retournons chercher "quelque chose" et ce quelque chose n'est pas toujours clair pour nous à l'avance. C'est plutôt après coup, avec le temps, que nous commençons à en interroger et à en réaliser la valeur analytique » (Talle, 2012 : 73-74, notre traduction). Les retours sur le terrain confèrent ainsi une dynamique temporelle à la collecte des données, autant qu'ils révèlent les changements qui se produisent sur les lieux étudiés.

42. L'impression de perpétuel dépaysement voyage après voyage qui semble être fréquente en ethnologie, quelles que soient l'aire géographique et l'époque concernées, prend malgré tout une signification particulière à la vue des très grandes transformations connues par la société chinoise, dans un laps de temps particulièrement court. Le terrain d'Aurélié Névoit est désormais « à portée » de voies routières et ferroviaires : depuis 2016 un train rapide lui permet de s'y rendre en vingt minutes depuis la capitale de la province, alors que les Sani du district de la Forêt de pierre ont des motos ou des voitures et viennent visiter Kunming. Sur place, les changements d'infrastructure sont aussi importants. Le karst — où les femmes sani venaient cueillir des plantes médicinales, vendre leurs broderies ou encore leurs spécialités culinaires — est devenu clos sur lui-même. Pour y pénétrer, les locaux doivent passer par des tourniquets ou par des postes de garde placés tout autour du parc, ce qui crée inéluctablement une forme de mise à distance (ce numéro). Dans le cas exposé par Anne-Christine Trémon, le rapport entre les Chinois de Tahiti — son premier terrain — et ceux de leur village d'origine dans la province de Guangdong, en Chine du Sud — son second terrain, qui est aussi le prolongement du premier devenu multisite —, s'est en quelque sorte inversé : alors qu'autrefois les habitants du village d'origine encourageaient les Chinois d'Outre-Mer à revenir les visiter, en espérant que les investissements suivraient, aujourd'hui après que le village a été absorbé dans la mégapole de Shenzhen et que ses ressortissants devenus des citadins ont vu leurs revenus fortement augmenter, la diaspora a développé de nouvelles attentes envers les locaux (ce numéro).
43. Il est plus aisé de se rendre en Chine, ou pour le moins cela l'était avant la pandémie. Mais surtout il est plus facile de rester en lien avec les gens que l'on y fréquente, en particulier par l'entremise de WeChat, le plus développé des réseaux sociaux en Chine, utilisé d'autant plus par tous qu'il est aussi le principal moyen de paiement, agréé (et encouragé) par l'État<sup>48</sup>. La relation ethnographique s'en voit transformée, dès lors qu'en utilisant WeChat l'ethnologue n'est plus tout à fait absent du terrain quand il en est éloigné. Selon Georges Augustins et *al.*, « le choix d'une méthode d'enquête dépend de deux éléments : la question posée et les possibilités de traitement » (2008 : §14). Or : « La revisite de terrains ethnologiques passés fournit l'occasion de faire le point sur les méthodes employées et leur évolution entre deux moments de la recherche » (*ibid.* : §1). En la matière, les situations d'enquête ethnographique ont changé de façon notable, en Chine comme ailleurs. Les terrains avant internet, les téléphones portables et le wifi (que l'on peut trouver en Chine jusque dans les endroits les plus reculés) se faisaient dans un plus grand isolement qu'une communication nécessairement accrue avec le pays de l'ethnologue est venue alléger. La concentration autrefois plus importante sur la vie locale s'en est vue aussi parfois distraite par ces interférences.
44. En même temps que la connectivité des terrains, un autre changement important fut la disparition des chemins de terre et des venelles au profit des routes. « Parfois la revisite n'est pas possible parce que l'objet s'est tellement transformé qu'il a comme disparu », relève Jean Copans (2011 : 44). En Chine, les plans d'aménagement urbain sont légion. Ils occasionnent la métamorphose de villages ou de quartiers urbains, et accessoirement la disparition parfois des lieux de terrain des ethnologues, comme ce fut le cas pour celui de l'une d'entre nous, Adeline Herrou, dont un pan entier du terrain de thèse a été détruit pour laisser place à une très large avenue et à un nouveau quartier flambant neuf. « Quelle ethnographie est-elle possible quand il n'y a quasiment plus de liens ni de repères entre l'ancien et le nouveau quartier ? » (ce numéro, §6)<sup>49</sup>.
45. Pour qualifier plus avant « la relation ethnographique », Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal notent : « Les différents terrains d'un même chercheur ne reproduisent pas une seule et même configuration »

48. « J'ai quitté mon village pour aller travailler près de Canton il y a un peu plus d'un an. Mes parents ont fait installer une ligne de téléphone juste après mon départ. En général au village, on utilise le téléphone public d'un petit commerce quand on a besoin de passer un appel. On peut aussi recevoir des communications en payant un yuan par appel reçu, car le commerce doit envoyer quelqu'un nous prévenir », racontait un migrant à HUA Linshan et Isabelle THIREAU qui commençaient par ces mots leur article « Liens personnels, expressions, repères d'identification. Actions expressives et nouveaux supports de communication en Chine », paru en 2005. En plus de rappeler un usage du téléphone si différent de celui que l'on connaît aujourd'hui et pourtant pas si lointain, l'article en soi témoigne qu'il y a encore quelques années seulement la Chine n'avait pas WeChat qui aujourd'hui est probablement le plus répandu des moyens d'expression personnelle et relationnelle de cette société.

49. Ailleurs, pour d'autres raisons, les reconfigurations de l'espace sont plus politiques encore, comme dans les régions habitées autrefois majoritairement par des Ouïgours et où aujourd'hui « des quartiers résidentiels ont été bâtis suivant un même plan d'urbanisme rigide et autoritaire dans les villes du Sud du Xinjiang où la population est à présent à moitié han » (TREBINJAC, 2020 : §18).

(2009 : §12). Le terrain au long cours requiert également de s'interroger sur les configurations successives dans lesquelles il nous place et sur ce que veut dire « grandir avec nos interlocuteurs ». Lorsque Gladys Chicharro a étudié les enfants chinois dans une école élémentaire d'une petite ville provinciale en Chine, le corps enseignant de l'école l'avait « naturellement » placée du côté des enfants, en raison de son statut de jeune femme non mariée. L'ethnologue a ensuite travaillé avec certains de ces mêmes enfants qui avaient grandi — la première génération d'enfants uniques arrivés à l'âge adulte — et s'est vue attribuer un statut différent et ouvrir l'accès à d'autres positions dans les généalogies familiales. Avec le recul, elle a pu observer aussi des changements de poids comme la montée de la pression pour la réussite scolaire qui finit par conditionner totalement les emplois du temps de tous, enfants comme parents, et qui occasionne parfois chez certains un refus de reproduire le schéma d'éducation très « disciplinaire » qu'ils ont eux-mêmes expérimenté (ce numéro).

## Un périmètre d'observation plus large et aux contours sans cesse redéfinis

46. L'une des spécificités de l'anthropologie de la Chine tient dans la nécessité d'allier l'étude des discours que l'on recueille et celle des textes mobilisés par les gens eux-mêmes ou susceptibles d'éclairer les sujets qui nous occupent (légendes, écrits historiques, textes liturgiques, littérature populaire...), tant cette société a beaucoup écrit sur sa propre histoire et, dans un autre registre, sur ses traditions religieuses. Brigitte Bapandier parle des « "frontières épaisses" à explorer [qui pour elle] se situaient entre le mythe dans ses versions orales et écrites et les rituels qui s'y trouvent soit incrustés, soit apparentés » (ce numéro, §2). La difficulté qui en découle pour le chercheur, dans ce contexte, est de faire le lien entre ces différentes sources, sans risquer de prêter aux gens des savoirs qu'ils n'auraient pas. Selon Rémi Mathieu (1994 : xiv) :

Ce n'est certes pas son érudition qu'on reprochait à [Marcel] Granet ; il y eut même, sur ce point, un quasi-consensus. C'est plutôt l'usage indifférencié qu'il fit de tous ces textes appartenant à des époques, à des styles, à des écoles de pensée fort divers. Granet prétend s'interdire de reconstruire une seule légende chinoise, mais c'est de fait à quoi il s'essaya lorsqu'il accole des textes sans préciser les points de collage ni s'attarder sur l'identité des auteurs.

Si on reprend à notre compte ce reproche qui a été fait à Marcel Granet — qui n'en est pas moins l'auteur d'une recherche considérable et continue d'être considéré comme ayant fait œuvre d'ethnologue —, les anthropologues doivent s'interroger sur la légitimité des « points de collage » qu'ils font eux-mêmes entre les différentes sortes de données, notamment lorsque celles-ci proviennent de nouveaux médiums de communication (WeChat et autres réseaux sociaux et blogs) ou encore de textes dont le « remaniement » est au cœur de stratégies pour organiser et légitimer des transformations à l'œuvre. En s'intéressant à l'essor de l'île du Putuoshan, célèbre lieu de pèlerinage bouddhique, Claire Vidal a étudié la recomposition du champ religieux local sous l'effet de politiques économiques d'envergure et plus spécifiquement de la mise en tourisme du site, lequel se présente désormais, sous la plume des entrepreneurs de l'île, tout à la fois comme un lieu de manifestations divines, un haut lieu du bouddhisme en Asie et une destination de voyage pour les marcheurs et autres vacanciers. D'un côté l'économie y est désormais complètement centrée sur l'accueil des visiteurs (les autres activités d'autrefois comme la pêche ayant été délocalisées sur d'autres îles) au point que les communautés monastiques se comparent parfois avec regret à des *businessmen* occupés à la gestion des ressources humaines et financières. Et d'un autre côté, pour contrebalancer cette évolution pourrait-on penser, une reconfiguration de l'académie bouddhique en son sein a été amorcée pour faire de ce site un haut lieu d'érudition. Prenant les allures d'un campus, on y entre par concours dans un cycle qui, conformément aux espoirs du recteur, pourrait aller jusqu'au doctorat, selon un modèle d'enseignement copié des universités, mais « entretenant plus ou moins volontairement une diversité de sens prêts à l'érudition et une multiplicité de fonctions associées à l'académie » (ce numéro, §41).

47. Enfin, les rapports avec les structures d'État ont aussi connu des évolutions importantes. Brigitte Bapandier le relevait il y a plus de vingt ans (2001 : 23) :

Un courant se dessine pourtant, qui s'explique par l'effondrement de l'idéologie communiste, vers la possibilité d'une ethnologie du pays, sans discrimination dans le choix des cultures étudiées. On pourrait donc recueillir les savoirs des différents peuples et ethnies de la Chine, y compris les Han, sans craindre de mettre au jour les contradictions trop gênantes pour les autorités.

Au cours de son terrain sur les pratiques dites confucéennes d'une sous-ethnie han — les Hakka — de Meinong à Taïwan, Ko Pei-yi a été le témoin de la façon dont, dans un petit village hakka, un ancien système d'irrigation a failli être déstructuré par la construction d'un réservoir d'eau ou barrage. En revenant sur un même terrain pendant vingt ans, elle a pu voir comment la mobilisation contre ce projet d'aménagement du territoire a occasionné le retour au village de deux générations successives de jeunes gens ayant fait des études supérieures dans les universités de l'île, la formation d'une élite locale érudite et même la constitution d'une ONG. Mais surtout elle a observé comment un nouveau rituel pour « le culte aux papillons jaunes » (*Huangdie ji* 黃蝶祭) a été créé en reprenant — en le réinventant quelque peu — le rituel des « Trois offrandes » (*sanxianli* 三獻禮), une séquence liturgique très ancienne qui se serait transmise depuis la dynastie des Zhou de l'Ouest (1046-771 av. J.-C.). Or l'émergence tout à fait contemporaine de ce culte ainsi rattaché au confucianisme populaire découle

directement des actions des nouveaux intellectuels locaux hakka en faveur du développement touristique culturel de la région (ce numéro).

48. Les interrogations méthodologiques sur les changements en train de se faire sont finalement relativement semblables sur des terrains différents, suggère Anne de Sales, questionnant en miroir de nos recherches en Chine, celles qu'elle a conduites pendant près de quarante ans, dans la société népalaise voisine. Rien n'est jamais immobile. S'il ignore les phénomènes d'urbanisation comparables à ceux que l'on observe en Chine, « le Népal aussi est un pays en pleine mutation que l'anthropologue, elle-même au sein d'une discipline en évolution, tente de saisir comme un voyageur regardant une foule en mouvement depuis la fenêtre d'un train » (ce numéro, §2).

## Quel monde à venir ? Trois façons d'appréhender le changement

49. Le présent numéro invite ainsi à une réflexivité qui consiste pour l'ethnologue à se retourner sur lui-même non pas seulement pour tenter de porter, dans un jeu de miroirs, un regard réflexif sur sa propre culture à partir de ce qu'il a compris de la société étudiée<sup>50</sup>, ou pour objectiver les conditions de réalisation de sa recherche de terrain<sup>51</sup>, mais aussi pour faire dire à l'ethnographie au long cours autre chose encore du changement social. Les textes rassemblés ici ont mis en exergue trois modalités inductives d'appréhension du changement qui, dans la réalité du terrain, sont étroitement imbriquées les unes aux autres : les changements observés par l'ethnologue dans des situations de coprésence avec les gens qu'il observe ; les changements qui lui sont racontés *a posteriori* ou donnés à appréhender sous différentes formes — « agis » dans les rituels, déclinés à travers l'art, mis en scène à des fins politiques... — ; les changements révélés à l'ethnologue dans l'implicite de la relation ethnographique, ou les interactions, les situations et même les faux pas que celle-ci occasionne.
50. *En premier lieu*, l'enquête de terrain nous permet de saisir les changements sociaux à l'œuvre, en ce qu'ils sont observables sur une échelle de temps fixée par et dans la relation ethnographique. C'est ainsi que l'ethnologue est le témoin d'une « époque », allant même jusqu'à devenir pour certains de ses interlocuteurs le transmetteur d'une mémoire. Lorsque Brigitte Bapandier retourna sur les lieux de son premier terrain taiwanais, le fils de la médium auprès de laquelle elle avait étudié les pratiques religieuses liées au culte de Chen Jinggu trente ans plus tôt, l'accueillit d'une requête chargée d'émotion : « Parle-moi de ma mère, je ne sais pas qui elle était... Le matin elle était au marché, l'après-midi elle recevait ses hôtes, je l'ai à peine connue. *Toi tu sais.* » (ce numéro, §12). L'enfant des premiers terrains devenu adulte convoque la mémoire de l'ethnologue parce qu'il la sait être le témoin tout à la fois d'un fragment de vie (celle de sa mère) et d'un certain « état de la Chine », alors même que durant les dernières décennies, les mutations, souvent perçues comme rapides et extrêmes, amènent à s'interroger fréquemment sur ce que l'on transmet aux générations suivantes.
51. Les réalisateurs du film *The Road to Our Beautiful Life* diffusé dans le pavillon de la Chine ne s'étaient pas trompés en imaginant raconter le changement par la succession de générations d'hommes et de femmes. Les images ont fait habilement apparaître les enjeux des transformations sociales des quarante dernières années sous le sceau de la filiation. Les spectateurs, fortement émus, ont facilement adhéré à la finalité suggérée des changements passés et présents mis en image : celle de bâtir un avenir « merveilleux » pour les enfants à naître. Pour eux comme pour les ethnologues, plus leur « point zéro d'observation » était proche de celui adopté dans le film — autrement dit plus ils avaient assisté eux-mêmes à un grand nombre des changements qui y étaient donnés à voir en accéléré —, plus le sentiment du chemin parcouru était réel et frappant : ils avaient vécu un tel changement à l'échelle d'une vie. Et peut-être bien que ce qu'ils vivaient là, pris dans la foule de l'Exposition universelle avec ses utopies écologiques, leur serait apparu, quatre décennies plus tôt, pure œuvre d'imagination tout droit sortie d'une nouvelle de science-fiction.

---

50. Pour illustrer cette acception de la réflexivité, la fameuse anecdote racontée par Alfred RADCLIFFE-BROWN est très éclairante (et toute trouvée pour ce qui est du contexte qui nous occupe) : « Un habitant du Queensland rencontra un Chinois qui portait un bol de riz sur la tombe de son frère. L'Australien, en plaisantant, lui demanda s'il pensait que son frère viendrait le manger. Le Chinois répondit : "Non, nous offrons du riz aux gens pour exprimer notre amitié et notre affection. Mais, d'après votre question, je suppose que, dans ce pays, vous mettez des fleurs sur la tombe d'un mort parce que vous croyez qu'il aimera les regarder et sentir leur parfum" » (1968 : 217, cité par LENCLUD, 1990 : 5). Cette histoire nous rappelle qu'au-delà des risques de surinterprétation nos observations nous invitent à réfléchir à nos propres pratiques.

51. Ce principe de « vigilance épistémologique » comme l'indiquent Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboderon et Jean-Claude Passeron dans *Le métier de sociologue* (1968) consiste à « [...] objectiver les conditions (sociales) de possibilité de la recherche qui dépendent de la position générique de chercheur et des caractéristiques d'une trajectoire sociale personnelle » (BOURDIEU et HEILBRON, 2022 : 13). Cette réflexivité scientifique permet, comme l'indique Pierre BOURDIEU, de dépasser le biais des chercheurs qui consiste à « penser les agents qu'ils étudient à leur propre image » (2022 : 56) : « Le sociologue ne peut se donner quelque chance d'échapper aux conditions sociales dont il est, comme tout le monde, le produit qu'à condition de retourner contre lui-même les armes que sa science produit ; à condition de s'armer de la connaissance des déterminations sociales qui peuvent peser sur lui et, tout particulièrement, de l'analyse scientifique de toutes les contraintes et de toutes les limitations liées à une position et à une trajectoire déterminées dans un champ, pour tenter de neutraliser les effets de ces déterminations » (*ibid.* : 57).

52. Le passage des générations, c'est aussi le fil rouge qu'a suivi Gladys Chicharro au cours de ses terrains à Langfang (province du Hebei) où elle a pu saisir, par ses retours réguliers et sur un temps long, l'expérience qu'a été la politique de l'enfant unique jusqu'à son abrogation en 2016. Des récits de l'enfance à ceux de la parentalité, l'ethnographie s'élabore au long cours auprès d'interlocuteurs qui grandissent. L'appréciation du temps qui passe se façonne dans les débats où s'affrontent les points de vue générationnels sur l'éducation des enfants ; là encore l'ethnologue est prise à témoin, mais cette fois, elle n'est pas seulement le témoin d'une époque, elle est aussi celui d'une altérité culturelle. Les souvenirs d'un monde d'« avant » — ce temps révolu où les collégiens couraient et s'amusaient dans les rues du quartier — surgissent à la mémoire de Gladys Chicharro, comme à celle des habitants dont elle raconte qu'ils observent les mêmes changements, exprimant pour certains leur nostalgie d'une « enfance "beaucoup plus libre" » qu'elle ne l'est aujourd'hui en Chine, notamment en raison des dangers de l'important trafic routier qui a remplacé les vélos d'autrefois (ce numéro, §30-31). Lorsqu'ils sont servis à l'ethnologue, ces discours nostalgiques, parce qu'ils donnent à voir un attachement à certaines formes du passé vécues ou réinventées, ont une valeur heuristique, mais lorsqu'ils sont en plus présentés par les ethnographiés comme le lieu partagé (avec l'ethnologue) de l'expérience d'une époque, ces discours revêtent aussi une portée réflexive. C'est également le cas lorsque l'ethnologue ne tire pas de cette expérience commune les mêmes conclusions que ses interlocuteurs. Ainsi, lorsque Adeline Herrou exprima, avec surprise, son regret d'apprendre que le petit temple taoïste du mont Qibao, dans la région de Ziyang, allait être totalement détruit pour être remis à neuf, tout comme le temple Qinghua de la périphérie de Xi'an (tous deux dans la province du Shaanxi) — celui-là même dont elle avait suivi le combat pour ne pas être rasé tout au long des années d'urbanisation massive qui avait profondément transformé les quartiers —, un moine taoïste s'étonna de cette réaction : le temple n'était pas ancien, il datait seulement des années 1990. « Et à cette époque n'avait-il pas pris la place d'un autre ancien temple ? » (ce numéro, §41). L'attachement au lieu était certainement partagé, mais ce qui faisait le charme de cet « ancien » temple était différemment perçu ; c'est qu'il y avait une différence de profondeur dans la mesure du temps entre l'ethnologue et le moine. Face aux nombreuses discontinuités observées au fil de ses terrains revisités, Adeline Herrou fait état de la difficulté (et aussi de l'intérêt heuristique) à « appréhender des terrains qui ne sont jamais "raccord" d'un séjour à l'autre [pour emprunter le vocabulaire cinématographique], quand il n'est plus possible de poursuivre son enquête comme on l'a commencée, sans décaler son regard, trouver comment intégrer les changements à l'étude et parfois reconsidérer certaines données » (*ibid.* : §65). L'ethnographie au long cours exige d'accepter de perdre ses repères au sein de la société étudiée pour mieux saisir ceux de ses interlocuteurs, et leur portée.
53. *En deuxième lieu*, les changements peuvent être appréhendés par l'enquête de terrain en ce qu'ils sont relatés par nos interlocuteurs sous des formes diverses — orales, écrites et visuelles — qui rendent intelligibles leurs manières de concevoir les régimes de temporalité (passé, présent, futur). La réinvention des traditions — ou le flou qu'elles entretiennent — à des fins touristiques est répandue en Chine, qu'elle soit en lien direct avec les stratégies du patrimoine culturel immatériel ou non, comme celle qu'évoque Aurélie Névoit. Étudiant les pratiques des chamanes *bimo* dans une petite localité où résident les Sani (province du Yunnan), elle a assisté à la transformation extrêmement rapide du chamanisme local sous l'effet des politiques qui visaient à produire un culte officiel d'État ; une stratégie qui a abouti à donner aux pratiques des *bimo* le statut de PCI et à faire d'eux les « transmetteurs (du patrimoine) » (ce numéro). Ces procédés ont donné lieu à une homogénéisation de l'écriture chamanique qui n'était dès lors plus à transmettre dans le secret de la relation maître-disciple, mais à apprendre dans une école d'État diplômante pour *bimo*, placée sous l'égide du Bureau des affaires religieuses. Dans le temps long de la relation ethnographique, Aurélie Névoit a vu s'instaurer les ressorts d'un discours officiel figeant une tradition vivante en un objet patrimonialisé pour « l'éternité du temps présent », une observation rendue possible vraisemblablement en raison de la position marginale qu'elle occupait sur son terrain, tout particulièrement auprès de son interlocuteur, *bimo* Li, qui accepta de lui transmettre son savoir sans pour autant qu'elle ne devienne complètement une chamane. C'est cette expérience des « marges » — comme elle l'écrit — qui lui a permis de saisir progressivement les changements à l'œuvre en même temps que sa position auprès de *bimo* Li évoluait dans les aléas du temps (long) de l'enquête.
54. Cette relation ethnographique singulière avec un chamane — la transmission sans initiation —, Anne de Sales en a aussi fait l'expérience, mais dans le contexte népalais auprès de la minorité des Kham-Magar. Il lui a fallu le temps du retour, une décennie après le premier terrain intensif, pour que le souvenir des mots d'un villageois qui l'avait accusée de « voler la culture » éclaire à rebours sa trajectoire ethnographique (ce numéro). Celle-ci était née d'une volonté initiale de rendre compte d'une « tradition » tout entière, celle des chamanes Kham-Magar (au point de finir par mieux connaître le vocabulaire rituel que celui de la vie quotidienne !) et elle avait progressivement évolué lorsque l'ethnologue s'était attachée à traiter des bouleversements politiques de la région, en donnant aux villageois qu'elle connaissait depuis longtemps une autre place dans son ethnographie, celle d'acteurs et de témoins d'une situation historique. Ils faisaient le récit des changements ; elle accédait à leur façon de s'y inscrire personnellement.



**FIG. 3 – Carte des terrains mentionnés dans les contributions du présent numéro**

Légende : 1. Brigitte Baptandier ; 2. Gladys Chicharro ; 3. Anne-Christine Trémon ; 4. Aurélie Névoit ; 5. Claire Vidal ; 6. Ko Pei-yi ; 7. Adeline Herrou

Réalisation S. Soriano (CNRS, Lesc-UMR7186) sur un fond de carte d-maps.com ([https://d-maps.com/carte.php?num\\_car=15272&lang=fr](https://d-maps.com/carte.php?num_car=15272&lang=fr))

55. *En troisième et dernier lieu, l'enquête ethnographique peut révéler des changements à l'œuvre dès lors qu'ils sont mis au jour dans l'implicite de la relation ethnographique. L'une des questions fondamentales de la pratique de terrain est : d'où pouvons-nous observer ? Question corollaire : quel est le meilleur point d'observation pour rendre compte d'une réalité sociale ? Il est amusant de penser à nouveau au roman de science-fiction de Ken Liu, *L'homme qui mit fin à l'histoire*, qui raconte que les voyageurs temporels envoyés dans les temps passés, au moment des conflits de la seconde guerre mondiale, ne devaient surtout pas être des universitaires, mais des descendants des victimes, qui avec leurs émotions individuelles seraient plus à même d'y chercher ce qui s'était passé et d'établir la véracité des faits. Si l'on y songe, la problématique du rapport au « lieu d'enquête », à commencer par la légitimité de l'enquêteur parmi les enquêtés, n'est pas si éloignée de nos préoccupations d'ethnologues, à ceci près que les voyageurs de Ken Liu sont invisibles aux yeux des enquêtés, ce qui n'est évidemment pas le cas des ethnographes ; mais si nous sommes visibles, nous pouvons aussi bénéficier d'un statut flottant qui, comme beaucoup l'ont expérimenté, ouvre parfois des portes jusque-là verrouillées. C'est ce flottement qui offre, en certains cas, la possibilité d'observer les transformations en cours. Lorsque les universitaires de Shanghai introduisent Claire Vidal auprès des religieux de haut rang dans les monastères du Putuoshan et les organes officiels d'administration du bouddhisme, hors des usages ordinaires qui auraient nécessité de l'inscrire dans une catégorie précise, ils lui offrent une position suffisamment ambiguë pour qu'elle puisse étudier les actions mises en œuvre par les moines pour faire de leur île une place reconnue dans les études bouddhiques en Asie. C'est en portant un regard réflexif sur sa relation ethnographique qu'elle a pu comprendre et analyser ce qui avait été jusque-là passé sous silence : la volonté de donner à l'Académie bouddhique du Putuoshan un nouveau rôle au sein des communautés monastiques locales (ce numéro).*
56. C'est également en adoptant une démarche réflexive qu'Anne-Christine Trémon a été amenée à réexaminer la réalité des relations diasporiques entre les Chinois de Polynésie française auprès desquels elle avait réalisé ses premières enquêtes ethnographiques et les habitants de Chung Yen Ha, localité près de Shenzhen, point d'origine de la migration des Chinois de Tahiti et terrain qu'elle a investi plus tardivement au cours de ses recherches. Lorsque Anne-Christine Trémon a découvert qu'un portrait

d'elle avait été rédigé dans un livre consacré à Zhenneng, l'ancêtre fondateur du lignage, la présentant dans un chapitre dédié aux Chinois d'Outre-mer comme une chercheuse étudiant Zhenneng, elle a saisi à quel point sa trajectoire de recherche depuis Tahiti jusqu'au lieu d'origine du lignage (motivée en premier lieu par la visite du mausolée de l'ancêtre fondateur), avait pu l'associer à l'entreprise de certains Polynésiens désireux de partir en quête de leurs racines, de retourner aux origines (ce numéro, §18-19). Prise dans ce mouvement de « retour », elle a perçu différemment la catégorie de *huaqiao* (« Chinois d'Outre-mer ») mettant en exergue les changements (notamment économiques) qui ont eu pour effet de redéfinir la relation diasporique.

57. Ce retour sur soi-même permet de voir *a posteriori* ce qui a été déterminant dans la manière dont on produit et fait évoluer la relation ethnographique. Quand les allers et retours sur le terrain s'inscrivent sur le temps long, la position d'observateur est mouvante, suivant sans que cela ne soit nécessairement conscient les transformations chinoises dans un contexte de changements accélérés. C'est le cas de Ko Pei-yi qui étudie à Meinong (dans le sud de Taïwan) les pratiques liturgiques confucéennes des Hakka. Si au début elle s'est tenue éloignée des jeunes diplômés d'universités hakka originaires de Meinong revenus dans leur village natal pour se lancer dans le militantisme — rappelons qu'ils s'étaient fortement opposés au projet de construction d'un réservoir d'eau —, elle s'est aperçue que leurs actions influençaient jusqu'au statut même des érudits locaux, figures d'autorité des savoirs sur les Hakkas auprès desquels Ko Pei-yi produisait ses recherches. L'un d'entre eux, un ancien instituteur à la retraite qui était également conseiller pour des projets culturels auprès de confucianistes pratiquants et de musiciens, est ainsi devenu un maître ritualiste du *sanxianli*, liturgie confucéenne des « Trois offrandes » (ce numéro, §36-37). Le changement s'est ainsi invité dans la relation ethnographique : le chercheur — presque collègue — devenant l'informateur sous l'impulsion des mutations de Meinong.
58. Il est indéniable que nos interlocuteurs nous font penser le temps à leur manière, aux prises tout comme nous et différemment de nous avec les effets des changements et les façons d'en faire le récit historique, mythique, patrimonial, imaginaire, anticipatoire... Parfois, le temps de l'écriture est rattrapé par celui de l'enquête, lorsque les rebondissements — qui s'apparentent dans certains cas à des coups de théâtre — sont trop nombreux. Analyser pour ce numéro des *Ateliers d'anthropologie* les expériences du changement en Chine a exigé pour chacune des autrices de revisiter ses données à l'aune de sa trajectoire de recherche depuis ses premiers terrains, et ce, pour parler de choses qui seront peut-être déjà transformées lorsque les lecteurs liront ces textes. À l'heure où la crise pandémique de la Covid-19 semble s'éloigner peu à peu et alors que les terrains de Chine continentale sont encore relativement difficiles d'accès, le temps du terrain suspendu est plus que jamais une invitation à reprendre, sous un nouveau jour, les données recueillies par le passé. Porter un regard distancié sur nos ethnographies peut alors faire parfois l'effet d'une redécouverte, à la recherche des traces passées d'une expérience présente du temps. Nous conservons dans nos carnets de terrain, ce que *nous, avec nos interlocuteurs*, percevons de l'époque au regard et en prévision du monde à venir, surtout si celui-ci se plaît à revêtir sous *nos yeux* toutes les apparences de l'in vraisemblable, flirtant là avec l'imaginaire anticipatoire de la SF à succès, mais aussi parfois avec la simple réalité et ses constats surprenants, jusqu'à faire dire à Bill Gates — cité en épigraphe — que certains faits, comme les 6,6 gigatonnes de ciment utilisées par la Chine en trois ans (plus que les 4,5 gigatonnes utilisées par les États-Unis durant tout le xx<sup>e</sup> siècle), sont tout simplement époustouflants, *mind-blowing*.

## RÉFÉRENCES CITÉES

### **AFFERGAN, Francis**

1983 *Anthropologie à la Martinique* (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques).

2015 *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité* (Paris, Presses universitaires de France).

### **AGIER, Michel**

2004 *La sagesse de l'ethnologue* (Paris, L'Œil neuf).

### **ALLIO, Fiorella**

1998 Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10 : 1-18 ; DOI : 10.3406/asie.1998.1234.

### **ALOISIO, Loïc**

2017 Le « roman scientifique » en Chine : prémices d'une science-fiction instrumentalisée, *ReS Futurae*, 9, en ligne : <https://journals.openedition.org/resf/991> ; DOI : 10.4000/resf.991.



**ALTHABE, Gérard**

1990 Ethnologie du contemporain et enquête de terrain, *Terrain*, 14 : 126-131 ; DOI : 10.4000/terrain.2976.

**AUGUSTINS, Georges, MERCIER, Claude et GUILLERON, Jean-Louis**

2008 Les temps de l'archivage de terrain. Les documents intermédiaires, du papier à l'ordinateur, *Ateliers du LESC*, 32, en ligne : <http://journals.openedition.org/ateliers/2552> ; DOI : 10.4000/ateliers.2552.

**BAPTANDIER, Brigitte**

2001 En guise d'introduction : Chine et anthropologie, *Ateliers*, 24 : 9-27 ; DOI : 10.4000/ateliers.8714.

2010 La Chine, vue d'un point de vue anthropologie, *Études chinoises*, hors-série : 219-233 ; DOI : 10.3406/etchi.2010.979.

**BAPTANDIER, Brigitte et HOUDART, Sophie (éd.)**

2015 *Ethnographier l'universel : l'Exposition Shanghai 2010 « Better city, better life »* (Nanterre, Société d'ethnologie).

**BAPTANDIER, Brigitte et HOUDART, Sophie**

2015 Introduction, in B. Baptandier et S. Houdart (éd.), *Ethnographier l'universel : l'Exposition Shanghai 2010 « Better city, better life »* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 9-32.

**BERGÈRE, Marie-Claire**

2000 *La Chine de 1949 à nos jours* (Paris, Armand Colin).

**BODOLEC, Caroline**

2021 *Culture, habitat et territoire : regard porté et regard convié sur un territoire rural chinois (1995-2017)*, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, vol. 2, EHESS.

**BODOLEC, Caroline et OBRINGER, Frédéric**

2020 L'impact de la Convention sur le patrimoine culturel immatériel en Chine, in J. Csergo, C. Hottin et P. Schmit (éd.), *Le patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales* (Paris, Éditions de la MSH) : 155-167 ; DOI : 10.4000/books.editionsms.16028.

**BORTOLOTTO, Chiara (éd.)**

2011 *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie* (Paris, Éditions de la MSH).

**BOURDIEU, Jérôme et HEILBRON, Johan**

2022 De la vigilance épistémologique à la réflexivité, in P. Bourdieu, *Retour sur la réflexivité*, éd. établie et annotée par J. Bourdieu et J. Heilbron (Paris, Éditions de l'EHESS) : 9-27.

**BOURDIEU, Pierre**

2022 Réflexivité narcissique et réflexivité scientifique, in P. Bourdieu, *Retour sur la réflexivité*, éd. établie et annotée par J. Bourdieu et J. Heilbron (Paris, Éditions de l'EHESS) : 45-59.

**BOUTONNET, Thomas**

2009 *Vers une « société harmonieuse » de consommation ? Discours et spectacle de l'harmonie sociale dans la construction d'une Chine « civilisée » (1978-2008)*, thèse de doctorat, université Jean Moulin – Lyon III.

**BURAWOY, Michael**

2010 Revisiter les terrains : esquisse d'une théorie de l'ethnographie réflexive, in D. Cefaï (éd.), *L'engagement ethnographique* (Paris, Éditions de l'EHESS) : 295-351.

**CAILLET, Laurence**

2010 Méprises et dérives : ethnographie d'une autobiographie recueillie, *L'Homme*, 195-196 : 163-192 ; DOI : 10.4000/lhomme.22489.

**CHANSON, Philippe**

2007 Compte rendu de : Francis Affergan, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité* (Paris, Presses universitaires de France, 2006), *L'Homme*, 183 : 242-245 ; DOI : 10.4000/lhomme.9871.

**CHENG, Anne**

2021 Présentation, in A. Cheng (éd.), *Penser en Chine* (Paris, Gallimard) : 7-28.

**COPANS, Jean**

2011 *L'enquête ethnologique de terrain* (Paris, Armand Colin).

**COQUET, Michèle**

2018 Capsules temporelles, modes d'emploi. Un antidote pour la fin du monde, *Gradhiva*, 28 : 24-49 ; DOI : 10.4000/gradhiva.3637.

**DELAPLACE, Gregory**

2020 *Une certaine hésitation au moment de décrire le monde*, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, vol. 1, Université Paris Nanterre.

**DÉLÉAGE, Pierre et GRIMAUD, Emmanuel**

2019 Introduction. Anomalie. Champ faible, niveau légumes, *Gradhiva*, 29 : 4-29 ; DOI : 10.4000/gradhiva.3995.

**DEVYVER, André**

1963 Présentation, in B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental* (Paris, Gallimard) : 7-44.

**DIRLIK, Arif et ZHANG, Xudong**

1997 Introduction : Postmodernism and China, *boundary 2*, 24 (3) : 1-18 ; DOI : 10.2307/303704.

**FABBIANO, Giulia**

2008 Déconstruire l'empathie : réflexions sur l'art magique de l'ethnographe, *Journal des anthropologues*, 114-115 : 185-202 ; DOI : 10.4000/jda.321.

**FABRE, Daniel**

2014 La pérennité, in N. Heinich, J.-M. Schaeffer et C. Talon-Hugon (éd.), *Par-delà le beau et le laid : enquêtes sur les valeurs de l'art* (Rennes, Presses universitaires de Rennes) : 83-103.

2016 L'ordinaire, le familial, l'intime... loin du monument, in C. Hottin et C. Voisenat (éd.), *Le tournant patrimonial : mutations contemporaines des métiers du patrimoine* (Paris, Éditions de la MSH) : 43-58.

**FOGEL, Frédérique et RIVOAL, Isabelle**

2009 Introduction, *Ateliers du LESC*, 33, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8192> ; DOI : 10.4000/ateliers.8192.

**FREUD, Sigmund**

1971 L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche), in *Essais de psychanalyse appliquée* (Paris, Gallimard) : 163-210 [1<sup>re</sup> éd. 1919].

**GAFFRIC, Gwennaël**

2017 La trilogie des *Trois corps* de Liu Cixin et le statut de la science-fiction en Chine contemporaine, *ReS Futurae*, 9, en ligne : <https://journals.openedition.org/resf/940> ; DOI : 10.4000/resf.940.

**GALLO, Matteo**

2021 La mémoire de la forêt. Redécouverte et transmission des savoirs dans la vallée de Wété, Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des océanistes*, 153 : 259-274 ; DOI : 10.4000/jso.13267.

**GARINE WICHATITSKY, Éric**

2019 *Chronique des observations, notes et matériaux de terrain produits dans le cadre de l'observation ethnographique des duupa du massif de poli (1989-2013)*, mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, vol. 2, École pratique des Hautes Études.

**Gros, Stéphane**

2012 L'injonction à la fête. Enjeux locaux patrimoniaux d'une fête en voie de disparition, *Gradhiva*, 16 : 25-43 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2443.

**Guo Wanxin 郭万新**

2010 *Chinese wisdom in urban development : A pictorial interpretation of the China national pavilion* 城市发展中的中华智慧：解读中国国家馆 (Beijing, Huayu jiaoxue chubanshe).

**HEURTEBISE, Jean-Yves**

2017 La science-fiction en Chine : une évidence politique ?, *Monde chinois*, 51-52 : 123-132 ; DOI : 10.3917/mochi.051.0123.

**HEINTZ, Monica et RIVOAL, Isabelle**

2014 Introduction : ethnographies à contre-temps, *Ethnologie française*, 44 (3) : 389-397 ; DOI : 10.3917/ethn.143.0389.

**HERROU, Adeline**

2015 « La sagesse chinoise dans le développement urbain » : le temple taoïste des Nuages blancs de Shanghai et l'Exposition universelle 2010, in B. Baptandier et S. Houdart (éd.), *Ethnographier l'universel : l'Exposition Shanghai 2010 « Better city, better life »* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 283-333.

**HOWELL, Signe et TALLE, Aud (éd.)**

2012 *Returns to the field : Multitemporal research and contemporary anthropology* (Bloomington, Indiana University Press).

**HUA, Linshan et THIREAU, Isabelle**

2005 Liens personnels, expressions, repères d'identification : actions expressives et nouveaux supports de communication en chine, *Réseaux*, 133 : 69-100.

**KERLAN, Anne**

2021 L'invention du « cinéma chinois », in A. Cheng (éd.), *Penser en Chine* (Paris, Gallimard) : 203-230.

**LAUWAERT, Françoise**

2012 L'empire de l'Éternel présent. Dans les musées de la République populaire de Chine, *Gradhiva*, 16 : 43-63 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2453.

**LE MENTEC, Katiana**

2006 Barrage des Trois Gorges : les cultes et le patrimoine au cœur des enjeux. Étude sur les vestiges culturels et la religion populaire locale dans le *xian* de Yunyang (municipalité de Chongqing), *Perspectives chinoises*, 94 : 2-12 ; DOI : 10.3406/perch.2006.3406.

**LENCLUD, Gérard**

1990 Vues de l'esprit, art de l'autre : l'ethnologie et ses croyances en pays de savoir, *Terrain*, 14 : 5-19 ; DOI : 10.4000/terrain.2967.

**LEYS, Simon**

1987 L'attitude des Chinois à l'égard du passé, *Commentaire*, 39 : 447-457 ; DOI : 10.3917/comm.039.0447.

**Liu, Ken**

2016 *L'homme qui mit fin à l'histoire* (Saint-Mammès, le Béliat) [1<sup>re</sup> éd. angl. 2011].

**MALIGHETTI, Roberto**

2019 Anthropologies from China. Learning from the past, prospects for the future, *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie* (Paris), en ligne : <https://www.berose.fr/article1625.html>.

**MALINOWSKI, Bronislaw**

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental* (Paris, Gallimard) [1<sup>re</sup> éd. angl. 1922].

**MATHIEU, Rémi**

1994 Préface, in M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, Presses universitaires de France) : I-XXVI.

**MAUSS, Marcel**

1947 *Manuel d'ethnographie* (Paris, Payot).

**MORIER-GENOUD, Damien**

2021 De l'écart au divorce : histoire officielle et histoires parallèles de la Chine moderne, in A. Cheng (éd.), *Penser en Chine* (Paris, Gallimard) : 139-161.

**NÉVOT, Aurélie**

2014 *La Couronne de l'Orient : le centre du monde à Shanghai* (Paris, CNRS Éditions).

**NITZKY, William**

2012 Mediating heritage preservation and rural development : Ecomuseum development in China, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 41 (2-3-4) : 367-417.

**OAKES, Tim**

2000 China's provincial identities : Reviving regionalism and reinventing "Chineseness", *The Journal of Asian Studies*, 59 (3) : 667-692 ; DOI : 10.2307/2658947.

**PEATRIK, Anne-Marie**

2009 Du texte au terrain : temps, durée, assignation dans la relation d'enquête, *Ateliers du LESC*, 33, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8203> ; DOI : 10.4000/ateliers.8203.

**PIEKE, Frank**

2014 Anthropology, China, and the Chinese century, *Annual Review of Anthropology*, 43 : 123-138 ; DOI : 10.1146/annurev-anthro-102313-030149.

**RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.**

1968 *Structure et fonction dans la société primitive* (Paris, Éditions de Minuit) [1<sup>re</sup> éd. angl. 1952].

**SCHNEIDER, Florian**

2019 *Staging China : The politics of mass spectacle* (Leyde, Leiden University Press).

**Shanghai Shibohui Shiwu xietiao ju** 上海世博会事务协调局 [Bureau de coordination de l'Exposition universelle de Shanghai]

2010 城市发展中的中华智慧:中国2010年上海世博会中国国家馆 *Chinese wisdom in urban development: China pavilion, World Expo 2010, Shanghai, China* (Shanghai, Wenhui chubanshe).

**SONG, Mingwei**

2015 Après 1989 : la nouvelle vague de science-fiction chinoise, *Perspectives chinoises*, 2015/1 : 7-14.

**SUN, Liping**

2008 Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques, in L. Roulleau-Berger, Guo Yuhua, Li Peilin et Liu Shiding (éd.), *La nouvelle sociologie chinoise* (Paris, CNRS Éditions) : 93-118 ; DOI : 10.4000/books.editions-cnrs.2646.

**TALLE, Aud**

2012 Returns to the Maasai : Multitemporal fieldwork and the production of anthropological knowledge, in S. Howell et A. Talle (éd.), *Returns to the field : Multitemporal research and contemporary anthropology* (Bloomington, Indiana university Press) : 73-94.

**TORNATORE, Jean-Louis**

2017 Patrimoine vivant et contributions citoyennes. Penser le patrimoine « devant » l'Anthropocène, *In Situ*, 33, en ligne : <https://journals.openedition.org/insitu/15606> ; DOI : 10.4000/insitu.15606.

**TREBINJAC, Sabine**

2020 Chine et Ouïgours : un colonialisme interne civilicide, *L'Homme*, 236 : 191-204 ; DOI : 10.4000/lhomme.38328.

**TRÉMON, Anne-Christine**

2012 Introduction : L'État au musée. Politiques muséales et patrimoniales dans le monde chinois contemporain, *Gradhiva*, 16 : 4-21 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2441.

**VANDENABEELE, Valérie**

2019 *La société d'après : politique sino-tibétaine et écologie au Yunnan* (Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre).

**VANDERMEERSCH, Léon**

2007 La conception chinoise de l'histoire, in A. Cheng (éd.), *La pensée en Chine aujourd'hui* (Paris, Gallimard) : 47-74.

**WANG, Chaohua et SONG, Mingwei**

2015 Éditorial, *Perspectives chinoises*, 2015/1 : 3-6.

**ZEITLYN, David**

2022 Archiver l'ethnographie ? Entre impossibilité et nécessité : adepte ou non, les critiques n'épargneront personne, *Ateliers d'anthropologie*, 51, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/15589> ; DOI : 10.4000/ateliers.15589.

**ZHANG, Lun**

2007 Changement social et mouvements sociaux, *Cahiers internationaux de sociologie*, 122 : 7-30 ; DOI : 10.3917/cis.122.0007.