



HAL
open science

Ma Chine à remonter le temps

Adeline Herrou, Claire Vidal

► **To cite this version:**

Adeline Herrou, Claire Vidal. Ma Chine à remonter le temps. Ateliers d'anthropologie, 53, 2023, 10.4000/ateliers.17325 . hal-04319553

HAL Id: hal-04319553

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04319553v1>

Submitted on 8 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

Ma Chine
à remonter le temps



53 | 2023

Ma Chine à remonter le temps

Saisir le changement social à travers l'ethnographie au long cours

My old China: Grasping social change through long-term fieldwork

Adeline Herrou et Claire Vidal (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/17325>

DOI : [10.4000/ateliers.17325](https://doi.org/10.4000/ateliers.17325)

ISSN : 2117-3869

Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Ce document vous est offert par Université Paris Nanterre



Référence électronique

Adeline Herrou et Claire Vidal (dir.), *Ateliers d'anthropologie*, 53 | 2023, « Ma Chine à remonter le temps » [En ligne], mis en ligne le 23 juin 2023, consulté le 08 décembre 2023. URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/17325> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.17325>

Légende de couverture

De haut en bas, de gauche à droite : "Rue des anciennes maisons" dans le bourg de Hankou (Shaanxi) ; vieux village de Lufu (Yunnan) ; ruines investies par des artistes près de la rue Moganshan (Shanghai) ; grandes enseignes lumineuses des commerces de la rue Est de Nankin (Shanghai)

Crédits de couverture

Clichés Adeline Herrou, Aurélie Néivot et Claire Vidal

Ce document a été généré automatiquement le 7 août 2023.



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 DE LA PUBLICATION

Ce numéro prend pour point de départ l'envie de plusieurs ethnologues d'ouvrir une réflexion commune sur les changements vertigineux connus par la société chinoise des quatre dernières décennies, à partir de leur terrain de recherche qu'il leur arrive de ne plus reconnaître. Face à un rapport au temps et à l'espace transformé de façon radicale, leur ambition est double : mieux comprendre comment la Chine a elle-même traité, incorporé et mis en scène ces changements, portée par une certaine idéologie du « développement » (*fazhan*) nécessaire et accéléré ; et, d'un point de vue réflexif, reconsidérer la façon dont une pratique ethnographique au long cours peut servir à penser et à indexer ces changements.

Chaque ethnologue décrit la Chine d'aujourd'hui, dans le miroir de celle qu'il a connue lors de sa première enquête ethnographique. Lus les uns à la suite des autres, ces témoignages donnent à saisir le creuset entre les terrains effectués dans les années 1980, 1990, 2000 et 2010, en même temps qu'ils dépeignent différents « états de la Chine » : celle du tournant post-Mao après la Révolution culturelle, celle des politiques d'ouverture et des réformes de libéralisation, puis la Chine de la rénovation et de la réhabilitation, et enfin la Chine forte. Il est aussi question de Taïwan durant ces mêmes périodes. Et de la Chine vue depuis le Népal. Ces rétrospections amènent les chercheurs à prendre la mesure des changements sur le terrain et à identifier, de revisites en revisites, l'impact de l'époque sur leur perception des évolutions de la famille, de l'environnement, des religions (bouddhisme, confucianisme, taoïsme, chamanisme), de la politique, ou encore des minorités locales.

Quelle valeur heuristique y a-t-il pour l'anthropologue à remonter le temps ? Réfléchir aux « frontières épaisses » à traverser pour naviguer entre différentes places topologiques (Baptandier) ; appréhender ce que signifie grandir et vieillir ensemble (mais séparément) avec ses informateurs et les réajustements de positionnement que cela suppose (Chicharro) ; ou se retourner sur soi et questionner quel témoin de mouvements sociaux importants nous avons été pour nos interlocuteurs (Ko) ; ou encore interroger la relation diasporique qui change voire s'inverse lors d'une ethnographie multisituée (Trémon). Remonter le temps, c'est aussi réfléchir à une relation ethnographique « en mouvement » façonnée sur un terrain autrefois lointain et enclavé qui est désormais accessible en train à grande vitesse (Nénot) ; saisir « l'inattendu du terrain » qui renverse les relations (Vidal) ; prendre en compte le « point zéro d'observation » que chacun (y compris l'ethnologue) a d'un lieu ou d'un événement, et qui forge ses réactions ou non-réactions face aux destructions (Herrou) ; et repérer les événements qui peuvent servir à identifier les « moments de bifurcation » dans la temporalité d'observation des anthropologues (de Sales).

This issue takes as its starting point several ethnologists' desire to begin a shared reflection on the dizzying changes undergone by Chinese society of the past four decades, based on their fieldwork site, which they sometimes no longer recognise. Faced with a radically changed relationship with time and space, their aim is twofold: to better understand how China itself has handled, incorporated and presented these changes driven by a certain necessary, accelerated ideology of "development" (*fazhan*); and, from a reflexive point of view, to reconsider how a long-term ethnographic practice can be useful for thinking about and indexing these changes.

Each ethnologist describes today's China, with an eye to what they experienced at the time of their first ethnographic study. When these accounts are read one after another, they help us understand the crucible between fieldwork conducted in the 1980s, 1990s, 2000s and 2010s, while also depicting various "states of China": that of the post-Mao watershed after the Cultural Revolution, that of the open door policies and liberalisation reforms, that of the China of renovation and rehabilitation, and finally that of strong China. They also deal with the question of Taiwan during those same periods, and of China seen from Nepal. These retrospections lead the researchers to assess changes in the field and identify, from one return visit to the next, what impact the era has had on their perception of evolutions of the family, the environment, religions (Buddhism, Confucianism, Daoism, shamanism), politics, and local minorities. What heuristic value does the anthropologist derive from going back in time? Reflecting on the "thick boundaries" to be crossed in order to navigate between different topological places (Baptandier); understanding what it means to grow up and age together (but separately) with one's informants, and the positioning readjustments this implies (Chicharro); or looking at oneself and considering what sort of witness of important social movements one has been for one's interlocutors (Ko); or examining the diasporic relationship that changes or even reverses during a multisituated ethnography (Trémon). Going back in time also means: reflecting on an ethnographic relationship "in motion" shaped by a once-remote and enclosed field site that is now accessible by high-speed train (Névoit); understanding the "unexpectedness of fieldwork" that reverses relations (Vidal); taking into account the "zero point of observation" that everyone (including the ethnologist) has of a place or event, shaping one's reactions or lack of reaction in the face of destructions (Herrou); and pinpointing events that can help identify "moments of bifurcation" in anthropologists' observation temporality (de Sales).

SOMMAIRE

Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours

Adeline Herrou et Claire Vidal

Introduction. Retrospection, anticipation, long-term fieldwork

Adeline Herrou et Claire Vidal

D'une rive, l'autre

Espace réel, espace mythique

Brigitte Baptandier

Une ethnologue parmi des enfants qui grandissent en Chine urbaine

Gladys Chicharro

Position multisituée et récursivité

Quand les liens avec la diaspora déteignent sur l'enquête au village d'origine

Anne-Christine Trémon

Être ethnologue au Yunnan

Coulisses d'une ethnographie dans le sud-ouest de la Chine (1998-2017)

Aurélie Névot

L'inattendu du terrain

Les universitaires dans l'ère nouvelle de l'Académie bouddhique du Putuoshan

Claire Vidal

« Le réveil de la conscience hakka de Taïwan »

Redistribution du pouvoir d'interprétation de l'héritage culturel à Meinong après les années 1990

Pei-yi Ko

Des temples et des quartiers disparus en Chine

Le prisme du terrain au long cours et du point zéro d'observation

Adeline Herrou

Épilogue

La Chine vue d'un village népalais

Anne de Sales

Introduction. Rétrospection, anticipation, anthropologie au long cours

Adeline Herrou et Claire Vidal

« 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)¹

- 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 Yufu 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 jours². 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 propice³ ; à présent, les bâtiments roulent, glissent quand d'autres marchent, pour *anticiper* les conséquences des transformations urbaines ou prévenir les dangers possibles à venir⁴.

- 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)⁵. Ainsi, le 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 euro- et américano-centrées. C'est ce *tournant* maintes fois décrit que tentent, par exemple, de théoriser les sociologues de la « transition » (*zhuanxing* 转型)⁶ et les penseurs du « postmodernisme » (*houxiandai zhuyi* 后现代主义)⁷, 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 plus⁸.
- 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'appréhendent⁹. 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 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 1992¹⁰ —, 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... »¹¹. 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^e et le début du XXI^e 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.

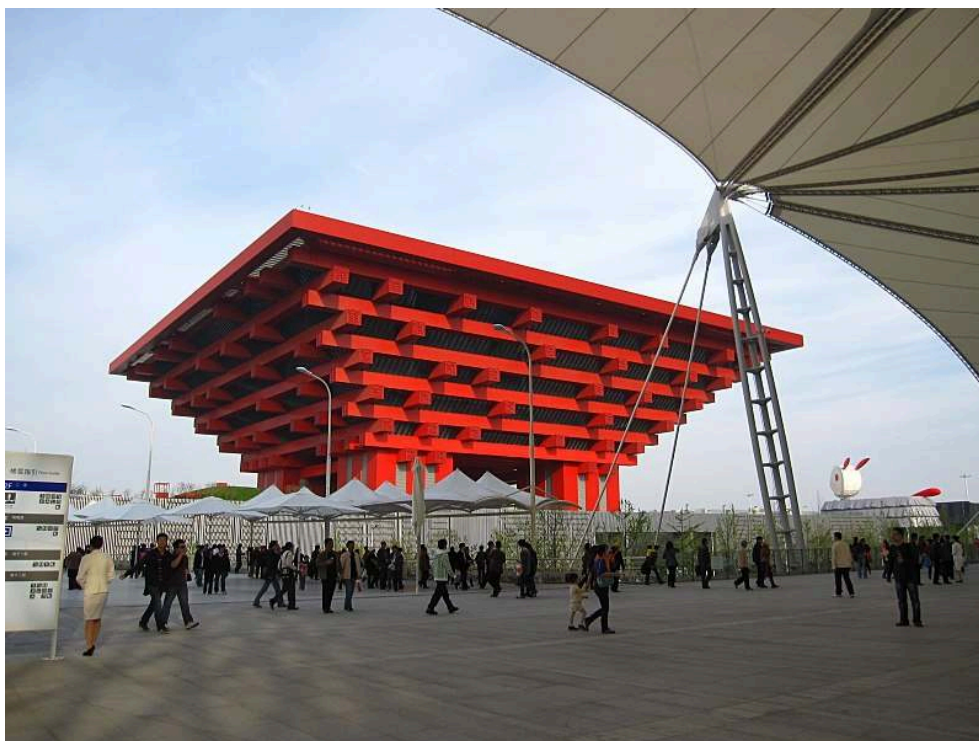
Le récit officiel met donc en ordre le passé recomposé pour légitimer le moment présent, celui d'une Chine devenue une grande puissance sur la scène internationale¹².

- 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 1981¹³ qui établit des limites à l'appréciation 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^e 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)¹⁴. 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 »¹⁵. 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 Shanghai¹⁶. 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 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 Chine¹⁷. 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,
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 d'autres se levaient et remerciaient les soldats¹⁸. 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 Chine¹⁹. 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)²⁰. 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 ».

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

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)²¹. 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)²². 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.

- 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 chinoise²³ ; 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 Kaqewa 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 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 habitants²⁴. Décidément, les cartes de Nankin interpellent tout à la fois le réalisateur de l'étrange et l'ethnographe. 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}e siècle avec toute une génération de réformateurs et de révolutionnaires²⁵. 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 Chao-hua 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 dystopiques²⁶, 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'encouragée 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 internationale²⁷. L'image mondialement connue de la *skyline* de Shanghai apparaît d'ailleurs sur l'affiche du film²⁸ ; 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. Veuillez vous reporter à l'édition en ligne <http://journals.openedition.org/ateliers/17476>

- 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 temps²⁹. 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*, 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 »³⁰. 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 »³¹. 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 série³². 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 chinois³³. 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 gouvernants aux récits futuristes pour asseoir la puissance nationale de la Chine³⁴. 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 approche³⁵. 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)³⁶. 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 »³⁷, 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 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'ethnographie* — dont la publication à titre posthume défraya notamment 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'amoinrir 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 »³⁸ 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 fêtes³⁹, 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 elle⁴⁰.
- 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 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" »⁴¹. 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 évolutions⁴².

- 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 recherches⁴³. 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.

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 universitaire⁴⁴. 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 Baptandier 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 »⁴⁵. 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 thèse⁴⁶. 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 Baptandier 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'ethnologie (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 »⁴⁷.

- 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 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 ? Quoi qu'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'Aurélie 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'État⁴⁸. 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)⁴⁹.
- 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 » (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 Baptandier 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'essaie 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 prêtés 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 étudiée⁵⁰, ou pour objectiver les conditions de réalisation de sa recherche de terrain⁵¹, 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.
- 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.
- 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.

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



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

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

- 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^e siècle), sont tout simplement époustoufflants, *mind-blowing*.

BIBLIOGRAPHIE

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 Futuræ*, 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.editionsmsmh.16028.

BORTOLOTTI, 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 familier, 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^{re} 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 Wēté, 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. Bapandier 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^{re} 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^{re} 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^{re} 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.

NOTES

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/shanghais-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^e siècle : « Alors que se poursuit à un rythme effréné la modernisation des villes de toutes dimensions et que l'on 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 *tourant 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^e 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 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, 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^e Comité central sous le régime de Deng Xiaoping.

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 (NÉVOT, 2014 : 122). La sagesse fut d'ailleurs un thème récurrent dans le pavillon (HERROU, 2015).

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).

18. Cette attitude a également été observée par Aurélie NÉVOT (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 enterrées.

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).

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.

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, 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.

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/3d3d414f7a63544e32457a6333566d54/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.

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/, 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, 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/, consulté le 14 mai 2021).

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 consubstantiellement 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).

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.

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-témoin-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 yack 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 funérailles qu'on lui aurait cachées 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.*).

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^e 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, 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).

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).

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).

AUTEURS

ADELINÉ HERROU

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

CLAIRE VIDAL

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

Introduction. Retrospection, anticipation, long-term fieldwork

Adeline Herrou and Claire Vidal

Translation : Matthew Cunningham

“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 on Twitter, 12 December 2014)¹

- 1 In 2010, the map of the city of Nanjing showed a metro station, even though it did not yet exist. It seemed that the cartographers had preferred to anticipate the future change rather than risk seeing their maps quickly fall into obsolescence. Cities are changing of course, and to observe such discrepancies is nothing new; the inaccuracy of the map at the time of its publication could also have been explained by a delay in the metro construction works, or might have been linked to an impreciseness—not uncommon in China—in the drawing of maps that are mainly intended for tourists. However, this fact not only leads one to note a change to come (*where there is no station, there will be one*), it also implicitly evokes the question of the characterisation of change, and more generally that of relations with time (*the pace of change is so quick that the temporal gap between the map showing the station and its actual construction seems sufficiently short to be accepted as one single present time*). Thus for a while, the Nanjing map kept a trace of a present shaped by the prospect of an anticipated future: that of a modern city preparing to welcome visitors from all over the world for Expo 2010 in Shanghai (from May to October of that year). After a few months, reality ended up catching up with the map.
- 2 Another such discrepancy could be observed a few years later in Shanghai, but in that case, reality differed not by a few months, but by a few metres. In 2017, the Yufo Temple was moved thirty metres from its original site with its indoor facilities and its statues, thanks to particularly elaborate engineering mechanics, in order to enlarge the space in front of the temple. Filmed daily, the displacement took only fifteen days.² In China, it seems that the time is gone when “old things” were totally demolished, as

they especially were during the Cultural Revolution (1966–1976). The time has also passed when monuments were deconstructed stone-by-stone with a view to rebuilding them in a more favourable elsewhere;³ now the buildings roll and slide, while others walks, to *anticipate* the consequences of urban transformations, or prepare for possible future dangers.⁴

- 3 Whereas the Nanjing metro station was *not yet* quite there, the Shanghai temple was *no longer* quite there—and was consequently *no longer* quite itself. This observation recalls questions long debated by philosophers who have discussed notions of *identity* and *time* (*being* and *having been*), questioning their irreconcilability (Fabre, 2014: 84). The “paradox of the Ship of Theseus” sums up the complexity of the problem: Athenians wanting to preserve the ship navigated by Theseus, the victorious hero of the epic battle against the minotaur, continued to replace the boat’s planks in order to perpetuate that vessel which time would inevitably alter. Their actions updated an object of the past that even originated in mythical times. The boat’s material having been completely changed after several years, to what extent was it still the “Ship of Theseus”? Had this continual change not created a new ship different from the original? This debate has occupied Western philosophers as well as heritage actors, who have since renewed its terms (Fabre, 2016). In China, this paradox seems not to be a paradox at all, and there are very different ways to bring about perpetuity there; for example, in temples, the works of preceding times are not preserved as proof of an antiquity. Instead they are replaced and hidden by the new, which symbolises the fervour of the religious community. An ancient temple is not an object admired for the cracks that evince a few historical periods, but rather for its place in the present, since it has been *re-made* with the most contemporary materials. As Simon Leys writes: “Chinese architecture is essentially made of perishable and fragile materials; it embodies a sort of ‘in-built obsolescence’; it decays rapidly and requires frequent rebuilding. [...] [In China,] eternity should not inhabit the building, it should inhabit the builder. The transient nature of the construction is like an offering to the voracity of time; for the price of such sacrifices, the constructors ensure the everlastingness of their spiritual designs” (2008).⁵ Although cyclically destroyed and reconstructed, the monument remains “authentically” that which it is (and has always been).
- 4 The anticipatory map of Nanjing and the displaced Shanghai temple raise the question of perpetuity in a different way: in these cases, “it *will be* that” already seems to be closely interwoven with “it *was*” and “it *is* that”. These two examples show a relationship with time that is redeveloping in light of the major social changes China has been undergoing for more than four decades. The end of the Maoist regime and the open door policy implemented in 1978 generated profound changes in Chinese society. The system of “socialism with Chinese characteristics” (*Zhongguo tese shehuizhuyi* 中国特色社会主义)—which enabled both the maintenance of the party-state and the integration of the People’s Republic of China into global capitalism, as well as its inclusion in large international bodies (responsible for issues of security, economy, and culture)—produced within Chinese society new spaces in which relations between the state and society were reconfigured, giving rise to entirely new forms of social organisation and novel ways of life. “Individuals in China, thus, have to negotiate different moralities, including those of the capitalist market and the socialist state, as well as local ideas about social relations, community, fairness, and good governance” (Pieke, 2014: 125); all areas of individuals’ social life underwent change.

- 5 The point of departure and driving force of those decades of change lie at the heart of the reflection of certain theorists of social change who seek to rethink their paradigms and methods based on the Chinese case, moving away from views overly centred on Europe and the United States. It is this oft-described *turn* that, for example, is the subject of theorisation attempts by sociologists of “transition” (*zhuanxing* 转型)⁶ and thinkers of “postmodernism” (*houxiandai zhuyi* 后现代主义),⁷ based on exchanges between universities inside and outside China. In their view, the point is to understand the (at first glance contradictory) coexistence of so-called “ante-capitalist”, “capitalist”, and “post-capitalist” regimes. If these debates are undoubtedly useful for analysing large-scale social processes and characterising temporal and logical reference points as markers of change in progress, the anthropological approach is more interested in individuals’ social perception of events, as well as their private experience of past, present, and future times. As Monica Heintz and Isabelle Rivoal wrote, there is a great “need to take into consideration the temporal experience of actors who were witnesses to those changes, to supplement ‘facts’ otherwise documented” (2014: 391). This is because “personal experience of time is subjective, but when that experience is collectively shared, this subjectivity is the basis of a new reality, *an era*” (*ibid.*: 396). So what is this Chinese “era” in which temples are moved to anticipate future changes, or a metro station is placed on a map before even being built? More broadly, what is this Chinese “era” in which numerous, accelerated, large-scale transformations give change a novel dynamic? The ethnological discipline, precisely because it endeavours to base itself on prolonged, revisited field inquiries, is particularly well-placed to understand this “era”, if only by describing in detail places and situations that will have radically changed or even ceased to exist a few years later.⁸
- 6 The authors of this issue of *Ateliers d’anthropologie* wanted to explore social change in continental China and Taiwan, not by choosing to study a subject that would constitute an *a priori* change, but rather by casting a reflexive eye on their ethnographies in search of clues that would *a posteriori* make it possible to highlight certain facets of this change, and of how the people themselves understand it.⁹ For this reason, analysis of the conditions of the temporal experience the ethnologists had shared (or coproduced) with their interlocutor(s) led them to more particularly examine the term *fazhan* 发展 in all the complexity of its various meanings. It is commonly used in China to very broadly designate the “development” or “expansion” of the country and—on more specific and markedly different registers—its economy, culture and cities. This expression was certainly a powerful political argument in speeches made by PRC leader Deng Xiaoping a few years after the end of Maoism (“development is a fundamental principle” he declared in 1992¹⁰), but it is nevertheless not to be reduced solely its applications by Party ideologues, who use it both to describe a change and to lay foundations for their political project. In various contexts, the term is also employed by the people themselves to express their own aspirations, or more simply to make sense of changes they are experiencing and speak about them positively, like the Daoist monk who, observing the transformation of the landscape adjacent to his temple (where many rice fields and other terraced cultivations had been either replaced by orchards or laid fallow, particularly owing to the young people’s exodus to the cities), concluded his explanation with these words: “Society has to develop! And it is developing very quickly...”¹¹ *Fazhan* thus expresses a desired or inevitable state of affairs, and a projection arousing enthusiasm or fear. It is also a driving force in local and national

life that makes it possible to give a meaning to passing time, through stories that are supposed to describe transitions, continuities and abrupt changes. These stories recount past, present or future time. They constitute a necessary grammar enabling everyone to shape their experience of change.

- 7 In this introduction, we will attempt to understand how the large-scale change that has been characteristic of China over the past forty years (and is still in progress) is conceived of and orchestrated in different contexts by the Chinese people themselves, often with much inventiveness. Firstly, we will examine this change through three of their discursive tools: a postcard film, a heritage valorisation action, and two works of science fiction (one blockbuster film and one short story). Secondly, we will attempt to assess the epistemological value of searching our own ethnographies for elements that were not necessarily significant at the time when they were observed, but with hindsight constitute particularly enlightening concrete cases of change in progress. Thirdly and finally, we will show how these observations of different kinds could make it possible to isolate at least three inductive forms of change apprehension from an anthropological point of view.

Stories of time, the grammar of change

“The Road to Our Beautiful Life” or the ideology of China’s high-speed development

- 8 Stories about the transitions China underwent between the late nineteenth century and early twenty-first century are central to veritable political initiatives that inform on ways of writing an “official history”. According to Damien Morier-Genoud (2021: 144), this can be defined as

a body of coherent, unanimous discourse, formulated orally or in writing, or offered visually, such as through images or monuments. [...] Mobilising and invoking a particular vision and story of a strictly national history, [this discourse] gives meaning to past achievements of which Chinese power is supposed to be both guardian and legatee, while it also supports the political choices that this power makes in the present, and for the future.

The official narrative therefore tidies up the past to legitimise the present time, that of a China that has become a major international power.¹²

- 9 Although this official history is not solely written by representatives of the party-state, it cannot escape the framework established by the 1981 Resolution,¹³ which placed limits on how historical events are assessed. The political authorities are busily purveying transitional grand narratives, broadly relayed by efficient propaganda tools, while academics are now trying to “depart from the revolution paradigm that informs official history, in order to attempt to rethink, over the long term, the modernisation ventures that China has flirted with since the modern era [...]” (*ibid.*: 156). Over the past few years, the aim of holders of power and historians has been to mark out a *Chinese way*, or as Anne Cheng writes (2021: 15), to “rethink China in its own terms”, more or less explicitly responding to a desire that has become nationalistic: to write a narrative that singularises China within a universal history. We are to understand that China has reached this (glorious) present time by shaping *its own* modernity; this *strictly Chinese way* summons a revival of a certain imperial past, and is developed as a kind of revenge against Western imperialism, blamed for slowing the modernisation process begun in

the late nineteenth century, a lapse that Chinese society is said to have brilliantly made up for in recent years (Morier-Genoud, 2021: 150–152).

- 10 This ideologised interpretation of history was quite spectacularly on display in the form of a short film screened in the China pavilion at Expo 2010 in Shanghai, which has since become the China Art Museum (*Zhonghua yishu gong* 中华艺术宫).¹⁴ Before entering the panoramic film theatre (which one is obliged to pass through to reach the exhibition), visitors saw screens displaying the red LED characters: *Chuntian de gushi* 春天的故事, “Story of Spring”, the name of a very popular patriotic song celebrating the changes launched by Deng Xiaoping in 1978, a chant that alludes to his journey through the southern provinces in 1992, during which he evoked the importance of the “development” (*fazhan*) mentioned above. Here, spring’s awakening is the celebration of *fazhan*. Then, in a theatre with a 700-person capacity, on three screens 22 metres wide and 7.5 metres high, viewers watched the story of Chinese society’s advance towards a “harmonious urbanisation” (*hexie chengshi* 和谐城市), a concept that echoed the exhibition’s slogan “Better City, Better Life”, and more broadly appeared to be a version of the “harmonious society” ideology developed under the presidency of Hu Jintao based on multiple, partial references to Confucian concepts (particularly *he* 和, “harmony”). Presented as the main attraction of the China pavilion, which was itself the main attraction of Expo 2010, this eight-minute film was an invitation—as the title suggested—to take a trip back down “The Road to Our Beautiful Life” (the official English translation of the Chinese title *Licheng* 历程, which means “the process”, “the path travelled”).¹⁵ At an accelerated pace, it unrolls the tread of time by following four generations of men from the same family. Their story is related through a succession of evocative images similar to paintings, the soundtrack alternating between grandiloquent arias, children’s laughter, sounds of calming nature, and those of a dynamic city. The setup with three gigantic hemispheric screens—a central one facing the audience and two others slightly angled to the sides—contributes to that impression of an animated painting. Sometimes the film projected on the screens breaks up into several images that fluidly appear and disappear, while at other times the three screens juxtapose scenes that seem to make up a mosaic. The viewer is plunged into the tableau vivant.
- 11 The film opens with the wrinkled face of the “father” (*fuqin* 父亲). This white-bearded old man is the embodiment of the elder who remained in the village. He symbolises “tradition” and “ancestral wisdom”. He is facing his adult “son” (*erzi* 儿子), who is leaving him to set off over the plains, mountains and waterways, accompanied by his wife and a dozen others, towards of the city, which appears on a still-misty horizon. This is the China of forty years ago, that of the early days of urbanisation, or as the exhibition catalogue explains, it is the time of the emergence of a “dialogue between the generations”, of a “dialogue between the city and country, between the new city and the ancestors’ country”. On the screen is a succession of images of big industry, construction sites and underground conduits, accompanied by a commotion of construction noises and courageous cries. The city emerges from the depths of the mines up to the cranes that fill the sky. The smiling faces of determined workers emphasize urbanisation on the march. Then, the dusty body of the son is washed; like the other workers, he dives into the clear water of the ocean, in which the well-known skyline of the city of Shanghai is reflected.¹⁶ The horizon is getting clearer.

- 12 The son looks at his father; the city is now built and welcomes his “grandson” (*sunbei* 孙辈). Still a child, he runs through the streets affectionately calling his “grandpa” and his “daddy”. He is part of the “generation that grew up in the city”; “he has absorbed the wisdom of his ancestors’ generation”, and as the catalogue suggests, even if there have been many changes, he has not strayed from attachment to family and traditions. The years 1978 and 1982 distinctly appear; the post-Maoist era is beginning, that of Deng Xiaoping’s open door policies. The black-and-white images of industry gain colour. On the middle screen, the child runs accompanied by the sound of a traditional opera. He meets a procession of happy people, dancing and shaking red scarves; his father and mother are there. Time passes: a heavy bell repeatedly rings, a revolving door turns like the hands of a clock; we see a succession of dates from 1990 to 2005. Then comes 2008: the terror of an earthquake in Sichuan grips all of China.¹⁷ Now an adult, the grandson comes to the aid of his compatriots, who are being valiantly rescued by the army. While lending a hand to the soldiers, he meets his future wife. The drama is over; CGI images by architects reveal the project to rebuild a new city.

FIG. 1 – China pavilion of Expo 2010

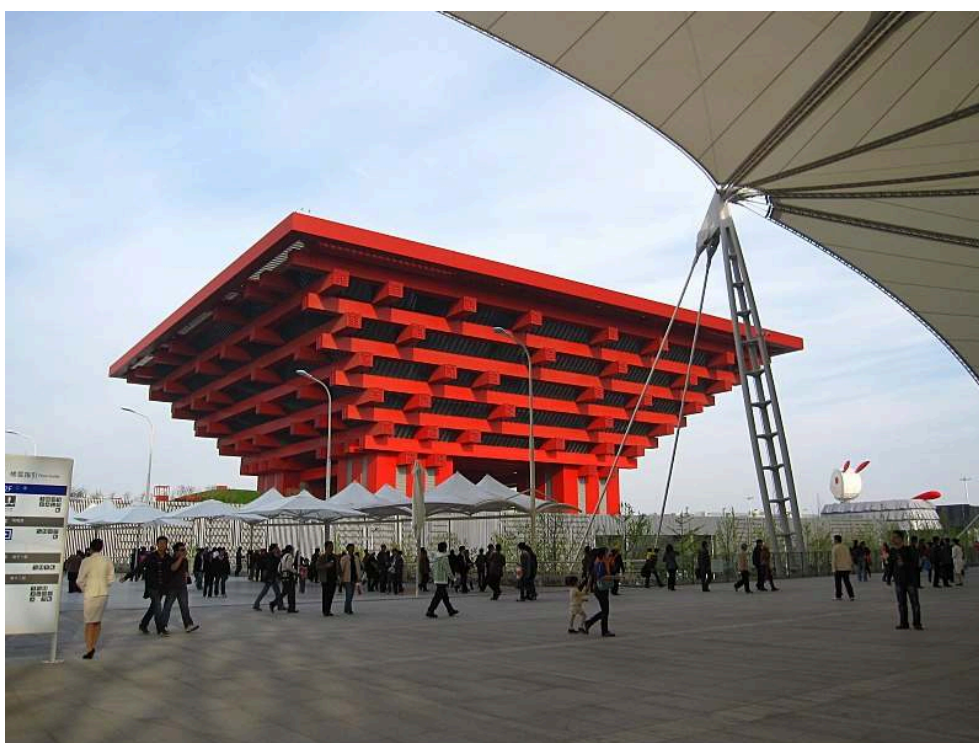


Photo: L. Wang; source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:China_Pavilion_of_Expo_2010.jpg, CC BY-SA 2.0 license

- 13 The time that follows has already arrived. The grandson’s marriage is celebrated under the night sky illuminated by fireworks. It is a western-style ceremony, with the white dress, the veil and the wedding ring. The scenery is that of the immense buildings of the Chinese metropolises. The spectacle of modernity is now gripping; the tempo of the orchestral music accelerates as the image of an arrivals-and-departures board similar to those in airports appears on the three screens. The names of Chinese cities linked with dates are displayed at a frantic pace, amid the swift clatter of the mechanical board’s panels, which give a sense of the frenzy of time. Now the old man is sitting on

an open-top bus discovering Shanghai; past and present media images accompany his discovery. His wonder-filled face is replaced by the serene faces of his grandson and his wife. A baby is on the way; he is the “great-grandson” (*chongsun* 重孙). The complete family picture appears: the infant babbles in the arms of his great-grandfather, under the amused eyes of his ageing grandparents and his young parents. “He symbolises the future hope of an ancient, great civilisation.” To the sound of triumphant music, the film ends showing the Shanghai of 2010. Then the city transforms. The horizon of the metropolis of the future appears behind the mist, recalling what the son had admired thirty years earlier. The city of the future will be in harmony with nature—lush vegetation, the adjoining sea, and the flight of the birds.

- 14 This film provoked strong emotion in the audience, particularly during the earthquake rescue scene—a few were fighting back tears, while others stood up and thanked the soldiers.¹⁸ It must be said that a few minutes earlier, viewers had been prepared to *admire* China’s economic, urban and industrial development through their reading of slogans linked with images praising the improvement of their lives. In the hubbub of the crowd, it was possible to distinctly hear visitors congratulating themselves on the qualities that the Chinese needed to possess in order to arrive there: “the Chinese are very strong” (*Zhongguoren hen lihai* 中国人很厉害). The narrative presentation of *fazhan* through the harmonious succession of four generations quite skilfully played on many people having seen an improvement in the material conditions of their lives compared with those of their parents and grandparents. Constructed in the form of an allegory of generational and familial transmission, this fictional film integrated the elementary foundations of official history into a life experience that was metaphorical enough for everyone to appropriate. The repetition of key dates was one example. This film furthermore singularised the history of urbanisation in the context of Chinese civilisation, at several moments evoking “tradition”, “ancestral wisdom” and “family values”, which had been preserved despite sociological changes.
- 15 This state venture into “education about the past” was particularly effective in the space-time of Expo 2010, the first Expo ever to be held in China. The research group directed by Brigitte Bapandier and Sophie Houdart gave an account of this incredible deployment of modernity, through a mosaic of ethnographies that, based on different aspects of the event, showed how the Chinese state was able to produce a large-scale machinery capable of disseminating, both inside and outside the country, a “modernist pact” situating the centre of the world in Shanghai, and more broadly in China.¹⁹ With this “mega-event”, the state pursued two aims: to give the world a demonstration of China’s place on the international stage, one capable of conveying an international theme (that of the ecological city), and to firmly establish the political strategy implemented by Hu Jintao, creating “homo harmonicus”, the result of a utopian ideal, that of the “civilised” and “patriotic” Chinese citizen (Boutonnet, 2009). Judging by the reaction of the Chinese audience in the film theatre, this approach seems to have been particularly effective. In any case, it was reinforced again upon exiting the screening, by the room that the audience was forced to pass through in order to continue their visit of the China pavilion. This space was dedicated to the theme of “reminiscence” (*suiyue huimou* 岁月回眸). It presented a succession of four life-sized reconstructions of houses from different eras: 1978, 1988, 1998 and 2008, like film sets (*changjing* 场景).²⁰ Closely contemplating true-to-life dwellings with objects and family photos typical of each era caused everyone to recall periods of their own life, or those that their parents

or grandparent had experienced, just as Proust's madeleines did. The contrasting of eras added to the dizzying effect of the film, in the hindsight that was possible with regard to the "path travelled".

FIG. 2 – Three decades of Chinese living rooms. The China pavilion's "Reminiscence" exhibition area



Photo: F. Schneider, 2010; CC BY-NC 4.0 license

Perpetuating a celebration that is already over, or how to create an eternal present

- 16 Although in China, the construction of narratives about changes must be consistent with the ideological strategies of a state eager to ensure its own preservation, conceptions of past, present and future time are obviously not exclusively developed in the arcana of the Party on the occasion of major national and international events. They are also at play in contemporary ways of producing heritage, particularly intangible cultural heritage (ICH).
- 17 It is undeniable that for several decades, China has been carrying out a voluntarist policy—with targets in precise figures—that has led to the creation, throughout the country, of museums and institutions whose purpose is to safeguard buildings and valorise cultural practices (Trémon, 2012). These very active heritage creation ventures serve two purposes: first, the political construction of the Chinese nation, particularly by looking back at a past perceived as glorious, and second, the positioning of China on the international stage according to a soft power logic (Bodolec and Obringer, 2020).²¹ The appearance of the category "intangible cultural heritage" (*feiwuzhi wenhua yichan* 非物质文化遗产) resulted from harmony between Unesco's agenda and strictly Chinese cultural projects in the early 2000s. Talk of cultural recognition, regulations, and the definition of notions, was founded on a process already in progress based on a policy in

place since 1949, of inventorying cultural practices, originally with an evolutionist aim of classification in order to distinguish the Han from national minorities that were then regarded as embodiments of primitivity, and then in a spirit of post-Cultural Revolution reconstruction with the publication, begun in the 1980s, of *Collections of Works of Art and of Ethnic and Folk Literatures* (*Zhongguo minzu minjian wenyi jicheng zhi* 中国民族民间文艺集成志) (*ibid.*: 3).²² The machinery that has since been implemented to produce a nationally and internationally recognised intangible heritage mobilises a network of human resources—local culture officials as well as experts (folklorists, museologists, researchers)—and the use of a manual, which since 2005 has made it possible, at the China level, to harmonise ways of conceiving and making ICH, thus operationalising selection and candidacy logics in relation to international bodies (*ibid.*: 5–8). We should add that all of this has contributed to local actions promoting the development of domestic tourism.

- 18 In China, as elsewhere in the world, the notion of ICH has produced a genuine shift in temporal logic: heritage is no longer a vestige to preserve before time erases it forever (“monuments make ruins”, as Daniel Fabre said), but rather a *living, dynamic, constantly recreated* thing that must be *transmitted to future generations* (Bortolotto, 2011). This patrimonial turn involved a fundamental change in the relationship with time. As Jean-Louis Tornatore writes,

if time, i.e. the flight of time and how to adapt to it, is the usual context for the exercise of heritage, now the perspective (the reason for one’s anxiety) is changing direction: the object of the loss, whose presence must be ensured, is not just behind us, it is also in front of us, it is forthcoming. The loss is not in need of being sorted/settling, but is rather to be anticipated—probably because it is approaching wearing the now-insistent face of catastrophe” (2017: §17).

In the author’s description, the catastrophe takes on the appearance of the current and future ecological crisis, provoking fear of the disappearance of living things as humanity knows them. This being the case, in order to combat the inevitable or probable future, the solution is to safeguard the present time, to conserve elements of our world. It is in this sense that the patrimonial paradigm has become a “thought of heritage”, simultaneously encompassing the works of the past and what we share of the contemporary. Daniel Fabre amused himself describing this reversal by taking up the paradox of Theseus in his own way. At the dawn of heritage, he wrote, the paradox could be resolved by rebuilding the boat, plank by plank, within a museum dedicated to conserving that which is old. With the appearance of ICH, it is no longer necessary to cling to the original object. The paradox can be resolved as soon as the shipwrights, “keepers of the tradition of naval construction from the time when the Ship of Theseus was sailing”, are there to rebuild the object (2016: 54). In short, there is no need to conserve the object as long as one knows how to perpetuate the know-how.

- 19 Thus ICH no longer places individuals in a historical or memory-based relationship with anteriority, instead producing “an *experiential* relationship to the past” (*ibid.*: 55, our emphasis). The past is no longer to be viewed as a bygone time, a *fixed object*, but rather as a resource that individuals mobilise to produce their “heritage story”, applying present logics to their relationship with passing time, with a loss to be anticipated, and with a heritage to be constituted. In China, the heritage story is often subject to experimentation that is somewhat nostalgic, fantasising about the authenticity of Chinese culture’s remarkable past.²³ Disappearance is no longer to be feared as in the Maoist period. It is quite simply driven away by all of the undertakings

that freeze present time in spectacles and other public demonstrations of those immaterial objects. That past “constitutes the sanitised scenery in which inhabitants of the empire of the present Eternal can amuse themselves and fill with wonder” (Lauwaert, 2012: 61), even though the patrimonial undertaking paradoxically leads to *conserving a festival that has nevertheless already disappeared*, as was the case on the field site of Stéphane Gros, an ethnologist who specialises in the Drung minority inhabiting the mountainous fringes along the borders of Tibet and Burma.

- 20 In “An Obligation to Party” (2012), Stéphane Gros recounts that in the early 2000s, a project to resume celebrating the Kaqewa festival (the New Year ritual, *kraltshang-wa* in Drung language) was launched in the village of Dizhengdang. The festival had been banned in 1966 at the dawn of the Cultural Revolution, and had never again been celebrated aside from a few rare occasions in the 1990s in certain villages of the northern valley, after it had received official recognition in 1991; but it had ended up disappearing. Not without difficulty, this new push for revival was led by a Party secretary who wanted to promote the cultural specificities of the Drung at a time when tourism in the region was undergoing a relatively attractive development. Discussions in village assemblies revealed fears of doing it wrong. After such a long interruption, much of the knowledge and know-how had disappeared. Reluctance to revive the festival was coupled with the fear that the ritual would lack orthopraxy—something that would have represented a danger for the whole village community—and there was an even more pragmatic worry, that of a poor return on an economic investment that was too big.
- 21 After negotiations between the inhabitants and the village authorities, the festival was finally celebrated, but this was to be short-lived; the festival disappeared again after only three editions. The first two were celebrated under the banner of “tradition” and respect for an orthodox organisation of the ritual, with divinatory sessions, incantations and dances to receive the blessing of the spirits. All of this was led by the oldest inhabitants. The third festival in 2003 was developed by the village’s young people. The ritual framework was preserved, but new practices were added, like the dressing and decoration of a tree that was supposed to express unity and solidarity among the villagers, and the organisation of a big picnic that almost took on an carnivalesque atmosphere with the appearance of Drung youths in costumes. In the view of Stéphane Gros, the first celebrations resulted from a search for ritual authenticity, whereas the last one sought to synthesise inherited know-how with updated ways of asserting identity. This format was not resistant to time; the festival became “a pale copy [of the ritual], a folklorised version emptied of its content”. The ethnologist concluded: “As a simply contemporary and purely playful form of a vague cultural referent, the festival is no longer anything but an emblem” (Gros, 2012: 39). As the author writes, the patrimonialisation of the Kaqewa festival could have been simply an effect of writing, just one more item on the ICH list, further to the first patrimonial recognition given in 1991 and confirming it, but it drew reactions from villagers. The opportunity to produce their own *patrimonial story*, through the Party secretary, seemed to lead the villagers to want to experience their “distant” past. But the original ritual had already passed away. The festival consequently looked like an empty shell that the youths’ inventions did not succeed in filling.
- 22 It seems to us that the failure to perpetuate the festival could be explained by the overlong break in the transmission of know-how (despite the presence of the oldest

inhabitants), but this usually does not constitute an insurmountable problem in China. The relationship to the authentic thing leaves the door open to reconstructions (of temples for example) and reinventions, as long as the effectiveness of the sites and rituals is ensured. The illusion of the Kaqewa festival created by the patrimonial venture could have been sustained if the *kraltshang-wa* ritual had continued to have meaning for villagers and in their community life, but the socioeconomic reconfigurations of recent decades had permanently changed the place given to that ritual. To refer again to Daniel Fabre's words quoted above, it is as if shipwrights of today had succeeded—despite not totally knowing how to identically reproduce the know-how of the past—in building an extraordinary ship that would be considered “authentically” similar to the original, except for the nuance that once placed in the water, it would not float. Such a ship would no longer be of use to anyone. How could anyone recognise in this the Ship of Theseus that had been capable of braving tumultuous waves to bring the heroes all the way back to Athens? How would it still be possible to recognise in the present object the qualities and effectiveness of the past one? Thus the Drung's festival, as a living tradition, is no more. Labelled as heritage, it nevertheless remains, but is now beyond changing, frozen in the “eternal present” like the ship lying at the bottom of the water. Like many other patrimonialised objects, it has become an element of the territory marked as “China's ancient culture”.

Returning to see the past without being seen: the imagination of times

- 23 This “eternal present” is a useful temporal regime for rethinking past and future heritage. It tells of changes by strongly mobilising the imagination. When the metro station appeared on the Nanjing map even though it had not yet been built, it did not represent a mapped reality, but rather gave substance to the imagination of Chinese modernity. One experienced this in a universe of possibilities that will become concrete: the station would ultimately be built, and only the future will be able to tell us if Shanghai will become that city full of luxuriant vegetation shown in the China pavilion. This way of conceiving what lies ahead is not far from the literary and visual science-fiction genre, which is sometimes presented as the “art of anticipation”. Released only three years after Expo 2010, Vivian Qu's film *Trap Street* follows the adventures of young cartographer Li Qiuming, who is responsible for surveying the streets of Nanjing to establish their GPS coordinates. Qiuming falls in love with a young woman he meets by chance. Trying to get to know her, he follows her through the city and soon discovers that she works on a street that is not mapped anywhere. One might say that although it is quite real, the street does not exist *officially*. Thus begins a story in which something strange leads not to something supernatural, but rather to the revelation of a secret, of which the viewer glimpses only a few aspects: the mystery is connected with a political organisation and the surveillance of inhabitants.²⁴ Obviously, the maps of Nanjing call to mind both the filmmaker of the strange, and the ethnographer. This observation suggests that a “mutual permeation pact”, as Pierre Déléage and Emmanuel Grimaud have called it, could be built between anthropology and science fiction, since they share the same aim: to “construct the plausibility of off-kilter worlds, operating on motivations that are alternative to our own”. Both attempt to understand how their subjects view the realities they experience (2019: 7). The metamorphoses of the world are also tested in the imaginary world of science fiction

stories that offer a more or less off-kilter version of them, and these stories sometimes even become reality a few decades later (*ibid.*: 22).

- 24 In China, science fiction—the descendant of utopia and of its corollary, dystopia—is eminently political. Appearing at the end of the Qing Dynasty (1644–1912), the contours of utopianism took shape in the early twentieth century with a whole generation of reformers and revolutionaries.²⁵ Thus Chinese science fiction “was instituted as mainly a utopian narrative that projected the political desire for China’s reform into an idealized, technologically more advanced world.” (Song, 2015: 7). It declined with the golden age of political utopia during the republican period of the 1920s and 1930s and the Maoist regime that followed. This was because “the utopian future no longer needed imagination to access it, as social reality itself was pregnant with the future: *the separation between the utopia and the reality had to be scaled with power but not imagination*” according to Henry Y. H. Zhao (quoted by Wang and Song, 2015: 3, our emphasis). Post-Maoism subsequently constituted a real turning point in the literary genre, which underwent periods of revival and prohibition (Gaffric, 2017). In the view of Wang Chaohua and Song Mingwei, 1989 was a particularly significant year. They see in the brutal repression of the student movement a “collapse of political idealism” (Wang and Song, 2015: 5). This gave rise not only to works of dystopian fiction,²⁶ but also to “a pervasive cynicism and political apathy” in a period marked by “rapid economic development, high-level marketisation in all social domains, and devaluation of intellectual interventions in social reality” (*ibid.*).
- 25 After the 1990s, the new paradigm of science fiction imagination resulted from what Song Mingwei calls “the new wave of Chinese sci-fi”, whose major themes explore “the myth of China’s high-speed development”: he writes that “[...] prosperity begets apocalypse; the utopian vision of China’s ascendancy to a superpower as promoted by the government has often been shown with nightmarish and inhuman social and ethical effects” (Song, 2015: 8). However, this observation needs to be qualified in light of the recent blockbuster-film adaptation of a novella by Liu Cixin, a major internationally known sci-fi author elevated to the rank of Isaac Asimov. Released in 2019 and streamed on Netflix, the film *The Wandering Earth* was presented as marking a new era for Chinese science fiction cinema (Kerlan, 2021: 222). Directed by Frant Gwo in style much inspired by Hollywood, with financing from the Chinese government, it recounts the centuries-long process of saving planet Earth from the expanding sun, which is turning into a red giant. What the film presents is “not a hero, much less a superhero, but rather a group of characters of all ages, mostly men, all Chinese of course, prepared to sacrifice themselves out of love for humanity” (*ibid.*: 224). This is not a pessimistic story. The director appropriated the science fiction narrative form with a specific goal: to “illustrate the values that are considered ‘socialist’ in China today” (*ibid.*: 222). In so doing, he contributed to the soft power strategies being implemented by the Chinese government on the international stage.²⁷ Shanghai’s internationally recognised skyline appears on the film poster.²⁸ It is not immersed in harmonious, evolving nature as in the film *The Road to Our Beautiful Life* at Expo 2010. Instead, its outline appears in the clouds, under the huge spatial infrastructure that will ensure the rescue of all of humanity.

This media file cannot be displayed. Please refer to the online document <http://journals.openedition.org/ateliers/18081>

- 26 After more than a century in existence, Chinese science fiction is still linked to politics, whether mobilised to condemn sudden changes in society or to present China as a leading world power. In both cases, it brings order to the metamorphoses of the social in the realm of the imagination. The novella *The Man Who Ended History*, by Chinese-American author Ken Liu, similarly inspires us to think about changes in society, not only by telling of a different world, but also by including in the story a reflection on time.²⁹ In the form of a documentary film script, it recounts a historical controversy arising from the invention of a time machine. The journey enables individuals to relive the past, but without the body being physically sent into a temporal vortex. Only the mind travels; the traveller is therefore not visible to the men and women of the past. This amazing invention created by Japanese-American physicist Akemi Kirino nevertheless presents a major problem: *the technology destroys time*. This is because time travel to a precise location and moment is allowed only once, because “the Bohm-Kirino particles [that make time travel possible] are gone and no one can ever go back there again” (Liu, 2011: 131). Thus: “The Kirino Process requires a leap of faith: those who have witnessed the ineffable have no doubt of its existence, but that clarity is incapable of being replicated for anyone else” (*ibid.*: 154).
- 27 This limitation is not the only subject of debate in Ken Liu’s fictional story. It begins by exploring a terrible event in the history of the Sino-Japanese conflicts during the Second World War: Unit 731, “Asia’s Auschwitz”. Built in the province of Manchukuo, it was a camp in which soldiers of the Imperial Japanese Army conducted experiments on the bodies of male and female Chinese prisoners, involving vivisections, amputations, and the inoculation of diseases. But lifting the veil on what really happened is not without repercussions, as the sci-fi novella shows. It recounts how the choice of that tragedy was heatedly discussed on the international diplomatic stage, with Japan being accused of not wanting to recognise the atrocities it had committed, Communist China being suspected of instrumentalising history for political purposes, and the United States having kept silent about Unit 731 long after the end of the global conflict. The inventors of the Kirino Process aimed to make time travel possible for people, but not historians or even journalists, but rather relatives and descendants of the victims of Unit 731. Their stories were supposed to generate the empathy and emotion that were so much lacking from the history offered by academics. As is written in the novella, that highly consequential decision was advocated by the main character Evan Wei, a Chinese-American historian of Classical Japan, and the husband of physicist Akemi Kirino. This historical controversy generated by time travel was thus based on the conception of history as *narrative*, as advocated by Evan Wei: history must cut a path based on individual accounts. To bring the past “alive”—*putting it in the present tense and the present time*—it had to be “felt”; in short, one had to undergo an “emotional experience of the past”. This was the project’s point of departure.
- 28 The documentary (in Ken Liu’s novella) gives voice to professor Akemi Kirino, to historians, to political figures, to time-travellers, and to former Japanese guards of Unit 731 who are still alive, as well as to people on the street (through several brief opinions given here and there). Reading their words, Evan Wei’s fatal destiny is easy enough to guess. Assailed by criticism of every kind, bogged down by his complex conception of the evolution of historical research thanks to the Kirino Process, he takes his own life by throwing himself under a Boston subway train. Not long before, an international discussion of the validity and use of the time travel machine had led to

the signing of a *Comprehensive Time Travel Moratorium*, halting the experiments. Thus concludes Ken Liu's story.

- 29 Born in China, Ken Liu is not only a recognised writer, and the author of essays on the science fiction genre, but he is also one of the leading translators of Chinese science fiction, characterised in one article as “the man bringing Chinese science fiction to the West”.³⁰ Encouraging us to get beyond a purely culturalist or overly political interpretation of the genre, he believes that the themes dealt with in Chinese science fiction stories are in fact universal. “People’s lives tend to be dominated by the same considerations... petty bureaucracy, how to make a living, how to give your children a good education... *how to adjust to a radically changing society*”.³¹ All of this is what both Chinese and Western sci-fi speaks about. Beyond the author’s intentions, it is quite remarkable to observe the transnational exchanges that are giving shape to today’s Chinese science fiction genre: Ken Liu translates the work of Chinese author Xia Jia into English, while she translates Ken Liu’s writings into Chinese. The bridge to the visual arts is not hard to cross: Ken Liu is currently a consultant for Netflix alongside Liu Cixin, whose major work, which he translated, has been adapted into a series.³² One can therefore understand the importance of science fiction to Xi Jinping’s government: particularly globalised since Liu Cixin’s worldwide success (with his trilogy *The Three-Body Problem*), sci-fi is a formidable tool for creating a large-scale embodiment of the main ideology of the “Chinese dream” (Gaffric, 2017: §34).
- 30 In *The Man Who Ended History*, Ken Liu skilfully presents a controversy about memory issues, in order to question the legitimacy of ways of writing about the past, through a plot as big as the planet. The story unfolds in a fictional-science world that is only slightly out of sync with reality. It takes place in a present time (or near-future) that is similar to our own and, with the exception of the Bohm-Kirino particles that enable humans to travel through time, everything seems plausible. Unit 731 really did exist between 1936 and 1945, as did the debates of historians and politicians opposing the Japanese and Chinese governments.³³ Taking a science fiction author’s approach, Ken Liu’s point of departure is an extraordinary fact: *the confusion of temporal regimes*. As the main character Evan Wei says: “But we have now come to the end of history. What my wife and I have done is to take narrative away, and to give us all a chance to see the past with our own eyes. In place of memory, we now have incontrovertible evidence” (Liu, 2011: 152). Therefore, the documentary story of the experiment that was “really” conducted becomes the story of imaginations shaken by the possibilities offered by the machine. The official history of nations has imposed order on the century’s changes, producing transitional narratives of the post-war period—“official history”—that are now challenged by the accounts of time-traveller witnesses.
- 31 *The Man Who Ended History* is a *mise en abyme* that echoes the questions raised by the first Chinese sci-fi texts: what future are we building as a nation (in a now-globalised world)? This echo is perhaps due to the fact that in China, sci-fi’s original anticipatory intention—to imagine the possibilities of an action as if it had already been carried out—is quite uniquely compatible with certain aspects of the exercise of politics, which tend to prefer the story of an anticipatable future over the description of present facts. This is the thesis that Jean-Yves Heurtebise has put forward to explain the close relationship between the relatively recent revival of Chinese sci-fi literature, which produces alternative worlds, and the rulers’ systematic resort to futurist stories to establish a basis for China’s national power.³⁴ Between the skyline of the ecological city

promised by Expo 2010 and the prospect of a metropolis destined to wander through the solar system in *The Wandering Earth*, there might not be a great distance to cross... But beyond everything at play in the production of science fiction, beyond efforts to write or rewrite official history, beyond the complex elaboration of patrimonial discourse, the fundamental question remains that of the making of future worlds, which shapes the collective experience of change. Does imagining the future not mean reordering the temporal regimes of the past, present and future in such a way that they are collectively experienced as such? Although identifying that which is of the order of changes is relatively easy—all the more so when they take place in relatively short spans of time—the characterisation of the change, its very essence, seems to more easily elude attempts at objectivisation. What makes change? In the case of China, with the credo of *fazhan*—a “development” that plays on the “eternal present” and likes to instrumentalise a continuity lasting thousands of years—the attempt appears to be even more complicated: so where is the tipping point causing individuals (including ethnologists) to experience a feeling of breaking with present (and past) time? And for observers of Chinese society, how is it possible to understand it in anthropological terms?

Ethnologists’ zero-point of observation

- 32 Different types of story like those evoked above—whether they reflect how people make light of the changes they are undergoing or those they anticipate in time—enable the ethnologist to understand certain perceptions of the changes in progress, and also make sense of their own experience of the evolutions on-site. But as Paul Ricœur writes, *time “overtakes” the story*; time does not so easily allow itself to be enclosed in our narrative forms. Consequently, beyond those narrativizations, how can temporal experiences be studied from an anthropological perspective? The other aim of this issue of *Ateliers d’anthropologie* is to consider which aspects of social change can be approached through ethnologists’ experience of time, *alongside* or *with* their interlocutors, during fieldwork. Shining a light on this shared experience requires reflexive scrutiny of how ethnographic relationships are established—with people but also with places, events and objects—within multiple temporalities, to the point of itself becoming a way of indexing historical change.
- 33 As everyone knows, for ethnologists, going into the field and staying there for an extended period of time among people they are seeking to understand, is a constitutive dimension of their approach.³⁵ As Jean Copans explains (2011: 14), for them, the field becomes at one and the same time “a place, a type of practice and behaviour (both social and scientific), a subject or more broadly an area made into a theme, and finally a scientific tradition, indeed a rite of entry into the profession”.³⁶ If a long-term field study usually marks the beginning of their intellectual journey (and their career), what is ethnologists’ later relationship with the field site over time? Whereas in the moment, they usually see this initial field site as the whole thing, with hindsight it is sometimes later regarded as the mere beginning of ongoing ethnographic research. In the case of successive visits, the first field inquiry becomes a kind of “zero point of observation”,³⁷ corresponding to an era, but also to a given moment in a researcher’s personal trajectory. The field site changes, sometimes at a dazzling speed, and so inevitably do the ethnologists.

Observing our observations: three ways of doing fieldwork

34 There are field studies that ethnologists do all in one go, by immersing themselves in a given society for months at a time, or sometimes years. In other cases, the field site is revisited much later. In still other instances, returns to the field site are more frequent, even regular; one can then speak of “long-term fieldwork”. In the second and third cases, former observations become reference points for those that follow, even though they were not initially made with that aim.

35 *The first case* long characterised ethnographic practice. In the introduction to the French version of *Argonauts of the Western Pacific*, André Devyver wrote:

During a stay of more than two years, [Bronislaw Malinowski] spent only three weeks with the Europeans who lived there, and this enabled him to get accepted by the native Trobriand people and understand their mentality. All of his later publications benefited from this heroic depersonalisation effort, and in relation to those texts, almost all of the ethnographic works of the time seemed lack depth and colour (1963: 9).

One might add that in a troubling way, his *Diary in the Strict Sense of the Term*—whose posthumous publication was notoriously controversial—draws back the curtain on the underside of that “heroic depersonalisation effort” and the problem inherent in his intention, “to feel that [he] was truly in touch with the natives” (Malinowski, [1922] 2002: 6), in other words to “integrate native behaviour into native significance” (1935: 86, quoted by Fabbiano, 2008: §14). Those long missions, which in the early days of ethnology looked like veritable expeditions (alone or in a team, sometimes with family), implied taking the time necessary to get to know the other, in their own thought frameworks, and subsequently to forget oneself a bit. In the past, travel was not what it is today, and an onerous, challenging journey of several days was needed to reach the study site. In the case of China, in addition to journeys of several consecutive days and nights by train or bus to get to the countryside from the capital or from another of the large cities where one could arrive from France, up until the mid-1990s special authorisations had to be obtained to stay in “zones prohibited” to foreigners (*bukaifang* 不开放).

36 Long field studies imply also—and perhaps above all—leaving them: the very definition of “ethnographic field site” contains the idea that “leaving the field” is the way to remain an anthropologist, as Michel Agier reminds us (2004: 47). Staying there would mean taking the risk of losing the distance needed for observation, of lessening one’s reflexivity, or of substituting one’s own subjectivity for that of one’s interlocutors, providing that it is possible to step through the looking-glass of alterity. Ethnologists usually do not adopt the principle of “corpus saturation”³⁸ that signals the end of research in other social sciences (particularly sociology and linguistics), denoting the time when the researcher is obtaining hardly any more new information. This approach is closely connected with the concept of “representativeness”. In almost complete contrast, unexpected discoveries in the field—“serendipity”—can direct ethnologists’ research, producing that special type of knowledge, “delivered from inside a social world understood at a microscopic scale”, to borrow Gérard Althabe’s expression (1990: 126), and in this sense, the field of observational possibilities seems infinite. That said, even if one believes it is necessary to stay on the field site for at least a year to observe the cycle of seasons and festivals,³⁹ in any case there also comes a

point (one that is less tangible and difficult to explain) when the ethnography must be considered finished, even if some interlocutors struggle with the idea that the investigation could have come to an end, as in the case of Yamazaki Ikue who, long after the end of the investigation that had led her to tell her life story, regularly sent audio recordings to Laurence Caillet from Japan, in which she continued recounting fragments of her history in the same mode as that which the anthropologist had established during the anthropological work they had done together.⁴⁰

- 37 *The second case*, that of the field site revisited after a long absence, oscillates between new fieldwork and a way of “refreshing” the data of the initial fieldwork. Inevitably, this venture either confirms the authors’ past intuitions, or encourages them to continue their reflection in different directions, regardless of whether they came with the conscious desire to reexplore the conclusions to which they had been led by the observations they had made in the earlier time. Ordinarily, it is by reading their field notebooks that ethnologists *re-reflect* on how their data enabled them draw general conclusions. This is what was shown by Éric Garine Wichatitsky in an approach “based on the scepticism that [he] as author of the interpretive text maintained with regard to [his] own work as ethnographer [... aiming to understand] the process by which ethnologists attribute to some observations the status of fact rather than anecdote” (2019: 5). Occasional returns to the field site can also provide an opportunity for another form of re-evaluation or perspective-shifting relative to the initial fieldwork: our point of view is necessarily affected by changing the mobilised theoretical framework. In the view of Michael Burawoy, because of this change, the return visit engages one in a reflexive ethnology (2010). More generally, since the ethnographic account is very often written at a time later than the moment of observation, the retrospective reconstruction engages the ethnologist in a specific relationship with passing time. The possibility of updating brings even more complexity to this relationship between the time of the narrative and the time of the fieldwork. The desire to renew the experience is explained just as much by the desire to continue as by wanting to know what subsequently happened (and maybe discover an outcome different from the one envisioned—a second end), such that the desire to return is strong enough to overcome the worry that the magic will be gone or different. When Francis Affergan returned to Martinique thirty years after the stay that led him to write a first monograph (1983), he described “that collision between the belief in having already seen and the strangeness of the first time”, suggesting that “in the case of a revisited field site, what we are dealing with is the strangeness of a society that has become unrecognisable to itself and to its observers: a strangeness that means both an initial familiarity and a disfigurement” (2015: 9–10). In other words, “[Francis Affergan] acknowledge[s] the strange feeling of finding a new field site, so to speak, yet one that does not contradict one’s earlier impressions” (Chanson, 2007: 242). Sometimes the “collision” is more brutal, producing a “veritable mental revolution”, as Claude Lévi-Strauss said of his own brief return to Brazil in 1985, forty-six years after having left it, observing that it had become “entirely, totally, a different country” and that ethnography would never again be that of societies born in complete isolation from our own, since “we are now in a regime of ‘mutual compenetration’ ”.⁴¹ Even if the changes are radical, the collected data is not necessarily obsolete or out-of-date. Detailed analysis of what much later remains, and of what been metamorphosed (disfigured?), itself provides information on the developments.⁴²

38 *The third case*, that of long-term fieldwork, also called “multitemporal fieldwork” (Howell and Talle, 2002: vii), facilitated by the development—and democratisation—of transportation and by the acceleration of globalisation, causes the diachronic dimension of history to be taken into account more in the resolutely synchronic perspective of ethnology. Return trips to the field site help researchers avoid the danger of describing distant populations in an eternal present. Revisiting the field site, with a different way of looking at it, sometimes makes it possible to solve the puzzle of a question that has long troubled one’s research.⁴³ But its aim is more generally to follow paths that have previously remained unexplored. A new problem comes to light: how should one integrate social change and ongoing history into a study that, at first glance, examines something else entirely? And above all, how should one analyse “the uncanny” in something familiar—to borrow an expression Freud used in an article published in 1919 (Freud, 1971)—when this moves around from day to day in a singular way? What is to be made of when ethnologists return to their investigation sites and find then unrecognisable, sometimes not long after their last visit? Their own observations, reconsidered in light of the changes that have occurred, will then take on new meaning, if they endeavour to draw concrete clues (often extremely telling ones) from the change in progress, or simply from the time that is passing. The ethnologists of China assembled in this issue (and the one ethnologist of Nepal) have in common that they have revisited their respective field sites over the years.

In China: more accessible and hyperconnected field sites

39 It makes particular sense to consider the question of the ethnologist’s “return to the field” in the case of China, given that Chinese society has changed much over the past forty years, but also because the practice of ethnology—particularly that of ethnography—has also undergone major changes there. After ethnology had been criticised and restricted during the Cultural Revolution period from 1966 to 1976 (as were most of the human and social sciences in the same period, characterised among other things as “bourgeois” according to communist terminology), it gradually found its place again during the 1980s, and from 1995, field investigations by Chinese and Western ethnologists were able to be conducted more easily, particularly thanks to the organisation of conferences once again promoting that academic discipline.⁴⁴ That same year, the situation of foreigners on Chinese soil improved, with the withdrawal of a currency that had been reserved for them, and the granting of access to regions of China from which they had been previously banned. Little by little, long-term fieldworks increased in number, almost becoming widespread, without ethnologists having necessarily supported the project at first. And a new generation of researchers was trained with fieldwork in continental China, whereas their predecessors had conducted their first studies in Taiwan, Hong Kong, Singapore, or among Chinese diasporas (during the 1960s, 1970s and early 1980s) before later being able to access the continent (this Brigitte Baptandier’s experience, as she recounts in this issue). Therefore, in the case of Chinese studies, the generation of researchers to which the ethnographer belongs has a specific importance: it indicates the era in which they knew China, what we have called their “zero-point of observation”.⁴⁵ Furthermore, their view of Chinese society was shaped in contact (and comparison) with that of their predecessors, particularly their research supervisor, as suggested by Kristofer Schipper, who in France sees himself as the successor of Édouard Chavannes, Henri

Maspero, and his thesis supervisor Max Kaltenmark.⁴⁶ While moving forward in a field of knowledge opened up by others, through their descriptions, the ethnologist updates the picture of a given society, and of the changes underway.

- 40 In her article, Brigitte Bapandier suggests that “[her] years of fieldwork show a ‘state of China’ that reveals a past time no less than an impermanent present” (this issue, §6). In light of the major transformations that have taken place in Chinese society over the past sixty years, what is in fact visible through researchers’ works are different “states of China”. Depending on the ethnologist’s generation and their subject of study, the measure of change is different. In particular, the works of those who knew the China of the 1980s and 1990s sometimes give a sense of the professional and intellectual disarray they experience, confronted with field sites that are changing completely. On this subject, Caroline Bodolec for example evokes a “feeling of perpetual surprise (even stupefaction)” whose effects on her own practice as an ethnologist she tries to assess (2021: 48). Still others approach the extreme changes from the angle of “irony”, like Mayfair Yang who, in 2010, noted the government’s involvement in the promotion of certain religious traditions: “The irony is sometimes painful; just the other day while doing fieldwork in Wenzhou, a local Daoist priest told me how his father was hounded by young Communist zealots during the Cultural Revolution and risked his life to conceal precious hand-copied Daoist liturgies from destruction. But now he, the son, has been named a valuable person of Chinese ‘intangible cultural heritage’—borrowing the language of UNESCO—for his Daoist knowledge.”⁴⁷
- 41 Several factors favour more or less regular returns to the field in China, first and foremost the material conditions now making them possible, in situations where they could not have been planned in the same way before, particularly because the time and energy (as well as financial resources) that needed to be expended on transportation implied that the length of the stay in the country should be at least proportional to the efforts made, and the purpose should be worth the trouble. Is this to say that a kind of flexibility became part of ethnographic practice, making it possible for fieldwork to be divided up over time? Whatever the case may be, return visits are considered liable to stem from the serendipity that guides the ethnologist: “Irrespective of motives for returning, ‘returns’ in anthropological practice can never be a purely descriptive term. They are not just a matter of going and coming; returns have implications for the interpretations that we make. We go back to look for ‘something’ and this something is not always clear beforehand. It is rather after the event, as time passes, that we begin to ponder and realize its analytical value” (Talle, 2012: 73–74). Returns to the field thus give a temporal dynamic to the collection of data, inasmuch as they reveal the changes taking place on the studied sites.
- 42 The impression of perpetual disorientation trip after trip—which seems to be common in ethnology regardless of geographical area or time period—nevertheless takes on a special meaning in light of the major changes that Chinese society has undergone over a particularly short period of time. Aurélie Névoit’s field site is now “within reach” of roads and railways: since 2016 a fast train has enabled her to get there from the provincial capital in twenty minutes, while the Sani of the Stone Forest district have motorcycles or cars, and come to visit Kunming. On site, the infrastructure changes are also considerable. The karst—where Sani women came to pick medicinal plants, or sell their embroideries and culinary specialties—has closed in upon itself. To enter, locals must pass through turnstiles or guardrooms placed around the park, inevitably

imposing a certain distance (this issue). In the case presented by Anne-Christine Trémon, the relationship between the Chinese of Tahiti (her first field site) and those of their native village in the Guangdong province in Southern China (her second field site, where she continues her original fieldwork, which has become multisite), has reversed in a sense: whereas before, the inhabitants of the native village encouraged Chinese from abroad to return and visit them, hoping that investments would follow, today, now that the village has been absorbed by the Shenzhen megalopolis and its inhabitants have become urbanites whose incomes have risen sharply, the diaspora has developed new expectations with regard to the locals (this issue).

- 43 It is easier to travel to China, or at least it was before the pandemic. But above all it is easier to stay connected with the people with whom one associates there, particularly through WeChat, China's most highly developed social network, used by everyone all the more because it is the main means of payment, certified (and encouraged) by the state.⁴⁸ This has changed the ethnographic relationship, because by using WeChat, ethnologists are no longer entirely absent from field sites when they are away. According to Georges Augustins *et al.*, "the choice of investigation method depends on two elements: the question asked and the treatment possibilities" (2008: §14). Yet: "A return visit to past ethnological field sites provides the chance to review the methods used and assess their evolution between two periods of research" (*ibid.*: §1). On that topic, ethnographic study situations have notoriously changed, in China as elsewhere. Before the internet, mobile phones and wi-fi (which can be found in China even in the remotest locations), fieldwork was done in a greater isolation, which has been reduced by the ethnologist's inevitable increase in communication with their country. The once-greater concentration on local life has sometimes also ended up being distracted by these interferences.
- 44 At the same time as the increase in field site connectivity, another important change was the disappearance of alleys and dirt tracks in favour of roads. As Jean Copens has noted: "Sometimes a return visit is not possible because the subject has changed so much, it has practically disappeared" (2011: 44). In China, urban development plans are legion. They bring about the transformation of villages or urban districts, and sometimes ultimately lead to the disappearance of ethnologists' field sites, as was the case for one of us, Adeline Herrou. A whole swathe of her the field site of her thesis was destroyed, giving way to a broad avenue and a brand new district. "What sort of ethnography is possible when there remain practically no links or reference points between the old and new district?" (this issue, §6).⁴⁹
- 45 To further characterise the "ethnographic relationship", Frédérique Fogel and Isabelle Rivoal note: "The different field site visits of one same researcher do not reproduce one single, same configuration" (2009: §12). Long-term fieldwork also requires that we think about the successive configurations in which it places us, and what it means to "grow up with our interlocutors". When Gladys Chicharro studied Chinese children in an elementary school in a small provincial Chinese town, the teaching staff had "naturally" placed her with the children, because of her status as a young, unmarried woman. The ethnologist later worked with some of those same children after they had grown up (the first generation of single children to attain adult age) and found herself being attributed a different status and granted access to other positions in family genealogies. With hindsight, she was also able to observe weighty changes like the increase in the pressure to succeed in school, which ends up totally conditioning

everyone's timetable, parents and children alike, and causes some to refuse to reproduce the very "disciplinarian" education pattern that they themselves experienced (this issue).

A broader observation perimeter with ceaselessly redefined contours

- 46 One of the specificities of the anthropology of China is the need to ally the study of collected comments with that of texts that are either mobilised by the people themselves or liable to shed light on subjects we are studying (legends, historical writings, liturgical texts, popular literature...), since Chinese society has written much about its own history and (in a different register) its religious traditions. Brigitte Bapandier speaks of " 'thick boundaries' to be explored [which, for her,] were situated between myth in its oral and written versions and the rituals that are either embedded in or related to them" (this issue, §2). For the researcher in such a context, the difficulty that follows from this is to establish the connection between these different sources, without risking attributing to people a knowledge they do not have. According to Rémi Mathieu (1994: xiv):

It is of course not [Marcel] Granet's erudition that was the subject of criticism; on this point, there was even a near-consensus. It is rather his undifferentiated use of all those texts belonging to very diverse eras, styles, and schools of thought. Granet claims to refrain from reconstructing a single Chinese legend, but this is actually what he attempts when he places texts side-by-side without explaining the points of connection or discussing the authors' identity.

Making our own use of this criticism of Marcel Granet (who is nonetheless the author of considerable research and continues to be regarded as having done the work of an ethnologist), we could say that anthropologists must consider the legitimacy of the "points of connection" which they themselves establish between different types of data, particularly when these come from new communication media (WeChat and other social networks and blogs) or from texts whose "reworking" is central to strategies for organising and legitimising the changes in progress. By examining the rapid development of the island of Putuoshan, the famous Buddhist pilgrimage site, Claire Vidal studied the remaking of the local religious field under the effect of major economic policies, more specifically the development of tourism on the site, which, in texts written by the island's entrepreneurs, is now presented at once as a site of divine events, a centre of Buddhism in Asia, and a travel destination for walkers and other holidaymakers. On the one hand, the economy is now completely focused on welcoming visitors (other activities of the past, like fishing, having been shifted to other islands), to the point that monastic communities sometimes regretfully compare themselves to businessmen occupied with managing human and financial resources. And on the other hand, to counterbalance this development one might think, a reconfiguration of the Buddhist academy on the island was begun, to turn this site into a centre of erudition. Acquiring the appearance of a campus, it is accessed by student monks and nuns through competition, and offers a course of study that the rector hopes could go all the way to a PhD, copying an education model from universities, but "more or less deliberately attributing diverse meanings to erudition, and linking multiple functions to the academy" (this issue, §41).

47 Finally, relations with state structures have also undergone significant developments.

Brigitte Bapandier noted it over twenty years ago (2001: 23):

Yet a trend is becoming apparent, which is explained by the collapse of the communist ideology, towards the possibility of an ethnology of the country, without discrimination in the choice of cultures studied. One could therefore collect the knowledge of China's various populations and ethnic groups, including the Han, without fear of highlighting contradictions that are too embarrassing to the authorities.

During her fieldwork on the so-called Confucian practices of a Han sub-ethnicity (the Hakka) of Meinong in Taiwan, Ko Pei-yi witnessed how, in a small Hakka village, an ancient irrigation system was almost destroyed by the construction of a water reservoir or dam. By returning to the same field site over a period of twenty years, she was able to see how the mobilisation against this development project brought about not only the return to the village of two successive generations of young people who had studied at the island's universities, but also the formation of a local learned elite, and even the creation of an NGO. But above all she observed how a new ritual for "the cult of the yellow butterflies" (*Huangdie ji* 黃蝶祭) was created by reviving (and somewhat reinventing) the "Three Offerings" ritual (*sanxianli* 三獻禮), a very old liturgical sequence that would have been transmitted since the time of the Western Zhou dynasty (1046–771 BC). The wholly contemporary emergence of this cult connected with popular Confucianism stems directly from the actions of the new local Hakka intellectuals in favour of the development of cultural tourism in the region (this issue).

48 Anne de Sales suggests that methodological questions surrounding ongoing changes are ultimately relatively similar on different field sites. In light of our research in China, she questions her own, carried out over a period of nearly forty years in the neighbouring Nepalese society. Nothing is ever immobile. Although Nepal has experienced nothing comparable to the urbanisation phenomena observed in China, it too "is also a rapidly transforming country that the anthropologist, herself within an evolving discipline, attempts to understand like a traveller watching a moving crowd from the window of a train" (this issue, §2).

What world lies ahead? Three ways of understanding change

49 The present issue encourages a reflexivity that, for ethnologists, consists in directing attention to themselves, not just in order to try, through a play of mirrors, to take a reflexive look at their own culture based on what they have understood of the studied society,⁵⁰ nor just to objectify the conditions in which their field research was conducted,⁵¹ but also to allow the long-term ethnographer to learn still something more about the social change. The texts assembled here have underlined three inductive forms of change apprehension that, in the reality of fieldwork, are closely interlinked: changes observed by ethnologists in situations of copresence with the people they are observing; changes which they are told about *after the fact*, or are offered for apprehension in different forms ("acted" in rituals, represented through art, staged for political purposes); and changes revealed to ethnologists in a way that is implicit in the ethnographic relationship, or in the interactions, situations, and even faux-pas that this brings about.

- 50 *Firstly*, a field study enables us to understand social changes at work, inasmuch as these are observable at a timescale established through and within the ethnographic relationship. It is in this way that ethnologists are witnesses of an “era”, even to the point of coming to be seen by some of their interlocutors as transmitters of a memory. When Brigitte Bapandier returned to her first field site in Taiwan, the son of a medium—whose religious practices linked to the cult of Chen Jinggu she had studied thirty years earlier—welcomed her with an emotionally charged request: “Speak to me of my mother. I don’t know who she was... In the morning she was at the market. In the afternoon she received her clients. I hardly knew her. *You know.*” (this issue, §12). The child of the first field study, now an adult, summons the ethnographer’s memory because he knows she was the witness both of a fragment of life (that of his mother) and of a certain “state of China”, even though over recent decades, the transformations, often perceived as rapid and extreme, lead one to wonder what is to be transmitted to generations to come.
- 51 The makers of the film *The Road to Our Beautiful Life*, screened in the China Pavilion, were not mistaken in coming up with the idea to recount the story of change through the succession of generations of men and women. Under the banner of filiation, the images skilfully revealed what was at play in the social transformations of the past forty years. Deeply moved, the viewers easily subscribed to the suggested finality of the past and present changes depicted: that of building a “wonderful” future for children yet to be born. For the viewers and for ethnologists, the more their “zero-point of observation” was close to the one adopted in the film—in other words, the more they themselves had witnessed of the changes presented in quick succession—the more the path being travelled seemed real and striking: they had experienced this change at the scale of a life. And perhaps what they experienced there, caught up in the crowd at Expo 2010 with its ecological utopias, would have looked to them like a work of pure imagination straight out of a science fiction book, had they seen it forty years earlier.
- 52 The passing of generations is also the main theme that Gladys Chicharro has explored in the course of her fieldwork in Langfang (Hebei province), where her regular returns over a long period enabled her to understand the experiment that was the one-child policy, until its abrogation in 2016. From accounts of childhood to those of parenthood, the ethnography was elaborated over the long term alongside interlocutors who were growing up. One gets a sense of passing time in discussions pitting one generation’s view of children’s education against that of another; here again, the ethnologist is called to witness, but this time to witness not just an era, but also a cultural alterity. Recollections of a world of “before”—that past time when schoolchildren ran around and played in the streets of the district—arise in Gladys Chicharro’s memory, as they do that of inhabitants who observed the same changes, some of them expressing a certain nostalgia for “a childhood ‘that is much freer’ ” than it is in China today, particularly due to the serious dangers presented by the road traffic that has replaced the bicycles of the past (this issue, §30–31). When served to the ethnologist, these nostalgic words have a heuristic value because they reveal an attachment to certain forms of the experienced or reinvented past, but when they are furthermore presented by the people who are the subjects of ethnographies as something shared (with the ethnographer) of the experience of an era, these words also take on a reflexive scope. This is also the case when the ethnologist does not draw the same conclusions from this experience as her interlocutors. When Adeline Herrou expressed her surprise and

regret that the small Daoist temple on Mount Qibao in the Ziyang region was going to be totally destroyed in order to be renovated, like the Qinghua temple on the outskirts of Xi'an, both in Shaanxi province (the very temple whose struggle not to be razed she had followed throughout the years of massive urbanisation that had profoundly changed the districts), a Daoist monk was astonished at this reaction: the temple was not ancient, having only been built in the 1990s. “And at that time, had it not replaced another ancient temple?” (this issue, §41). The attachment to the place was certainly shared, but what made the charm of that “ancient” temple was perceived differently. This is because between the ethnologist and the monk there was a difference of depth in the assessment of time. Faced with the many discontinuities observed over the course of her returns to her field sites, Adeline Herrou reports the difficulty (and also the heuristic interest) in “understanding field sites that always lack ‘continuity’ from one stay to the next [to borrow the vocabulary of cinematography], when it is no longer possible to continue one’s investigation the way one started it, without shifting one’s perspective and figuring out how to integrate the changes into the study, and sometimes reconsider certain data” (*ibid.*: §65). Long-term ethnography requires accepting the loss of one’s reference points within the studied society, in order to better understand those of one’s interlocutors, and their scope.

- 53 *Secondly*, changes can be understood through the field study inasmuch as they are related by our interlocutors in various forms (oral, written, and visual) that give intelligibility to their ways of conceiving regimes of temporality (past, present, future). The reinvention of traditions (or the vagueness they maintain) for purposes of tourism is widespread in China, whether directly linked with immaterial cultural heritage strategies or not, like the one evoked by Aurélie Nénot. While studying *bimo* shaman practices in a small town where the Sani live (Yunnan province), she witnessed the extremely rapid transformation of local shamanism under the effect of policies aiming to produce an official state worship. This strategy ended up giving ICH status to the practices of the *bimo*, making them into “transmitters (of heritage)” (this issue). These processes gave rise to a homogenisation of shamanic writing, which was henceforth no longer to be transmitted in the secrecy of the master-disciple relationship, but rather to be learned in a state diploma school for *bimo*, placed under the aegis of the Religious Affairs Bureau. Over the long term of the ethnographic relationship, Aurélie Nénot saw the development of an official discourse that froze a living tradition into a patrimonialised object for “the eternity of present time”, an observation she was probably able to make owing to the marginal position she occupied on her field site, particularly with respect to her interlocutor, *bimo* Li, who agreed to transmit his knowledge to her without her necessarily completely becoming a shaman. As she writes, it is this experience of the “margins” that enabled her to gradually understand the changes in progress, as her position with respect to *bimo* Li evolved with the vagaries of the (long) time of the study.
- 54 Anne de Sales also experienced this singular ethnographic relationship with a shaman (transmission without initiation), but in the Nepalese context with the Kham Magar minority. She needed the time of the return—a decade after her first intensive field study—for the memory of the words of a villager who had accused her of “stealing culture” to retrospectively clarify her ethnographic trajectory (this issue). This had been born of an initial desire to describe a whole “tradition”, that of the Kham Magar shamans (to the point of ending up knowing the ritual vocabulary better than that of everyday life!), and this had gradually evolved when the ethnologist endeavoured to

explore the region's political upheavals, giving the villagers she had known for a long time another place in her ethnography, that of actors and witnesses of a historical situation. They told the story of the changes; she accessed their way of personally situating themselves in it.

- 55 *Thirdly and lastly*, the ethnographic study can reveal changes in progress as soon as they are brought to light in that which is implicit in the ethnographic relationship. One of the fundamental questions of field practice is: from where can we observe? A corollary question: what is the best point of observation for describing a social reality? It is amusing to again think of Ken Liu's novel *The Man Who Ended History*, which recounts that the time travellers sent into the past, to moments of conflict during the Second World War, could absolutely not be academics, but must instead be descendants of victims, who, with their individual emotions, would be better-placed to find out what had happened there and determine the true facts. If one thinks about it, the problem of the relationship with the "field site", starting with the researcher's legitimacy among those being studied, is not so far removed from our preoccupations as ethnologists, the only difference being that Ken Liu's travellers are invisible to the eyes of those being studied, which is obviously not the case of ethnographers. But although we are visible, we can also benefit from a floating status that, as many have experienced, sometimes opens doors that were previously locked. In some cases, it is this floating that offers the possibility of observing changes in progress. When academics from Shanghai introduced Claire Vidal to high-ranking monks in the monasteries of Putuoshan and in the official bodies of the administration of Buddhism—outside of ordinary customs that would have made it necessary to place her in a specific category—they offered her a position that was ambiguous enough to enable her to study the actions that monks were implementing to make the island into a recognised site of Buddhist studies in Asia. It was by casting a reflexive eye on her ethnographic relationship that she was able to understand and analyse what had until then been passed over in silence: the Buddhist Academy of Putuoshan's desire for a new role within the local monastic communities (this issue).
- 56 It is also by adopting a reflexive approach that Anne-Christine Trémon was led to re-examine the reality of diasporic relations between the Chinese of French Polynesia (among whom she had conducted her first ethnographic studies) and the inhabitants of Chung Yen Ha, a town near Shenzhen, the original home of the Chinese migrants in Tahiti, and the field site she visited later in the course of her research. When Anne-Christine Trémon discovered that in a book about the founding ancestor Zhenneng, someone had written a portrait of her in a chapter on Chinese people overseas, presenting her as a researcher studying Zhenneng, she realised the extent to which her research trajectory from Tahiti to the lineage's place of origin (initially motivated by a visit to the founding ancestor's mausoleum) had caused her to be linked to the venture of certain Polynesians wishing to go in search of their roots, to return to their origins (this issue, §18–19). Caught up in that "return" movement, she had a different perception of the category *huaqiao* ("overseas Chinese") highlighting the changes (particularly economic ones) that had the effect of redefining the diasporic relationship.
- 57 This self-reflection makes it possible to retrospectively see what was decisive in how the ethnographic relationship was produced and then evolved. When return visits to the field site take place over a long period of time, the observer's position is a shifting

one, following—not necessarily consciously—the changes in China in a context of accelerated transformation. This has been the case for Ko Pei-yi, who studies the Confucian liturgical practices of the Hakka in Meinong, southern Taiwan. Although she initially kept her distance from the young Hakka university graduates born in Meinong who had returned to their native village to throw themselves into activism (remember that they were strongly opposed to the plan to build a water reservoir), she noticed that their actions had an influence affecting the very status of local scholars—those figures of authority on the knowledge of the Hakka with whom Ko Pei-yi was producing her research. One of them, a retired teacher who was also an cultural project advisor for followers of Confucianism and musicians, became a ritual master of the *sanxianli*, the Confucian liturgy of the “Three Offerings” (this issue, §36–37). Thus change invited itself into the ethnographic relationship: the researcher—practically a colleague—becoming the informant under the effect of the transformations in Meinong.

FIG. 3 – Map of field sites mentioned in the contributions in this issue



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

Created by S. Soriano (CNRS, Lesc-UMR7186) on a background map dmaps.com (https://d-maps.com/carte.php?num_car=15272&lang=en)

- 58 It is undeniable that our interlocutors make us think of time in their way, caught up as they are (like us but differently from us) in the effects of changes, and in the ways in which the historical, mythical, patrimonial, imaginary and anticipatory story of these changes is told. Sometimes the writing has trouble keeping up with the study, when sudden developments (which are sometimes dramatic turns of events) are too numerous. Analysing experiences of change for this issue of *Ateliers d'anthropologie* required each of the authors to take another look at her data in light of her research trajectory since her earliest fieldwork, in order to speak of things that may well have

changed by the time readers read these texts. At a time when the Covid-19 pandemic seems to be receding little by little, and while continental China's field sites are still a little bit difficult to access, this fieldwork suspension period is more than ever an invitation to examine past collected data in a new light. Taking a distanced look at our ethnographies can sometimes have the effect of a rediscovery while searching for past traces of a present experience of time. In our field notebooks, we preserve what *we, with our interlocutors*, perceive of the era in light of, and in anticipation of, the world to come, especially if under *our eyes* this world delights in taking on the appearance of something implausible, thereby flirting not only with the anticipatory imagination of popular sci-fi, but sometimes also with simple reality and its surprising observations, to the point of making Bill Gates say, as quote in the epigraph, that certain facts—like the 6.6 gigatons of cement China used in three years (more than the 4.5 gigatons the United States used over the whole of the twentieth century)—are quite simply “mind-blowing”.

BIBLIOGRAPHY

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 Futuræ*, 9, online: <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 and GUILLERON, Jean-Louis

2008 Les temps de l'archivage de terrain. Les documents intermédiaires, du papier à l'ordinateur, *Ateliers du LESC*, 32, online: <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*, special issue: 219–233; DOI: 10.3406/etchi.2010.979.

BAPTANDIER, Brigitte and HOUDART, Sophie (eds)

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

BAPTANDIER, Brigitte and HOUDART, Sophie

2015 Introduction, in B. Baptandier and S. Houdart (eds), *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 and OBRINGER, Frédéric

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

BORTOLOTTI, Chiara (ed.)

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

BOURDIEU, Jérôme and HEILBRON, Johan

2022 De la vigilance épistémologique à la réflexivité, in P. Bourdieu, *Retour sur la réflexivité*, edited and annotated by J. Bourdieu and J. Heilbron (Paris, Éditions de l'EHESS): 9–27.

BOURDIEU, Pierre

2022 Réflexivité narcissique et réflexivité scientifique, in P. Bourdieu, *Retour sur la réflexivité*, edited and annotated by J. Bourdieu and 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)*, Phd thesis, Université Jean Moulin – Lyon III.

BURAWOY, Michael

2010 Revisiter les terrains: esquisse d'une théorie de l'ethnographie réflexive, in D. Cefaï (ed.), *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 Book review of: 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 (ed.), *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 and 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 and 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 and C. Talon-Hugon (eds), *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 and C. Voisenat (eds), *Le tournant patrimonial: mutations contemporaines des métiers du patrimoine* (Paris, Éditions de la MSH): 43–58.

FOGEL, Frédérique and RIVOAL, Isabelle

2009 Introduction, *Ateliers du LESC*, 33, online: <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 [1st ed. 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, online: <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 Wëté, 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 / An

Obligation to Party. Local Heritage at Stake in a Dying Festival, *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 and 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 and S. Houdart (eds), *Ethnographier l’universel: l’Exposition Shanghai 2010 “Better city, better life”* (Nanterre, Société d’ethnologie): 283–333.

HOWELL, Signe and TALLE, Aud (eds)

2012 *Returns to the Field: Multitemporal Research and Contemporary Anthropology* (Bloomington, Indiana University Press).

HUA, Linshan and 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 (ed.), *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 The Three Gorges Dam Project—Religious Practices and Heritage Conservation, *China Perspectives*, 65, online: <https://journals.openedition.org/chinaperspectives/626>; DOI: 10.4000/chinaperspectives.626.

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

2008 The Chinese Attitude Towards the Past, *China Heritage Quarterly*, 14, online: http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=014_chineseattitude.inc&issue=014.

LIU, Ken

2011 The Man Who Ended History: A Documentary, *Panverse Three*, online: https://kenliu.name/binary/liu_the_man_who_ended_history.pdf.

MALIGHETTI, Roberto

2019 Anthropologies from China. Learning from the past, prospects for the future, *Bérose* –

Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie (Paris), online: <https://www.berose.fr/article1625.html>.

MALINOWSKI, Bronislaw

[1922] 2002 *Argonauts of the Western Pacific* (London, Routledge).

MATHIEU, Rémi

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

MAUSS, Marcel

2007 *Manual of Ethnography* (New York, Durkheim Press/Berghahn Books).

MORIER-GENOUD, Damien

2021 De l'écart au divorce: histoire officielle et histoires parallèles de la Chine moderne, in A. Cheng (ed.), *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, online: <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.

1952 *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* (Glencoe, The Free Press).

SCHNEIDER, Florian

2019 *Staging China: The Politics of Mass Spectacle* (Leiden, Leiden University Press).

Shanghai Shibohui Shiwu xietiao ju 上海世博会事务协调局 [Expo 2010 Coordination Bureau]

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 After 1989: The New Wave of Chinese Science Fiction, *China Perspectives*, 2015/1: 7-13; DOI: 10.4000/chinaperspectives.6618.

SUN, Liping

2008 Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques, in L. Roulleau-Berger, Guo Yuhua, Li Peilin and Liu Shiding (eds), *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 and A. Talle (eds), *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, online: <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 (ed.), *La pensée en Chine aujourd’hui* (Paris, Gallimard): 47–74.

WANG, Chaohua and SONG, Mingwei

2015 Editorial, *China Perspectives*, 2015/1: 3–6; DOI: 10.4000/chinaperspectives.6608.

ZEITLYN, David

2022 Archiving ethnography? The impossibility and the necessity: Damned if we do, damned if we don’t, *Ateliers d’anthropologie*, 51, online: <https://journals.openedition.org/ateliers/16318>; DOI: 10.4000/ateliers.16318.

ZHANG, Lun

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

NOTES

1. <https://twitter.com/billgates/status/543410052494024704> (accessed 13 May 2021). Bill Gates is basing his assertion on statistics published by historian and political analyst Vaclav Smil in his book *Making the Modern World: Materials and Dematerialization* (2013).
2. See the press article “Shanghai’s historic Jade Buddha Temple moved 30 metres to accommodate more visitors” published in the *South China Morning Post* on 21 September 2017 (<https://www.scmp.com/news/china/society/article/2112222/shanghai-historic-jade-buddha-temple-moved-30-metres-accommodate>, accessed 13 July 2021).
3. See for example the thesis work by Katiana LE MENTEC (2006: 7).
4. See the video “Old Chinese building ‘walks’ to new location to make way for Shanghai’s new commercial centre” posted on YouTube by *South China Morning Post*, 21 October 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=Gwu4ovaSiQY>, accessed 14 May 2021).

5. See the more nuanced view of Françoise LAUWAERT, who examines Simon Leys's well-known argument in light of the colossal losses of heritage in the twentieth century: "While the modernisation of cities of all sizes continues at breakneck speed and we are witnessing the radical transformation of ways of living and inhabiting, traces of the past cannot be read in everyday life as easily as in Leys's time." (2012: 47).

6. These theories are presented in an article by ZHANG Lun (2007), who see the transition in China as going in three directions (towards post-communism, towards modernity, and towards accelerated globalisation), and in an article by SUN Liping in a collective book (2008) who strives to found a fully-fledged field of research borrowing its method from the sociology of practice. This new field would make it possible to go beyond the sociohistorical conditions of the birth of sociology (which are too specifically linked to the emergence of "capitalist civilisation" in Western societies), in order to examine the *capitalist turn* in the former Soviet Union, in Eastern European countries, and in China.

7. In an introduction to an issue dedicated to the question of postmodernity, Arif DIRLIK and ZHANG Xudong describe the issues surrounding the use of this notion as mobilised in Chinese intellectual circles since the mid-1980s. In their view, postmodernity makes it possible to conceive of temporalities and translate the experience of time (1997: 8–9). The whole point of this question is to designate the *post*-(Mao) period after the one regarded as "modern". See a brief introduction to these debates in the editorial by WANG and SONG (2015).

8. Taken a step further, these questions raise another one, on a philosophical level: when transformations are constant, can one still speak of changes, or could one see this as a continuity of a different order?

9. This issue of *Ateliers d'anthropologie* grew out of reflections initiated in the "China Workshop" seminar, organised by Brigitte Bapandier over many years at the Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. We wish to sincerely thank her, and all of the seminar participants. One session in particular was dedicated to the theme "Field site(s) in China(s)" in March 2015. These exchanges continued on the occasion of a panel discussion organised by Claire Vidal during the 5th Conference of the Asia & Pacific Network (GIS ASIE) in September 2015. We would also like to thank Stéphane Gros, who kindly agreed to read and comment on this introduction, and Anthony Stavrianakis who gave us the benefit of his attentive and curious eye as editor of this issue, and also the anonymous evaluators. Finally, thanks to Emmanuel Grimaud for suggesting the title, and Sandrine Soriano for her careful proofreading.

10. Extracts from those speeches (in Chinese, *Fazhan cai shi ying daoli* 发展才是硬道理) were posted online with a French translation on the website of the China Academy of Translation (http://french.china.org.cn/china/archives/china_key_words/2018-10/31/content_69269621.htm, accessed 14 May 2021). For a brief contextualisation, see BERGÈRE, 2000: 261–262.

11. In Chinese: *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, ethnographic film *Maître Feng. Un moine taoïste dans la Chine d'aujourd'hui*, 2018, 72 min, here at 44 min 46 sec).

12. This way of establishing the authority of the regime in place through history is not extraneous to ancient China's historiological practices, as studied by Léon VANDERMEERSCH. He wrote: "Chinese history [produced by Imperial China's literati and

compilers] mirrors behaviours that were adopted at every historical *moment*, and that the historian evaluates for the edification of posterity based on retrospective observation, of the adequacy of lack thereof in the behaviour chosen at a fateful turning point, of what that *moment* harbours in terms of a *propensity* to success or failure” (2007: 67).

13. The “Resolution on Certain Questions in the History of Our Party since the Founding of the People’s Republic of China”, adopted in June 1981 by the Eleventh Central Committee under the regime of Deng Xiaoping.

14. The information on this film comes from our own respective observations in 2010 and 2011, and from the catalogue of the China pavilion published with the title 城市发展中的中华智慧 *Chinese Wisdom in Urban Development* (Shanghai Shibohui Shiwu xietiao ju, 2010). There exists a new English version entitled *Chinese Wisdom in Urban Development: A Pictorial Interpretation of the China National Pavilion* (GUO Wanxin, 2010).

15. Even though the film was simply presented as “Thematic Movie 1” during Expo 2010 and in the catalogue, it was co-directed by Lu Chuan 陆川 and Fan Yingwei 范英伟; “Thematic Movie 2” – “Harmonious China” (*Hexie Zhongguo* 和谐中国) was by Zheng Dasheng 郑大圣 (SCHNEIDER, 2019: 125).

16. In the Chinese context, water is a well-known symbol of wisdom that the pavilion’s creative director did not fail to seize upon (NÉVOT, 2014: 122). Wisdom was a recurrent theme in the pavilion (HERROU, 2015).

17. The Sichuan earthquake (magnitude 7.9) struck the Longmen Mountains on 12 May 2008. The losses were heavy: over 80,000 dead or missing, 370,000 wounded and over 5 million made homeless (see the website *l’Encyclopædia Universalis* - <https://www.universalis.fr/encyclopedie/seisme-du-sichuan/>, accessed 29 July 2022, or the website *Encyclopedia Britannica* - <https://www.britannica.com/place/China>, accessed 9 March 2023).

18. This attitude was also observed by Aurélie NÉVOT (2014: 123).

19. The aims of this group research were as follows: each ethnologist had to observe one aspect of the exhibition in light of their area of greatest interest, within the timeframes that best suited them. The intention of these ten very different ethnographies from one same place was to bring back “a kaleidoscopic image of that moment of universalism” (BAPTANDIER and HOUDART, 2015: 9).

20. These home interiors are reminiscent of time capsules as defined by Michèle COQUET (2018), those that, when unearthed, give us a glimpse into the world of those who buried them.

21. Remember that China has been a signatory of the Unesco convention since 1985, and actively participated in safeguarding ICH after the famous 2003 convention.

22. These inventorying policies are not dissimilar to older collection practices that resulted in the compilation of *annals* (*difangzhi* 地方志) that can be considered, to use Brigitte BAPTANDIER’s terms, a kind of “proto-ethnology” (2010: 220).

23. This could be a case of what Caroline Bodolec describes as the “atmosphere of gentle nostalgia” that reigns in the patrimonialised villages of Xiaocheng and Nianpan, or in the museum and hotel set up in ancient *yaodong* 窑洞 ensembles—vaulted troglodyte dwellings of the same region (in Shaanxi): “Tourists are encouraged to project themselves into a universe frozen in time, a bygone era whose rurality has

fortunately been preserved in this little corner of Shaanbei where they can find the roots of an eternal China. As Tim Oakes astutely demonstrated, this discourse contributes to the construction of modernity, to acceptance of hectic city life, since it is possible to rediscover preserved, serene spaces somewhere, for as long as holidays last [OAKES, 2000: 674–675]” (BODOLEC, 202: 63). The ecomuseums studied by William NITZKY stem from this same semiotics (2012). By contrast, the film *The Road to Our Beautiful Life* (mentioned above) sought to provoke a stronger nostalgia effect.

24. The film is of course not categorised as science-fiction, but it plays with some of the codes of fantasy, particularly in the starting point of a situation about which one never succeeds in finding out how real it is, causing one reviewer to write that the love story turns into a Kafkaesque drama. See the review “Le cauchemar est au bout de la rue” published in *Le Monde* on 13 August 2014 (https://www.lemonde.fr/culture/article/2014/08/12/trap-street-le-cauchemar-est-au-bout-de-la-rue_4470260_3246.html, accessed 14 May 2021).

25. The vast majority of early science fiction was based on translations of Western or Japanese works, at the time when Western scientific knowledge was being introduced into China. The influence of this knowledge played a key role in the development of that new literary genre, which was initially called the “scientific novel” (*kexue xiaoshuo* 科学小说), before becoming “scientific imaginative fiction” (*kexue huanxiang xiaoshuo* 科学幻想小说) in 1949 under the Soviet influence. The word used today for “science fiction” is the contraction of the Chinese characters in *kehuan* 科幻 (ALOISIO, 2017: §12).

26. However, there are dystopian stories predating that era, for example *Cat Country* by Lao She, published in 1932, a satire of China, then threatened by the Japanese invasion and incapable of overcoming internal divisions.

27. Although Frant Gwo’s statements circulated in the media leave almost no doubt as to his link with the current Chinese government, Liu Cixin’s position relative to the regime’s ideological project seems less clear (GAFFRIC, 2017).

28. The poster can be seen on the website of the *China Global Television Network*: <https://news.cgtn.com/news/3d3d414f7a63544e32457a6333566d54/index.html>, accessed 8 February 2023.

29. The novella was first published in English as *The Man Who Ended History: A Documentary* in 2011, then in Chinese in 2013 (*Dang xiri zhi guang yunluo* 当昔日之光陨落, which could simply be translated as “the disappearance of the past”), translated by Xia Jia, who is presented as embodying the new generation of Chinese sci-fi writers, in addition to being an academic specialising in Chinese literature. The French translation was published in 2016.

30. See the press article “Meet the Man Bringing Chinese Science Fiction to the West” published in *Newsweek*, 30 October 2016 (<https://www.newsweek.com/man-bringing-chinese-science-fiction-west-514893>, accessed 14 May 2021).

31. *Ibid.* Ken Liu’s words echo the argument he put forward in his short essay “China Dreams: Contemporary Chinese Science Fiction”, published in the science fiction magazine *Clarkesworld* in December 2014 (http://clarkesworldmagazine.com/liu_12_14/, accessed 14 May 2021).

32. On the adaptation of Liu Cixin’s work “The Three-Body Problem”, presented as an “apocalyptic space opera”, see the press article “L’adaptation périlleuse d’un monument de SF chinoise en série Netflix” published in *Le Monde* on 31 January 2021

(https://www.lemonde.fr/pixels/article/2021/01/31/l-adaptation-perilleuse-d-un-monument-de-sf-chinoise-en-serie-netflix_6068241_4408996.htmlhttps://www.lemonde.fr/pixels/article/2021/01/31/l-adaptation-perilleuse-d-un-monument-de-sf-chinoise-en-serie-netflix_6068241_4408996.html, accessed 14 May 2021).

33. By way of conclusive notes, Ken Liu presented a short bibliography assembling a few books by historians on Unit 731. For a broader contextualisation, see Joanne Chern’s senior thesis at Scripps College, Claremont, “Restoring, Rewriting, Reimagining: Asian American Science Fiction Writers and the Time Travel Narrative” (2014) (https://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/449/, accessed 14 May 2021).

34. In his contribution to the issue of *Monde chinois* dedicated to sci-fi, Jean-Yves HEURTEBISE shows the structural analogy between science fiction literature and political practice, which share a consubstantially oracular trait in China. Sci-fi stories are oracular in that they are presented as an anticipation of a possible future. As for the divinatory aspect of politics (understood here as the set of discursive tools used in the exercise of power), it comes from the mechanics of Chinese writing, originally included in divinatory operations, and used since ancient times as an effective tool for governing (2017).

35. Among ethnologists, *going into the field*—and, as goes hand-in-hand with this, *building the field* (as the research subject is called)—necessarily implies a long-term empirical investment, and all that this entails such as being based less on occasional “interviews” than on often informal day-to-day “conversations”.

36. Remember that the term “field site” is sometimes lends itself to misunderstanding because it is not solely used by ethnologists, but has a special meaning for them, different from that which it is given by historians, sociologists, linguists, geographers and philologists who also speak of “going to a field site” (often when their research concerns faraway societies) to make reference to other forms of data collection (from archives, or from a site during short stays, or by using a quantitative method)—even if they borrow or take inspiration from ethnology, and ethnologists reciprocally borrow their perspective and methods just as often.

37. See Adeline Herrou’s definition of this term (this issue, note 23).

38. A collection of interviews is considered saturated when the same answers are always (or almost always) being obtained, and new data is no longer being gathered.

39. One year is the minimum duration recommended, in old ethnography manuals like the one by Marcel MAUSS, who believed that “no good sociological enquiry can last less than one year” (1947: 13), and in the teachings of many professors of ethnology, like Olivier Herrenschmidt and Georges Condominas. Although this duration prescription can seem dated now that today’s societies, such as in China, no longer make much use of the traditional agricultural calendar, it nevertheless continues to be the norm for long field studies, making it possible to observe activity variations over the course of the months. But in the view of some ethnologists, the cycle that should be taken into account is different. For example, the Sai-kan procession in Taiwan (an inter-community ritual that is part of a broader festival that includes a “visit” to the gods of epidemics and other collective rituals, like a Daoist *jiao*) has been taking place every three years for over two centuries, and this is the temporality that was essential for Fiorella ALLIO when she chose that for her fieldwork (1998). But other indicators help with assessing if the time spent in the field is sufficient, such as the quantity of data recorded in our field notebooks, as suggested by Michael Houseman, who makes the

general recommendation to PhD students that they have at least 1,000 pages of observation notes on what they saw or heard (not conceptual reflections on those observations) to be certain of being able to write a thesis (PhD students' seminar at Paris-Nanterre University, 26 November 2020, and personal correspondence to Adeline Herrou).

40. Remarks made in the seminar “Domaine de l’Extrême-Orient” at Paris-Nanterre University (2008); see also CAILLET, 2010: 173–174.

41. Interview, “Claude Lévi-Strauss, grand témoin de l’Année du Brésil”, published in *Le Monde* 21 February 2005 (https://www.lemonde.fr/culture/article/2005/02/21/claude-levi-strauss-grand-temoin-de-l-annee-du-bresil_398992_3246.html, accessed 15 May 2021). Valérie VANDENABEELE (2019) highlighted this regime in her research, by showing how Tibetans who found themselves inside Pudacuo National Park—created in Yunnan province on the initiative of an American NGO, in conjunction with Chinese political authorities—saw their lives profoundly changed by this development project, which began in the late 1990s. They were involved in activities that were new for them, such as renting out horses and selling “exotic” foods to tourists, like yak kebabs and butter tea, which they themselves secretly bought, having neither yaks nor *dri*. They have even developed a certain enthusiasm for these new practices, which are envied by many inhabitants of neighbouring villages that remained outside the park.

42. One ethnologist’s return visit to another ethnologist’s field site also makes it possible to bring out elements that are salient for understanding what is behind change (for example Matteo Gallo on the trail of Alban Bensa; GALLO, 2021: 260 *sqq.*), but this ethnologist is then limited to the data elaborated and published by their predecessor, or to the latter’s field notebooks, to which they less often have access (ZEITLYN, 2022: §33). By contrast, an ethnologist who revisits their own field site can resume their field notes, particularly those that remain unused.

43. A few years after completing his thesis and publishing the book (which might mark the completion of research more than the end of fieldwork), Gregory DELAPLACE, having returned to the field site, permitted himself a question “in a more roundabout tone than usual” to find out a truth that he suspected was different from the version he had previously been taught. The answer then counted “among the happiest ethnographic discoveries, and maybe the most beautiful that [he] was to make” (2020: 72): if there were so few residual bones in the mountains of Mongolia, this was not because of double funerals that had been hidden from him, but rather the presence of vultures. “This small detail not only made it possible to solve the mystery of the lack of human remains around the sites of tombs, but it was the key to understanding the Mongol funeral ideology as a whole, the missing piece from which its unity could be deduced” (*ibid.*).

44. Roberto MALIGHETTI looks back at the history of anthropology’s renaissance in China, after the introduction of reforms and the implementation of the open door policy in 1978, and shows how it was done first in the South (with the opening of the department of anthropology at Zhongshan University, Guangzhou, in 1981) and then almost a decade later in the North (with the creation of the Center for Anthropology and Folklore at Beijing University in 1992). From 1995, the number of conferences and symposiums in social and cultural anthropology organised by national institutions like the Chinese Academy of Social Sciences greatly increased, and “at the same time,

fieldwork in China became progressively easier to arrange, both for Chinese and for foreign anthropologists” (2019: note 20).

45. We should point out that in ethnology, the age at which one’s first prolonged fieldwork is conducted (done during the PhD, and sometimes begun while doing a master’s), usually between twenty and thirty, can present certain problems in tackling certain subjects, as highlighted by Anne-Marie PEATRIK, who shows how age influences knowledge, sometimes becoming a “paradoxical criterion of reflexivity” (2009: §35 *sqq.*), even though it is rarely raised as a methodological question (compared with sexual identity, for example) (*ibid.*: §3).

46. In an interview on Chinese television (CCTV 9, *Shizhou yi ren* 施舟以人), Kristofer Schipper spoke of the “generations that preceded him” (in Chinese, *qianbei* 前辈) in the study of Daoism in France: “I count among [the sinologists] who are interested in the Daoist religion. In France, I’m the fourth generation [...], my predecessor in the 1930s was a French scholar named Henri Maspero [a student of Chavannes], and then my own teacher 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, accessed 19 July 2021, extract begins at 2m 59s, our translation).

47. Extract from the article “The future of China’s past: An interview with Mayfair Yang” by Nathan Schneider, published on the website *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, on 23 September 2010 (<https://tif.ssrc.org/2010/09/23/the-future-of-chinas-past/>, accessed 19 July 2021).

48. “I left my village to go work near Canton a little over a year ago. My parents got a phone line installed right after I left. Generally in the village, people use the public telephone in a small shop when they need to make a call. You can also take calls by paying one yuan per received call, because the shop has to send someone to let us know”, a migrant recounted to HUA Linshan and Isabelle THIREAU, who, with those words, begin their article “Liens personnels, expressions, repères d’identification. Actions expressives et nouveaux supports de communication en Chine”, published in 2005. In addition to recalling a way of using the telephone that is so different from what we know today despite not being so long ago, the article shows that it was only a few years ago that China did not have WeChat, which today is probably that society’s most widely used means of personal and relational expression.

49. Elsewhere, for other reasons, reconfigurations of spaces are even more political, as in former Uyghur-majority regions where today “residential districts have been built according to a single rigid, authoritarian urban development plan in the towns of Southern Xinjiang where the population is currently half Han” (TREBINJAC, 2020: §18).

50. To illustrate reflexivity in this sense, the famous anecdote told by Alfred RADCLIFFE-BROWN is very enlightening (and highly appropriate for the context in question): “A Queenslander met a Chinese who was taking a bowl of cooked rice to place on his brother’s grave. The Australian in jocular tones asked if he supposed that his brother would come and eat the rice. The reply was ‘No! We offer rice to people as an expression of friendship and affection. But since you speak as you do I suppose that you in this country place flowers on the graves of your dead in the belief that they will enjoy looking at them and smelling their sweet perfume’” (1952: 142, quoted by

LENCLUD, 1990: 5). This story reminds us that beyond the risks of overinterpretation, our observations invite us to reflect on our own practices.

51. This principle of “epistemological vigilance”, as pointed out by Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboderon and Jean-Claude Passeron in *The Craft of Sociology* (1991) consists in “[...] objectifying the (social) conditions of research possibility that depend on the researcher’s generic position and the characteristics of a personal social trajectory” (BOURDIEU and HEILBRON, 2022: 13). As Pierre BOURDIEU points out, this scientific reflexivity makes it possible to get beyond researchers’ bias, which consists in “conceiving of the agents they are studying in their own image” (2022: 56): “The sociologist can give himself some chance of escaping the social conditions of which he is, like everyone, the product, only on condition of turning the weapons produced by his science against himself; on condition of arming himself with knowledge of the social determinations that can weigh upon him and, especially, with scientific analysis of all of the constraints and all of the limitations linked to a determined position and trajectory in a field, in order to attempt to neutralise the effects of those determinations” (*ibid.*: 57).

AUTHORS

ADELINE HERROU

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

CLAIRE VIDAL

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

D'une rive, l'autre

Espace réel, espace mythique

From one bank to another: Real space, mythical space

Brigitte Baptandier

*Visite à un ermite sans le trouver.
Sous le sapin, j'interroge le disciple.
Le maître est parti chercher des simples.
Par-là, au fond de cette montagne,
Nuages épais : on ne sait plus où...
Jia Dao (779-843) 賈島
Traduction François Cheng,
Poésie chinoise (2000, Paris, Albin Michel)*

Porosité des frontières : le tissage de l'espace et du temps

- 1 Ayant choisi pour terrain le culte d'une déesse du Fujian, la Dame de Linshui (*Linshui furen* 臨水夫人), afin d'explorer les représentations du féminin en ce lieu, j'ai dû faire face à des matériaux très divers, relevant de périodes historiques fort différentes, des Song (960-1279) à nos jours : les textes des annales locales et des données de terrain, les mythes et les rituels de la tradition taoïste du Lüshan pai 閩山派, fortement teintée de tantrisme, dont cette divinité chamane est la principale adepte, et aussi la société qui les met en pratique¹. Faire œuvre d'ethnologue de la Chine en somme. Il m'a fallu observer ce culte dans deux contextes sociologiques différents : d'abord sur son lieu d'émigration, à Taïwan, qui fut mon premier terrain chinois (1979-1980), alors qu'il n'était pas envisageable, pour des raisons historiques, de faire une recherche ethnologique en Chine continentale ; puis sur son lieu d'origine, le Fujian, en République populaire de Chine, dès 1986, c'est-à-dire dans ces années de « révolution réformatrice » (*gaige* 改革)². Le recours au concept de « frontière épaisse » conviendrait parfaitement pour décrire mon parcours sociologique d'une telle recherche de terrain³. En effet, je n'ai eu d'autre choix que d'explorer les « espaces séparant les altérités » que

je devais décrire en même temps que leurs continuités, et chercher à concevoir l'« épaisseur » de la frontière comme une ligne directrice pour la description des catégories empiriques de langage et de culture que j'observais. Comme l'explique Aurore Monod, une telle frontière n'est pas conçue comme une limite, mais étudiée comme un espace qui supporte une dynamique de passage, d'échange, de manipulation, de crise ou d'identité, de création. Naviguer au sein de places topologiques temporelles, spatiales, spatio-temporelles, ou notionnelles, signifie traverser ces différentes frontières.

- 2 Pour moi, les « frontières épaisses » à explorer se situaient tout d'abord entre le mythe dans ses différentes versions orales et écrites et les rituels qui s'y trouvent soit incrustés, soit apparentés⁴. Elles se retrouvaient entre le mythe avec ses rituels et la société qui les met tous deux en œuvre par le biais de ses maîtres ritualistes, *fashi* 法師⁵. En second lieu, il fallut explorer les frontières entre les deux pays où mon terrain prit place, Taïwan, l'île de Formose comme l'avaient baptisée les Portugais, la République de Chine, et la République populaire de Chine (RPC)⁶. Sur le continent chinois, le Fujian est le lieu d'origine de ce culte, violenté, mis à mal, dévasté par quasiment un siècle de proscription, de révolutions et de guerres, mais il est le site même de sa géographie sacrée et de celle des réseaux économiques dits du « partage de l'encens » (*fexiang* 分香), les réseaux d'affiliation des communautés de culte⁷. Taïwan est l'un de ses lieux d'émigration (dès le xvi^e siècle) ayant, au fil du temps, conservé et élaboré sa propre mémoire plus librement, malgré les rudesses de l'histoire présentes là aussi⁸. Il s'agissait de deux contextes politiques et sociologiques bien différents, provenant pourtant, en grande partie, de la même source, la « Chine »⁹. Quel type de parenté, quelles différences, apparaissaient donc de part et d'autre du détroit de Taïwan, sur ce mode de relation de « fraternité » (*tongbao* 同胞), après les années meurtrières ? Comment les liens se tissaient-ils à nouveau ? Quelles relations se rétablissaient alors même que l'équilibre économique avait changé : le Fujian est peu à peu devenu riche, lui aussi, notamment grâce aux « frères taïwanais » revenus à leur pays d'origine, leur « *laojia* » 老家. Quel espoir de retour aux racines ce désir d'à nouveau « partager l'encens » exprime-t-il ? En dépit de l'exil, quel lien ineffaçable demeure donc au temple ancestral de ce culte (*zumiao* 祖廟), situé à Gutian, au nord du Fujian, au sein de cette diaspora immobile de part et d'autre du canal de l'île de Jinmen, dite Quemoy dans le dialecte local ? On pense à la fête des dieux des épidémies, ces Seigneurs royaux, Wang Ye, que l'on renvoyait sur la mer vers le continent dans leur bateau mis à feu pour qu'immatériels, ils parviennent à bon port¹⁰ ; ou bien à celle de la déesse Mazu, divinité de la mer, dont les fidèles portaient le palanquin de procession le plus loin possible dans les eaux territoriales, s'excusant auprès d'elle de ne pas pouvoir la ramener jusque « chez elle », sur l'île de Meizhou, en face, au Fujian, où se trouve son temple ancestral, lorsque les frontières étaient encore fermées¹¹ ! On pense encore au culte de Baosheng dadi, le « Grand Empereur qui protège la vie », dont le temple est si proche de celui de Mazu qu'on imagine parfois une hiérogamie entre les deux divinités, notamment à Baijiao, au Fujian¹².
- 3 Quel type de relation entretient-on avec la cartographie mythique du culte et la manière d'y trouver son chemin qui obéit soit à un *wayfinding* allant de soi, au Fujian, soit à un *mapfinding*, à Taïwan : connaître les noms des lieux par les mythes, mais avoir besoin d'une carte pour les situer, ou bien s'y rendre spontanément comme en un lieu familier¹³. Finalement, il s'agissait d'analyser les « frontières épaisses » entre

l'imaginaire (le discours du mythe), le réel (le contexte sociologique) et le symbolique (le champ sémantique des rituels).

- 4 Une autre « frontière épaisse », moderne, s'est présentée surgissant soudain un peu plus tard, suscitée par la politique de patrimonialisation de « l'héritage culturel » de la Chine (*wenhua yichan* 文化遺產), menée tant sur le continent que dans l'île de Taïwan¹⁴. Au Fujian, le gouvernement socialiste a durablement proscrit les cultes considérés comme « superstitieux » (*mixin* 迷信), avant que ne vienne cette période de réhabilitation, de réinvention, de « muséification » de ces mêmes cultes devenus dès lors le « trésor précieux », le patrimoine intangible de la Chine. Ce revirement a produit un retour, une volte-face sur la ligne de frontière temporelle, qui n'était naturellement pas un retour au passé, mais une réinvention de cet espace, au-delà des limites permises. Mes propres déplacements dans les campagnes chinoises dans les années 1980, alors qu'elles étaient dites « non encore libérées » — c'est-à-dire tout simplement, en ce qui me concernait, interdites aux étrangers —, devinrent dans les années 1990 soumis à cette pulsion de réhabilitation. Celle-ci, devait aboutir, du point de vue de l'État, à une mise en tourisme rentable. Ces frontières internes, immatérielles, jamais tracées, étaient naturellement variables, selon mes trajets en particulier : un jour ouvertes à la transgression, elles étaient devenues hermétiques, impénétrables, le lendemain. À Taïwan, la mémoire n'a pas subi une telle déchirure violente, elle a continué de s'élaborer au fur et à mesure que la société changeait mais, naturellement, elle s'est trouvée tout autant réinventée. La publication du numéro 16 de *Gradhiva*, « Chines : l'État au musée », traite de ces sujets (Baptandier et Trémon, 2012).
- 5 Le présent numéro des *Ateliers d'anthropologie* porte sur les recherches de terrain, en Chine, d'autrices qui pratiquement toutes, au fil des années, ont participé activement à l'« Atelier Chine », créé en 1999¹⁵. En ce qui me concerne, cette réflexion fut amorcée il y a bien longtemps déjà, lors d'une journée de l'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS) portant sur « les ethnologies régionales » (1993)¹⁶. Il ne s'agissait nullement de faire un « état des lieux » de l'ethnologie en Chine, mais plutôt de faire apparaître certaines spécificités propres à ce contexte d'un pays dont l'écriture est omniprésente et qui, en particulier, écrit son histoire depuis tant de siècles. J'y avais aussi présenté les conditions de recherche sur le terrain dans « un pays coupé en deux qui se regarde ». Plus tard, j'ai repris des éléments de cette réflexion dans le numéro 24 des *Ateliers*, intitulé « Chiner la Chine » (Baptandier, 2001). Voici comment j'envisageais ce numéro de la revue : « L'idée de base de ce volume, prolongeant en quelque sorte une tradition de cette publication nanterroise, était de donner une idée des travaux d'ethnologie sur la Chine qui sont en train d'y prendre forme. C'était encore le souhait d'apporter une modeste contribution en essayant — tout en soulignant la complexité de ce pays — de faire affleurer le discours sous-jacent qui le traverse et lui donne malgré tout une forme d'unité souvent peu comprise : chacune de ses facettes a contribué depuis toujours à façonner l'ensemble du pays actuel » (2001 : 5). Puis, en 2010, eurent lieu à Paris les Assises de la sinologie sur le thème « Étudier et enseigner la Chine ». J'y ai proposé une réflexion intitulée « La Chine, vue d'un point de vue anthropologique », que j'amorçais en citant Sperber : « Qu'est-ce que l'anthropologie ? C'est une tradition philosophique remontant à l'Antiquité, une discipline instituée au siècle dernier, une méthode élaborée en ce siècle » (Sperber, 1982 : 1). J'ajouterais : dont la pratique doit désormais s'accommoder d'une situation nouvelle, celle de la modernité, de la mondialisation et de l'urbanisation des sociétés étudiées » (Baptandier, 2010a : 219).

- 6 Aujourd'hui, en guise de participation au présent numéro des *Ateliers d'anthropologie*, j'aimerais aborder cette idée de l'ethnologie de la Chine de manière plus personnelle : je crois que mes années de terrain témoignent d'un « état de la Chine » révélateur tant d'un passé révolu que d'un présent impermanent. J'écris donc ici ces quelques lignes en témoignage de ma navigation sur chacun de ces bords « des Chines ».

CARTE 1 – Terrains investis à Taïwan et en Chine continentale



Réalisation S. Soriano (CNRS, LESC-UMR7186) sur un fond de carte d-maps.com (https://d-maps.com/carte.php?num_car=68034&lang=fr)

Sur les traces de la Dame de Linshui : Tainan

- 7 En 1979, je suis arrivée à Tainan pour y passer une année et y mener mon premier terrain d'ethnologie de la Chine, en vue d'écrire ma thèse. J'avais le statut de *Visiting Research Scholar*, invitée par l'Academia Sinica, à Taipei. J'avais pratiquement terminé de traduire les mythes de la Dame de Linshui, Chen Jinggu 陳靖姑, le *Linshui pingyao*, et... je la cherchais ! Je cherchais son temple, ses fidèles, sa présence, ses rituels, sa substance en somme. Je cherchais à comprendre la relation entre les histoires légendaires du Pays de Min, le Fujian d'autrefois¹⁷, et un culte ayant survécu jusqu'au XXI^e siècle, notamment à Taïwan où, je le savais, il avait émigré depuis longtemps. Il n'était pas envisageable alors de me rendre directement en Chine continentale, lieu d'origine du culte : les sciences sociales y avaient été interdites pendant plus de vingt ans¹⁸, les cultes aussi, et les étrangers n'étaient pas vraiment les bienvenus, en tout cas pas les ethnologues avec leur habitude irritante pour l'État communiste d'aller eux-mêmes chercher le sens à sa source : le discours des gens, au lieu de se contenter de la langue de bois. C'est à Tainan, au détour de la rue Jianye, le long du mur de l'imposant et si paisible temple de Koxinga¹⁹, que de loin j'entendis pour la première fois le chant des maîtres ritualistes, *fashi*, de la tradition taoïste du Lüshan pai, ponctués par le tintement de leur clochette à manche de *vajra* et le bruit assourdissant de leur corne

dragon, *longjiao* 龍角, dans laquelle ils soufflaient pour convoquer les divinités sur leur aire rituelle et en chasser les démons²⁰. Mon cœur battit plus vite lorsque, tournant l'angle de la rue, je me suis trouvée face au petit temple Linshui (*Linshui furen ma miao* 臨水夫人媽廟) dont le parvis abritait deux banyans majestueux²¹. Sur leurs branches des rubans rouges avaient été noués par les fidèles en signe de respect pour ces dieux du sol.

ILL. 1 – Le petit temple Linshui furen ma miao



Sur les autels, offrandes de monnaies rituelles
Cliché J.-C. Berthier (Tainan, 1980)

- 8 Du temple, sortaient des volutes d'encens au parfum suave de santal et de plantes médicinales. Des femmes s'y pressaient avec leurs enfants ; des *fashi*, portant la coiffe de général en cuir, ornée de pompons martiaux, ou bien un simple tissu rouge ceint autour de leur tête, y officiaient, pieds nus, accompagnés du tambour à main, manié par leur acolyte musicien. Leur chant, que je ne comprenais pas (en hokkien, la langue de Taïwan originaire du sud du Pays de Min, Minnan), était remarquablement uniforme dans sa mélodie. À d'autres moments, ils psalmodiaient à mi-voix, esquissant des pas de danse et cinglant le sol de leur fouet exorciste à manche en forme de serpent, frappant l'autel de leur bloc de commandement, *lingpai* 令牌, en bois d'acajou, sur lequel étaient gravés — je le compris plus tard — les noms et les talismans des Cinq Tonnerres, Wulei, et de la Grande Ourse, le Boisseau du Nord, Beidou, de son nom secret *gang* 罡, le pivot du ciel, traçant des talismans dans l'air à la pointe de leur épée des 7 étoiles de cette même constellation, Qixing jian, et pulvérisant de l'eau charmée avec leur bouche²². Tout un artisanat se déployait sur l'autel : une profusion d'artefacts sacrés étaient là, disposés en offrande ou bien utilisés comme matériel rituel. Papiers monnaie ornés de feuilles d'or ou d'argent brûlés pour les transmettre à la Trésorerie céleste, ou bien ornés de motifs fleuris, les « vêtements », offerts aux divinités ; silhouettes en papiers découpés de personnages divins et de messagers, ou de substituts, les « corps de remplacement » ; figurations des « passes liées » qui nouent le

destin des enfants et dont les rituels de passage devaient les délivrer en les en arrachant²³.

ILL. 2 – Rituel de réouverture des portes du temple Linshui furen ma miao



Cliché B. Bapandier (Tainan, 1989)

ILL. 3 – Rituels accomplis au temple Linshui furen ma miao



À gauche, le rituel de passage des *guan* 過關 ; à droite, l'artefact rituel, Fleur céleste (*hua* 花) et « corps substitut » (*tishen* 替身) dans les rituels effectués pour les femmes

Clichés J.-C. Berthier (Tainan, 1980)

Et tant d'autres offrandes, encore, de nourritures choisies en respectant les interdits²⁴, viandes, poissons, fruits, nouilles dites de longévité, s'accumulaient sur la table dressée devant les autels des divinités révérees ici et auxquelles on offrait aussi des fleurs, lesquelles semblaient être réservées à l'usage des cultes à cette époque. Ces divinités m'étaient bien familières : il s'agissait des personnages des mythes de la Dame de Linshui. En somme tout était déjà là, offert à mes yeux, comme en un livre ouvert.

- 9 J'allais passer cette année-là à venir et revenir librement dans ce temple, pour démêler les méandres entrelacés de la mythologie et du rituel, de la vie quotidienne des fidèles et de leur quête fébrile concernant un enfant, celle d'une femme cherchant à devenir mère. D'autres se souciaient à propos des parents vivants ou de morts insatisfaits, certains venaient demander conseil au sujet de leur santé, de leur profession et de leur fortune. J'allais venir et revenir, d'abord sans poser de questions, juste ajoutant ma présence étrange à la foule des fidèles pour voir et écouter, une femme parmi d'autres, juste un peu plus motivée que les autres sans doute, pour être venue, de toute évidence, de si loin. « Est-ce que tu crois à tout cela, toi aussi ? », me demandait-on parfois sur un ton dubitatif. Une réponse ambiguë — comment ne le serait-elle pas ? — me vint spontanément et sembla satisfaire ceux qui m'étudiaient et m'observaient tout autant que je le faisais moi-même à leur endroit : « Je ne sais pas » leur dis-je, « je cherche ». C'est dans cette distance entre la recherche personnelle de soi en tant qu'« exote », selon le beau terme forgé par Segalen pour désigner « celui qui est allé voir ailleurs pour mieux voir au-dedans »²⁵, et la « recherche » (*yanjiu* 研究), au sens sociologique du terme, que s'est inscrit ce premier terrain en tant qu'une femme, menant une recherche sur une autre femme du temps jadis devenue déesse, et d'autres — ses fidèles

— s’adressant à elle par le biais des maîtres des rituels et l’écho des légendes d’un lointain royaume, celui de Min.

Dans l’intimité de la déesse

- 10 Un jour, je fus explicitement acceptée par la famille du gardien du temple, Monsieur Wu, lorsqu’il me suggéra de manière insistante — craignant, sans doute, que je n’obtempère pas assez vite, ne comprenant pas le cadeau inestimable qu’il me faisait — de me rendre chez une femme médium, Xie Fuzhu, dite familièrement Ah Ge, que lui nommait plutôt du nom même de la Dame divine, Chen Jinggu. Il m’introduisait en somme dans l’intimité de la déesse. Peu à peu, chez cette femme, ma place se trouva inscrite comme d’elle-même, spontanément. À venir et revenir, certains jours, sans prévenir, ma présence ou mon absence prirent du sens, précisément par leur nature aléatoire que l’on interprétait selon des critères qui m’échappaient, propres à ce lieu de divination et de décryptage du destin. Je venais entendre et observer les consultations des patients auprès de la déesse : sa médium en transe. J’avais ma place, désignée par elle, sur un petit tabouret auprès d’elle. À ma grande surprise, on me l’offrait spontanément dès que j’arrivais, comme si cela allait de soi, sans jamais chercher à en savoir plus sur le pourquoi de ma présence. Je demeurais là, au plus près de la transe de cette femme, jusqu’à m’en imprégner.

ILL. 4 – Ah Ge en transe délivrant un oracle à une femme



Cliché B. Baptandier (Tainan, 1980)

- 11 J’observais son rituel divinatoire, son écoute attentive du patient agenouillé près de l’autel, ses réponses chantées après avoir consulté le destin de celui ou celle qui l’interrogeait, en comptant sur les phalanges de ses doigts les signes cycliques, coloration de l’espace et du temps²⁶. Je cherchais à comprendre sa relation étrange à sa mère, toujours assise en face d’elle qui décodait le langage de sa fille devenue une autre — la déesse même à ce moment précis —, son langage déformé par la transe. Comment le comprenait-elle ? Qui parlait ? Je scrutais les visages tendus vers cet Autre invisible, à

qui ils apportaient leurs questions, leurs craintes, leurs angoisses. Parfois, je m'aventurais à questionner l'un de ces « hôtes » (*keren* 客人), et ce que l'on me répondait était toujours précis, technique, spécialisé et sonnait comme une évidence jamais remise en doute : « il s'agit de délier une "passe" [*guan* 關]. Le rituel aura lieu tel jour, au temple Linshui, à telle heure. C'est le *fashi* Lin qui l'accomplira » ; ou bien « il faut faire un rituel pour congédier les divinités terrestres, c'est très dangereux, mieux vaut que tu ne viennes pas »²⁷. Ou encore on avait obtenu une date faste pour un mariage, un déménagement, des funérailles, et alors on se hâtait d'aller gérer les préparatifs. Les fidèles repartaient, pénétrés par ce contact divin, munis de talismans écrits par Ah Ge-Chen Jinggu et souvent dotés de prescriptions médicales de plantes qu'ils allaient acheter chez l'apothicaire voisin de leur domicile ou à l'hôpital de médecine chinoise, car elle soignait aussi. Pourtant, une fois sortie de sa transe, elle se défendait de ne rien connaître à la médecine : « Tout juste bonne à vendre des légumes et élever mes enfants », disait-elle (Berthier, 1985). Les patients ne doutaient pas un instant des vertus de ces remèdes. J'étais loin de tout comprendre dans cette langue taïwanaise qui me résistait obstinément, mais qui, parfois, s'offrait, comme transparente²⁸. J'enregistrais, puis je traduisais en « chinois » mandarin : à quelques détails près, à ma grande surprise, je m'apercevais souvent que j'avais compris l'essentiel, comme par osmose. Peu à peu, ma présence chez elle prit sens au point que mon absence occasionnelle fut remarquée : « Où étais-tu ? Chen Jinggu m'a dit qu'il manquait une invitée... ». À qui, à quoi servais-je alors ?

- 12 Plus de trente ans plus tard, en 2016, je suis revenue à Tainan où je n'étais plus retournée depuis 1989, « absorbée » par le Fujian²⁹. Ah Ge n'était plus de ce monde, mais son fils Su Qinghe m'accueillit avec un visage impassible lorsqu'il me vit arriver à l'improviste, selon mon habitude : c'était comme si j'avais tout juste franchi le seuil de sa maison un instant plus tôt. Il était encore enfant en 1980, lors de mon premier séjour de terrain, mais nous nous souvenions l'un de l'autre. Je fus très surprise lorsqu'il me demanda avec beaucoup 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. » Le temple qu'elle avait commencé de construire autrefois dans la cour de sa maison, dans l'idée d'aller elle-même renouveler les liens de l'encens à Gutian, au Fujian — ce qu'elle eut, me dit-on, le temps de faire — était achevé. Ses murs et ses statues étaient déjà noircis par les fumées de l'encens qui y brûlait en abondance, sans interruption. On me montra les photos des nombreuses fêtes qu'on y célèbre régulièrement.
- 13 Le *fashi* Lin, qui officiait autrefois avec Ah Ge, était toujours là, discret comme à son habitude. Son fils accomplissait désormais les mêmes rituels, psalmodiant les textes recopiés sur ceux de son père. De volumineuses publications venaient tout juste de sortir concernant les pratiques de ce culte de Linshui tel qu'il est rendu par ses médiums et sa communauté. Su Qinghe m'en offrit un volume dans lequel lui-même avait écrit quelques pages sur leur temple privé (*simiao* 私廟), et sur sa mère, médium de la déesse³⁰. Il y fait allusion à cette « dame professeure française » qui la visitait bien souvent autrefois. Je lui offris mon propre livre (Baptandier, 2008a) dans lequel le chapitre dix est consacré à Ah Ge. Les temps ont bien changé ! Su Qinghe conduit tout naturellement son quatre-quatre Toyota, et nous ne nous sommes plus quittés depuis lors, sur WhatsApp ! Sa fille étudie à l'université.

Rituels et vie des temples

- 14 Par essaimage, par transfert, par rencontres de « hasard », je suivis aussi des maîtres des rituels, *fashi*. L'un d'eux, maître Shi, me laissa généreusement photographier ses manuscrits du Lüshan, dont je compris en les lisant qu'il s'agissait de la tradition dite du « Cœur du Ciel » (*Tianxin zhengfa* 天心正法), la Grande Ourse, ponctuée par les rituels du Tonnerre, qu'il tentait de m'expliquer avec une patience jamais démentie³¹. Il me disait ainsi l'évidence pour lui et son incrédulité devant notre différence lorsque, non, décidément je ne savais pas : « Tu sais bien ce que sont les “Dames des Transformations de la vie (de la naissance)” [*Huasheng pojie* 化生婆姐] n'est-ce pas ? »³². D'autres fois il m'annonçait : « Demain je vais au temple du Pic de l'Est, je vais faire un rituel de libération de l'âme, un rituel funéraire pour briser la forteresse des enfers, rembourser la dette et restaurer le destin. Tu viendras n'est-ce pas ? »³³.
- 15 Le lendemain aux aurores, petit-déjeuner de lait de soja et crêpe de sésame dans la gargote du marché voisin du « temple des enfers », avant d'entrer dans ce lieu tellement vibrant d'affects mêlés, noir de fumées d'encens, si « chaud et bruyant », si « animé » par les nombreux rituels qui y prenaient place, ses murs tremblant sous le crépitement des pétards lorsque des fidèles arrivaient ou repartaient en procession, avec la statuette de leur divinité venue en visite dans un palanquin porté par leurs jeunes miliciens en transe, brandissant le drapeau noir des médiums sur lequel était tracée en blanc la calligraphie herbeuse d'un talisman des Cinq Tonnerres et de la Grande Ourse, le Boisseau du Nord.

ILL. 5 – Au Temple du Pic de l'Est



À gauche, le rituel de libération des âmes (*chaodu* 超度) ; à droite, un médium en transe
Clichés B. Baptandier (Tainan, 2016)

- 16 D'autres matins, je me rendais plutôt, dès le lever du jour, dans le parc où Wang Shuming pratiquait le Qigong. Souvent, deux hommes se postaient dans des bosquets situés en vis-à-vis et, concentrant leur souffle, s'adressaient l'un à l'autre un rire cosmique : les Vieillards des pôles Nord et Sud se répondent de la sorte. Au retour, le concert assourdissant des cigales tombait déjà de l'ombre des grands arbres. C'est

encore un autre concert qui résonnait une grande partie de la nuit dans le temple du « Grand Empereur qui protège la vie » tandis que Cai Xiaoyue et le Nansheng she chantaient les ballades courtoises du sud de la Chine, Nanyin, au son du pipa³⁴.

ILL. 6 – Au Temple de Mazu (Songshan)



Milice de musiciens rituels de village avec leur *fashi* tenant son fouet à manche de serpent et leur médium avec son drapeau marqué du caractère Lei 雷, le tonnerre, à l'occasion du renouvellement des chefs du brûle-parfum

Cliché B. Baptandier (Taipei, 2016)

- 17 Ainsi mon terrain se construit-il par porosité, par voisinage et par amitié, par compréhension spontanée mutuelle, bien plus souvent que par une recherche didactique. Tout un champ sociologique, rituel, historique se dessinait, de temple en temple, de personne en personne, de fête en fête, de lecture en lecture. Par oisiveté aussi, l'une des formes de la disponibilité à l'autre qui venait alors vers moi comme un cadeau offert, par ma présence curieuse de nature à amorcer l'échange sans même interroger, en induisant le moins possible tout en suscitant bien des questions, lesquelles, en retour, me valaient des réponses souvent imprévues. Le terrain est autant une quête personnelle qu'une enquête, on ne le choisit pas par hasard. Le premier terrain délimite l'accès par où l'on s'aventure vers un sens qui échappe encore largement. On ne voit que des éléments que l'on juge plus ou moins importants, on ressent le désir de tout voir, tout comprendre, que les gens redirigent parfois de manière inattendue vers des éléments qui s'imposent pour eux dans ce qu'ils comprennent à la fois de leur propre culture et de la recherche de l'ethnologie, et auxquels celui-ci ne donnait pas nécessairement cette place³⁵.

Retour au « Pays » : le Fujian

18 En 1986, j'arrivai pour la première fois à Fuzhou, dans la soirée. J'avais pris le bateau de Hong-Kong à Xiamen, puis de là, ces minibus nommés avec humour « voitures petits pains » qui sillonnaient alors les routes, bondés de passagers et roulant à une vitesse déraisonnable. Arrivée à Fuzhou, je me fis conduire à l'hôtel des « Chinois d'outre-mer », comme on nommait alors ces hôtels construits pour loger les « frères » de la diaspora, pourtant fort peu nombreux à cette époque à revenir au pays. Les étrangers — encore moins présents — n'étaient pas autorisés à séjourner dans les hôtels réservés aux Chinois, de même qu'ils devaient utiliser la « monnaie pour les étrangers » (*waihui* 外匯) avec laquelle on ne pouvait rien acheter en dehors des magasins qui nous étaient réservés et qu'il nous fallait donc échanger dans la rue, à nos risques et périls, contre de la « monnaie du peuple » (*renminbi* 人民幣), permettant de subvenir à la vie quotidienne³⁶. Ce « change », naturellement interdit, bénéficiait aux deux parties : les étrangers pouvaient espérer payer les marchandises de la rue à un prix plus ou moins équilibré ; quant aux Chinois qui s'y livraient, ils avaient de toute évidence les relations nécessaires pour leur ouvrir les portes des magasins d'État réservés aux étrangers. Là, on pouvait se procurer les objets de prestige indispensables à un mariage, tels que, par exemple, télévision et machine à laver. L'hôtel était bien peu engageant malgré sa structure de « palace » comme le nom de *daxia* 大廈 l'indique, il y faisait froid à cette saison d'automne. Les portes des chambres étaient surtout « une vue de l'esprit », qu'ouvraient inopinément les « camarades », porteuses de bouilloires assez bienvenues malgré tout. Les étals des marchés étaient presque vides, à part quelques choux épars. À peine arrivée, brûlant d'impatience, je ne pus résister au désir de me rendre au temple bouddhiste Kaiyuan si, tellement présent dans les mythes de la Dame³⁷. Je le savais proche de l'hôtel, situé dans la vieille ville, dans le quartier du Pavillon du Tambour, Gulou : il était mon seul repère à ce moment-là. Il n'était que dix-sept ou dix-huit heures, mais il faisait déjà noir, la nuit tombe vite sous les tropiques, et les éclairages urbains se limitaient à de mauvaises lampes à pétrole, ou bien à un tube de néon blafard, plaqué sur le mur des maisons. Je m'avançais dans le dédale de ruelles, sans connaître mon chemin. C'était l'heure du dîner. Sur le pas des portes les gens étaient certes ébahis de me voir passer, mais ils ne montrèrent aucune hésitation à me guider vers le temple lorsque je le leur demandai : une étrangère ici, seule dans les rues à cette heure, cherchant le temple et posant sa question en chinois sans les nommer « camarades », n'était-ce pas suffisamment stupéfiant pour ne pas discuter et pour lui permettre tout simplement de s'orienter et de parvenir à sa destination ? Arrivée finalement au Kaiyuan si, fort sombre lui aussi, où brûlaient quelques bougies et un mauvais encens — le seul qu'on pouvait alors se procurer et qui irritait les yeux, les faisant pleurer — devant l'immense statue dorée du Bouddha de Fer, je ne vis qu'une seule personne, une femme, laquelle me regarda comme si elle avait vu une apparition. Un peu décontenancée moi-même et prise de court, je ne trouvai rien d'autre à dire que de lui demander si elle connaissait le temple de la Dame de Linshui ! Cette question saugrenue mit un paroxysme à sa sidération. Comment une étrangère dont on ne comprenait déjà pas la présence en ce lieu, pouvait-elle connaître le nom de cette déesse chinoise, naturellement proscrite comme tous les autres dieux à cette époque ? Restée de nature optimiste malgré les vicissitudes des temps, Ruan Baoyu en conclut aussitôt que nous avions une « affinité prédestinée », *yuanfen* 緣分.

- 19 Nous ne nous sommes plus quittées depuis lors et avons parcouru ensemble tous les chemins de ce culte en son lieu d'origine : ceux tracés dans les épisodes mythologiques, comme ceux du partage de l'encens entre les communautés des temples : de Fuzhou à Gutian et bien ailleurs encore, « à travers les chemins et les passes », *guoluguan* 過路關, comme se nomme le rituel du voyage chamanique³⁸, à travers campagnes et montagnes de la province du Fujian, puis plus tard celle du Zhejiang, du Jiangxi et finalement du Hunan. Nous étions parfaitement illégitimes l'une comme l'autre : elle de se déplacer hors du périmètre de son lieu officiel d'enregistrement (de domicile)³⁹ avec une étrangère de surcroît, ce qui était interdit. Moi tout simplement d'être là, une « touriste » un peu trop spéciale s'intéressant à des sujets proscrits. J'étais illégitime de parcourir des chemins déclarés « non encore ouverts » aux étrangers, lesquels se « fermaient » bien souvent à mesure que je les empruntais.
- 20 Au fil des années, le récit de vie de Baoyu me passionna. Il était le reflet même de son époque, des coutumes et des naufrages politiques du siècle, de la manière dont chacun avait cherché à retrouver un sens à sa vie. La tradition et sa réinvention s'y entremêlaient, produisant un fil rouge étrange, aussi rugueux que soyeux. La circulation des enfants donnés en adoption à des proches, des amis, voire des divinités, tressait les étapes de sa vie. La parenté et l'alliance s'appuyaient sur la divination et le calcul du destin qui les justifiaient ou les interdisaient bien plus souvent que sur les textes canoniques confucéens. Ce fut le bouddhisme et la recherche d'un maître qui l'amena à une certaine pacification de l'esprit, lui permettant de « purifier son cœur ». Elle devint une « fidèle laïque », *jūshi*. Après le Kaiyuan si, elle fréquenta différents temples de Fuzhou : le Xichan si 西禪寺, originellement situé dans la banlieue ouest de Fuzhou comme son nom l'indique, aujourd'hui dans la ville même, près de l'université ; le Fahai si 法海寺, dans le quartier Luoshan de Fuzhou, où elle avait l'habitude d'aller réciter les *sutra* avec d'autres femmes, *jūshi* comme elle⁴⁰.
- 21 Dès mon arrivée je rendis aussi une visite amicale à deux professeurs d'histoire, Chen Zenghui et Xu Gongsheng, à l'École normale supérieure du Fujian qui se trouve à la colline du Grenier, Cangshan, près de la rivière Min, au quartier Nantai de Fuzhou. Leur collègue Lin Jinshui, dont le père avait été taoïste autrefois et dont l'épouse, Lin Tong, avait transformé, en ces temps difficiles, l'amorce de ses études de médecine en pratique de « médecin aux pieds nus »⁴¹, faisait alors sa thèse à Louvain, sur les missionnaires chrétiens en Chine. C'est lui qui, plus tard, me reçut toujours amicalement.
- 22 Il m'avait introduite auprès de ces deux professeurs dont je m'attendais à ce qu'ils m'accueillent à la manière austère qui seyait à l'atmosphère de ces années. Aussi quelle ne fut pas ma surprise lorsque leur ayant dévoilé le sujet de mes recherches, prenant ainsi le risque de les fâcher sérieusement, ils me proposèrent au contraire de faire une petite promenade dans les environs après notre déjeuner frugal de vermicelles de riz cuisinés par le professeur Xu lui-même. Lorsque nous sortîmes de chez lui, le professeur Chen insista pour passer dans une certaine allée où, je le découvris, on célébrait la fête du petit temple du quartier ! Un conteur captivait ses auditeurs en récitant des épisodes mythiques, sans doute tout droit sortis de l'*Histoire légendaire de la Capitale de Min*, *Mindu bieji*, en maniant ses claquettes de bois pour rythmer son récit.

ILL. 7 – Conteur dans une maison de thé



Cliché A. Sounier (Quanzhou 泉州, 2011)

- 23 J'étais sous le charme, naturellement, mais je ne soupçonnais pas encore la suite du programme concocté par ces deux vieux messieurs narquois. Lorsque, suivant le dédale de ruelles, nous arrivâmes au bord de la rivière Min, tous deux éclatèrent de rire en me disant :

Te voici arrivée au Lüshan ! Sa porte est juste là, dans l'eau, au lieu nommé « L'anse de l'étang du dragon »⁴² ! Cette petite « île des canes », que tu vois là sur le fleuve, c'est la natte sur laquelle Chen Jinggu dansait pour accomplir le rituel pour la pluie qui lui a coûté la vie⁴³ ! Et ici, à Cangshan, nous sommes sur la colline Chang'an shan, où le démon de la Grande Crevasse, Zhangkeng gui 張坑鬼, prenait ses aises avec le Singe Grand Sage Nuage de Cinabre, Danxia dasheng 丹霞大聖, sur la Terrasse qui regarde vers le Nord, Wangbei tai⁴⁴.

En somme nous marchions sur les chemins de rêve des mythes de la Dame de Linshui, comme elle, empruntant les « veines de la terre », à un jet de pierre de l'École normale supérieure du Fujian⁴⁵ ! On pense à la recherche menée par Chatwin (1987, 1988) sur la source et le sens des anciennes « traces des rêves », *dreaming tracks*, des aborigènes australiens.

ILL. 8 – Chen Jinggu danse sur les eaux de la rivière Min pour faire venir la pluie



Détail de la peinture rituelle du Lüshan pai
Museum für Völkerkunde, Munich

- 24 Bien des années plus tard, on reconstruisit les temples. Désormais, au-dessus du Lüshan plongé dans les eaux de la Min, on peut admirer son « reflet inversé » sur la rive : le temple du « Grand Institut d'Enseignement des Rituels du Lüshan » (*Lüshan dafayuan* 閩山大法院), où siège en majesté Chen Jinggu et son panthéon. À côté de ce temple dédié à Linshui furen, en face des anciens bâtiments de l'École normale, déménagée depuis lors et installée luxueusement dans un grand parc exotique, un portique majestueux porte précisément le nom de « Terrasse qui regarde vers le Nord ». Le chemin qui franchit ce seuil entre le réel et l'imaginaire mène, bien sûr, au temple du Guerrier véritable, Zhenwu, l'Empereur du Nord, « Empereur des Cieux d'ombre », Xuantian shangdi. Ce temple fut aussi reconstruit depuis lors⁴⁶. De l'autre côté de la colline du Grenier, Cangshan, demeura Paul Claudel, qui fut consul de France à Fuzhou (1900). Il y vécut sa passion dévorante pour Rosalie Vetch et en écrivit les échos brûlants dans *Partage de midi*, où elle est Ysé⁴⁷.

ILL. 9 – Sur la colline Chang'an shan 長安山



À gauche, le Lüshan dafayuan ; à droite, la statue de Chen Jinggu en *fashi* du Lüshan pai
Clichés A. Sounier (Fuzhou, 2005)

ILL. 10 – Temple de Xuantian shangdi



Maîtres célestes du Un Véritable accomplissant un rituel communautaire
Cliché A. Sounier (Fuzhou, Cangshan 倉山, 2005)

ILL. 11 – Maison (supposée) de Paul Claudel, Fuzhou, Cangshan



Titre original : Messieurs Butterfield and Swire's House. Foo Chow. China ; auteur probable : Tung Hing
 Cliché domaine public, <https://www.getty.edu/art/collection/object/108ZRJ>

- 25 Chen Zenghui et Xu Gongsheng m'offrirent, par la suite, deux ouvrages. Le premier est une *Compilation sur l'histoire de Fuzhou* de Zhu Weigan (1984), qu'ils me dédièrent plaisamment en datant des signes cycliques du « printemps *dingmao* », (c'est-à-dire l'année 1987), sur la colline Chang'an shan 長安山 de « la Ville des banyans », Rongcheng 榕城, le nom ancien donné à Fuzhou où ces grands arbres barbus sont fort nombreux et respectés. L'autre livre traite des *Sociétés secrètes du Fujian, Fujian mimi shehui*, par Lian Lichang (1988). De la sorte nous continuions d'évoluer sur cette autre planète qui refusait d'être révolue. Vingt ans plus tard, en 2005, c'est avec la belle-fille de Xu Gongcheng, que j'eus une discussion sensible sur la politique de natalité en Chine et la mainmise fort brutale de l'État et de la famille sur le corps des femmes. Elle m'expliqua notamment comment nombre de jeunes femmes de ses amies renonçaient, comme elle, à devenir mères plutôt que de subir, entre autres, les pressions de la loi sur l'enfant unique : culte des ancêtres toujours d'actualité, prise en charge de deux couples de parents âgés, coût très lourd de l'éducation d'un enfant « petit soleil, ou petite princesse » qui doit réussir à tout prix pour faire honneur à la « face » de toute une famille⁴⁸. Elle me questionnait aussi sur mes pratiques d'enseignement, car elle-même est professeur.

Le « Bord de l'Eau », *Linshui*

- 26 Cette fois encore, presque dix ans après mon arrivée à Tainan, lorsqu'en 1986 pour la première fois, au détour de la route déserte qui mène au bourg de Daqiao en allant vers Gutian, en pleine campagne, au milieu des montagnes du Fujian, le temple Linshui

gong, construit pour la première fois sous les Song (1253), m'est apparu avec ses murs blancs et pourpres et ses multiples toits en « queue d'hirondelle », mon émotion fut à son comble.

ILL. 12 – Temple Linshui gong



Cliché A. Sounier (Gutian 古田, 2011)

- 27 Le panthéon qui s'y trouvait ne fut pas décevant : les personnages des mythes de la Dame de Linshui se trouvaient presque tous là. Les Trois Dames, Sannai 三奶 : Chen Jinggu et ses deux sœurs jurées Lin Jiuniang 林九娘 et Li Sanniang 李三娘, mais aussi leur palefrenier et leur cheval ; à l'étage, la mère de Chen Jinggu et, dans les galeries du temple, la reine du royaume de Min, Chen Jinfeng 陳金鳳, entourée des concubines royales devenues selon la légende, après leur mort tragique, dévorées par le démon Serpent Blanc, les apprenties rituelles de la Dame dite de Linshui, du nom de ce lieu qui abrite son palais⁴⁹. S'y trouvaient aussi les Dames Presses de pierre, un rocher fendu par la foudre et ayant pris forme humaine de ce fait, sous les traits de deux jeunes filles d'une beauté surnaturelle, comparable à celle de Chang'e, la déesse de la lune dont les rayons les avaient longtemps enveloppées avant qu'elles ne soient recueillies par cette *fashi* du Pays de Min et deviennent les protectrices des enfants qu'on leur offrait en adoption rituelle⁵⁰ ; le Singe Nuage de Cinabre, Danxia Dasheng, doublet castré du personnage du Roi des Singes, Qitian dasheng, héros du roman *Voyage vers l'ouest*⁵¹, se trouvait dans un pavillon ; la Dame tigresse, Jiang Hupo, disciple de la Vieille Mère du Mont Li, devenue déesse de la variole et sœur jurée de Chen Jinggu, était présente aussi⁵². Le palais de Linshui se déployait sous mes yeux comme la maison familiale de la Dame et son école d'enseignement des rituels qu'elle y transmettait, fidèle illustration des mythes que j'avais traduits, leur expression architecturale, picturale. Expression également de la relation intime entre les cultes, leurs mythes et ces « romans », qui se jouent de leurs légendes. Manifestation enfin de la relation complexe entre la tradition savante et les cultes « populaires », c'est-à-dire de la société locale. D'ailleurs, les murs à l'étage du « Pavillon de maquillage », là où se tenait la statue articulée que l'on

sortait, en principe, en procession lors de la fête votive (lorsqu'on osait le faire, plus que rarement à cette date), étaient couverts de peintures réparties en séquences nommées « chapitres », comme dans les hagiographies légendaires de l'*Histoire légendaire de la Capitale de Min* par exemple. Elles représentaient les différents épisodes de la vie de la déesse, de ses exploits exorcistes, à travers son « pays », le Pays de Min, et de sa mort tragique alors qu'enceinte elle accomplissait un rituel pour la pluie sur la rivière Min. D'ailleurs, sous son siège divin, la tête du Serpent blanc, son alter ego et sa *Némésis*, cause de sa mort qu'elle trancha néanmoins en trois morceaux, est toujours gardée captive, me dit-on, tandis que le milieu de son corps est emprisonné dans le puits des Sept étoiles, Qixing jing, au Gulou de Fuzhou, et sa queue dans celui du temple Kaiyuan si, celui-là même que j'avais visité dès mon arrivée⁵³. Ainsi se tracent les fils rouges qui marquent le territoire.

ILL. 13 – Au temple Linshui gong



Chen Jinggu tranche le Serpent blanc en trois morceaux

Cliché A. Sounier (Gutian, 2011)

- 28 Selon différents « Recueils sur les divinités, les bodhisattvas et les sages », le temple Linshui gong aurait été construit sur l'autel d'un démon Serpent qui exigeait tous les ans le sacrifice de deux enfants. C'est la *fashi* Chen Jinggu qui aurait vaincu ce serpent, libérant les villageois de sa tyrannie. Elle devint ainsi la Dame de Linshui, *Linshui furen*⁵⁴. L'édification d'un culte voué à la protection des femmes et des enfants sur l'emplacement d'un tel site de sacrifice donne certes beaucoup à penser. Par ailleurs, le culte voué aux serpents est très présent au Fujian. Le nom du Pays de Min 閩 en témoigne : la clé de l'insecte, 虫, s'y trouve prise dans le caractère de la porte, 門 : les serpents sont classés dans cette catégorie des « bestioles » 虫. Dans les campagnes, on célèbre ce culte en rapportant dans la rivière Min 閩 ces dieux serpents, capturés pour

l'occasion⁵⁵. On peut également y voir un culte stellaire, rendu à la constellation du Serpent.

ILL. 14 – Culte rendu aux serpents le 7^e jour du 7^e mois lunaire



Nanping ; d'après Lin Guoping et Peng Wenning, 1993

- 29 Jamais je n'oublierai les trois jours et les trois nuits passés dans le temple pendant la fête de la déesse cette année-là (1987), au premier mois du calendrier lunaire paysan, *nongli*, alors que jusqu'à l'aube les villageois arrivaient en camions de toutes parts depuis les villages lointains, en silence, avec leurs statues de la déesse et leurs maîtres des rituels, pour offrir de l'encens lors de leur pèlerinage, et pour s'acquitter de leur cotisation de membres des réseaux du « partage de l'encens », en renouveler les liens. Cette fête qui aurait dû être célébrée en plein jour, à grand bruit, était alors, bien entendu, interdite, il fallait se cacher dans la nuit. J'ai dû cette chance de pouvoir y prendre part à l'empathie des pèlerins qui virent certainement en ma présence totalement imprévue, un signe que, peut-être, les temps changeaient. Les autorités de Gutian ne vinrent que plus tard me demander de partir, désireuses de « me protéger ». Peut-être un jour ou deux auparavant, ces mêmes personnes, venues elles aussi à cette célébration nocturne, avaient-elles fait partie des fidèles de la Dame. Un costume peut facilement changer un homme.
- 30 Dans ces années-là, les gens étaient encore effrayés de parler librement, meurtris par les années où toute pensée jugée déviante de la ligne politique dominante était sévèrement réprimée. Pourtant, là encore, la « relation ethnographique »⁵⁶, tout simplement humaine, se créait d'elle-même : rencontres, fêtes célébrées en secret la nuit le plus souvent, ce qui bouleversait les codes rituels. Il fallait, comme toujours, se laisser porter, accepter d'être détournée de son idée première, se prêter librement aux autres, à ce qu'ils pensaient que je cherchais, en se trompant parfois, d'autres fois en comprenant mieux que moi-même ce qu'il importait vraiment de trouver. Je parcourus peu à peu les chemins de ce culte et d'autres, qui s'y apparentaient, je pris conscience de leur relation au taoïsme, au bouddhisme, au tantrisme, et aussi aux structures d'État qui, toujours, en ont défini l'orthodoxie. Je me passionnai pour les gens, pour leur expérience, pour leurs histoires de vie.

ILL. 15 – Au village Zhong cun 中村, face au temple Linshui gong 臨水宮



À gauche, des villageois ; à droite, la culture des champignons blancs dont les caprices causèrent fortunes et faillites

Clichés A. Sounier (Daqiao 大橋, 2005)

- 31 Je m'évertuai à comprendre qui étaient les fidèles, hommes et femmes, les maîtres des rituels *fashi* du Lüshan pai, si différents en apparence des « Maîtres célestes », les maîtres taoïstes, *daoshi* 道士, du « Un orthodoxe » (*zhengyi* 正一), nombreux à Taïwan⁵⁷, et si proches pourtant quant à leur corpus rituel. Ces hommes portant la jupe rouge de la déesse assortie d'une coiffe de général, transformant leur corps, le temps d'un rituel, en celui d'une femme guerrière exorciste, Chen Jinggu, dont ils imitaient les attitudes « féminines » dans leurs pas de danse ou dans leurs combats chamaniques, avaient de quoi me surprendre⁵⁸. Là, c'est le *fashi* Ma Shouzhong qui m'accorda sa confiance. Il me laissa photographier ses textes rituels, son corpus de talismans et de *mudra*, et il m'emmena bien souvent avec lui sur les chemins pierreux. Malgré des variantes notables, ses textes étaient fort semblables à ceux de Shi Xihui, à Tainan.

ILL. 16 – Le rituel de passage des *guan*



À gauche, le *fashi* Ma Shouzhong examine le destin d'un enfant dans un jaune d'œuf ; au centre, le père des enfants, Monsieur Chen tient le boisseau de riz rituel, dans lequel figurent les « substituts » des enfants, les « réceptacles des âmes » des fillettes délivrées de la « Passe liée » et les instruments rituels du destin ; à droite, « substituts » et « réceptacle des âmes » (*hunzhan* 魂盞) des enfants après le passage des *guan*. On voit également, sur le socle, les arcs et les flèches, *jian* 箭, tirées contre les maléfices

Clichés B. Baptandier (Gutian, 1993)

- 32 Un jour, on s'inquiéta de ma présence dans ces campagnes à cause de mes visites trop fréquentes à deux femmes médiums, en particulier à l'une d'entre elles, Yang

Dongxiang chez qui je demeurais. À cette époque, les étrangers n'avaient pas le droit d'habiter chez des amis chinois, encore moins s'ils étaient médiums. Je dus rentrer à Fuzhou, une demi-mesure plutôt clémente qui avait de quoi surprendre⁵⁹. Ma Shouzhong vint me rendre visite à Fuzhou et, sans que je le lui aie demandé, il passa une bonne partie de la journée à tracer, sur une grande feuille de papier rituel teinté de jaune qu'il avait apportée à cet effet, le « tableau talismanique de l'Empereur de Jade », y inscrivant le Bureau des exorcismes de « l'Empereur des Cieux d'ombre », Xuantian shangdi, le Bureau du Tonnerre et de la Foudre, et bien d'autres éléments précieux (Baptandier, 1994a et 2022a). Ce talisman sert à protéger les maisons et ceux qui les habitent, il m'était alors fort utile ! Tout comme Shi Xihui, Ma *fashi*, conscient du présent qu'il me faisait, me demandait si je comprenais bien ce qu'il écrivait : « Tu sais bien ce que c'est que le Palais de la Ténuité pourpre, Ziwei, n'est-ce pas ? » Il me révélait ainsi son affiliation à ce « pivot du ciel », le Beidou. La géographie mythique et stellaire du culte se dessinait peu à peu sous mes yeux émerveillés, traçant les liens enfin retrouvés entre le texte et le terrain. Il me fallut ensuite suivre une autre carte, celle des réseaux du partage de l'encens, qui me mena de temple en temple, de culte en culte, de divinité amie en société humaine et économique alliée.

- 33 Comment pouvais-je être là, dans cette Chine non encore ouverte aux étrangers, tout juste de nouveau autorisée à pratiquer les sciences sociales, mais pas encore vraiment l'ethnologie, alors qu'il était vu d'un très mauvais œil d'aller soi-même à la source, à la recherche du sens, alors qu'il était interdit de parler de tous ces sujets humains et d'en dérouler le fil du discours pour comprendre ce qu'il disait tout simplement de la vie, plus encore que du taoïsme et du bouddhisme ? S'il m'était interdit de trop parler aux médiums, en revanche ceux qui avaient les moyens de m'en dissuader savaient aussi trouver le chemin de leurs maisons, comme on se rend aux urgences à l'hôpital, en cas de souci de santé ! De même que tout un chacun avait dans sa famille un échantillonnage de toutes les strates de la société, permise ou prohibée, réprouvée ou répressive.
- 34 C'est en effet à Gutian, que la médium d'une autre déesse, Cai furen 蔡夫人, vint spontanément vers moi m'ouvrant, comme Ah Ge l'avait fait à Tainan, son autel voisin du temple de Lian gong, le Roi Serpent. Dongxiang me donna généreusement accès non seulement à sa pratique, mais aussi à son village, Changba, où la mère de son mari avait été autrefois médium de Chen Jinggu, et encore à sa connaissance intime du pays. Changba se situe sur la rive d'un lac de barrage sous lequel l'ancienne ville de Gutian se trouve immergée, donnant lieu à toutes sortes de récits sur ces vestiges du passé plongés dans le monde aquatique des défunts. On s'y rend en bateau en imaginant la cité engloutie et en admirant les grues blanches, montures d'immortels invisibles, qui peuplent les îlots épars. C'est là qu'aurait vécu Chen Jinggu avec son époux Liu Qi, dont le temple ancestral se trouve désormais en face du Linshui gong, dans le petit village de Zhong cun. Ce dernier y siège en compagnie de Chen Jinggu.
- 35 Dongxiang fut « épouse nourrie depuis l'enfance », *tongyangxi* 童養媳, dès l'âge de sept ans⁶⁰. Je fus témoin de son histoire cruelle, alors que mêlant, comme bien souvent, « métier de médium » particulièrement « efficace », *ling* 靈, recevant de nombreux « hôtes », et désir de s'enrichir comme l'y encourageait Deng Xiaoping⁶¹, elle succomba aux pièges d'une tontine⁶² qui a mal tourné du fait d'un membre indélicat. Elle dut s'exiler à Guangzhou pour éviter le pire. Le fonctionnement de toute la société défile dans la lucarne magique des consultations d'un médium.

Les marques inscrites du temps au « Patrimoine immatériel »

- 36 De retour en France, j'ai publié *La Dame du Bord de l'Eau* (Berthier, 1988). Il s'agissait de l'analyse des mythes découpés « au moule » des temples, et de l'analyse des rituels, éclairés par le discours des mythes. Puis, je suis retournée inlassablement au Fujian, au risque de surprendre certains : « Comment peux-tu encore t'intéresser à ce culte, un si petit sujet ? N'en as-tu pas déjà fait le tour ? », me demandaient certains. Ce faisant, ils voulaient parler de la religion, proscrite comme autant de superstitions « arriérées » et de croyances féodales. Mais aussi quelle joie, un jour, de m'entendre dire par d'autres : « Cette fois, si tu as compris "cela", alors tu as fini ton travail ! » Cette phrase révélait l'observation attentive de mes interlocuteurs à l'endroit de la progression de ma recherche, de mon *epimelia*⁶³.
- 37 Peu à peu, les temps ont changé. D'interdite, ma recherche sur ce champ culturel devint bientôt presque « prescrite », car on cherchait à valoriser le patrimoine de la Chine. On se mit à faire des recherches sur la « culture » (*wenhua* 文化), sans vraiment nommer les « cultes ». D'autres malentendus surgirent alors. On me tint à distance du terrain tout en m'invitant aux colloques, fruits de la recherche des chercheurs chinois : historiens, sociologues de l'Académie des sciences sociales récemment réhabilitées, membres des Bureaux de la culture ou des religions. Il importait que les chercheurs chinois forgerent leur propre version sur ce qu'ils nommaient désormais leur « trésor le plus précieux », « le patrimoine de la Chine », qu'ils avaient pourtant contribué à proscrire bien peu auparavant, tandis que je suivais les traces de la société ancienne. C'est ainsi également que dans les années 1990, au temple du Pic de l'Est de Fuzhou, autrefois une véritable « ville dans la ville » tant ses autels étaient nombreux, désormais partagé entre un collège et des immeubles à loyer contrôlé par l'État, temple que l'on réhabilitait peu à peu, à ma grande surprise un vieil homme me devina et me nomma : il avait lu l'un de mes articles publiés en chinois. Celui-ci ne figurait cependant pas dans les actes du colloque auquel j'avais pourtant participé, mais bien dans un autre volume, édité par les mêmes chercheurs, à part. Les choses s'expriment parfois à une nuance près⁶⁴.
- 38 Et puis le pays s'est ouvert aux Chinois de la diaspora, de Taïwan, de Singapour, des États Unis, du Canada, et d'ailleurs encore, ceux de Tahiti par exemple⁶⁵. Les mémoires se sont de nouveau mêlées. Les capitaux ont afflué aussi, et circulé dans les deux sens, redonnant vie aux communautés du culte et donnant à voir en toute clarté la porosité des frontières et la texture de leur substance diaphane. Un nouveau métissage des pensées s'est opéré. En 2010, Ye Mingsheng organisa un colloque sur le culte de Chen Jinggu à Gutian⁶⁶. J'y ai contribué par un article publié dans les actes (Baptandier, 2010b ; Ye Mingsheng et Zheng Ansi, 2010b) et je lui ai offert, à sa demande, mon livre récemment paru sur le sujet de ce culte (2008a), tandis que lui-même publiait, à Hong-Kong, une *Monographie du Palais de Linshui* (Ye Mingsheng et Zheng Ansi, 2010a).
- 39 La société a changé et certaines de ces transformations radicales, loin de faire disparaître la pensée traditionnelle, l'ont paradoxalement réactivée momentanément, les gens cherchant protection dans ce qu'ils avaient « toujours su », ce savoir-faire que leurs ancêtres « avaient toujours pratiqué » et leur avaient transmis, ou bien tentant de réinventer leurs traditions perdues. C'est ainsi que la politique de l'enfant unique a

paradoxalement poussé certaines femmes des campagnes du Fujian — mais d'autres aussi — à chercher protection auprès de la Dame de Linshui : qui mieux qu'elle saurait donner un fils à celles qui désormais n'avaient droit qu'à « un seul essai » pour produire un héritier, seul capable de poursuivre le culte des ancêtres de leur mari ?

- 40 Bien d'autres chemins s'ouvrirent encore devant moi, comme celui du mont des Pierres et des Bambous à Fuqing, où l'on va solliciter un rêve auprès des Neuf Immortels du clan He transformés en carpes, Jiulixian⁶⁷. J'y ai rencontré le devin Shi Hansheng, dont l'amitié ne m'a jamais fait défaut, partageant sans compter son savoir et les relations de son vaste réseau de *guanxi*, toujours prêt à courir dès l'aube les routes de ce tissu humain dont il connaît chaque fibre⁶⁸. Il s'était retiré de la vie laïque et il avait renoncé au monde (*chujia* 出家), après avoir vécu sa vie d'homme marié et de père de famille. Au mont des Pierres et des Bambous, il organisa peu à peu son espace de culte, la « Grotte du mystère d'ombre », à même le rocher. De nombreux fidèles lui rendaient visite et venaient notamment célébrer les fêtes de Yaoshifo, le « Maître guérisseur », le « Bouddha de la médecine », le maître des guérisons matérielles et spirituelles et de la protection contre les calamités.
- 41 J'ai aimé les statuettes « orphelines » en porcelaine du bodhisattva Guanyin que les fidèles déposaient près de la « Grotte de la Pureté du cœur », lorsqu'elles étaient abandonnées.

ILL. 17 – Au mont des Pierres et des Bambous



À gauche, l'entrée de la « Grotte du Mystère d'ombre » (*miaoxuan dong* 妙玄洞) ; à droite, les statuettes « orphelines » de Guanyin confiées à la montagne

Clichés A. Sounier (Fuqing, 2005)

En sa compagnie, je rendis visite à la nonne Yun kong, qui fut d'abord banquière par nécessité et devint, par vocation, après une vie laïque difficile, l'abbesse du temple Muling si, 穆嶺寺, alors en pleine restauration, traversé par l'ancienne route empruntée autrefois (sous les Song) par les candidats se rendant à Fuzhou pour y passer les Examens mandarinaux⁶⁹. Yun kong venait juste d'être initiée lorsque je l'ai rencontrée, elle revenait de Nankin, où elle avait reçu les marques incandescentes à l'encens, ce « trésor de feu » (*huobao* 火寶, Selon ses vœux, lors de son initiation, elle avait reçu douze brûlures sur son crâne rasé, comme on le fait pour les hommes, et non pas neuf, comme il est d'usage pour les femmes. Sa mère vivait avec elle au temple, sa sœur était devenue nonne, elle aussi. Des familles entières de femmes semblaient choisir cette voie.

- 42 Et puis, grâce à Shi Hansheng, j'ai rencontré Xie Qiquan, passionné de l'histoire de sa ville de Fuzhou, des lieux-dits anciens, ces « reliques du passé », féru de tous les toponymes qui émaillent encore les rues, malgré l'intense modernisation et la

patrimonialisation ravageuse des anciens quartiers. Xie est calligraphe à ses heures, aussi⁷⁰.

ILL. 18 – Au Gulou 鼓樓 de Fuzhou



À gauche, la Porte de l'allée du Mandarin ; au centre, Xie Qiquan, calligraphe ; à droite, devin physiognomoniste examinant la main d'une jeune fille

Clichés A. Sounier (Fuzhou, 2007)

Ensemble, nous avons assisté au rituel d'« ouverture des yeux » de nouvelles statues, à Fuqing, suivi d'un grand banquet communautaire et d'échanges instructifs sur la divination.

ILL. 19 – Rituel d'« ouverture des yeux » des statues (*kai Guang* 開光)



Cliché A. Sounier (Fuqing 福清, 2011)

- 43 Peu à peu, au fil des années, se remplirent mes cahiers de terrain, cet assemblage de notes sur le déroulement d'un rituel, d'adresses griffonnées à la hâte lors d'une rencontre inattendue, de dessins, de réflexions personnelles, de lettres d'amour ou de photos intercalées entre deux pages. Là se mêle recherche et vie privée, terrain et écriture, intuitions et affects. C'est ce que Sperber (1982 : 7) décrit fort bien :

Le savoir qu'un anthropologue acquiert sur son terrain se présente sous deux aspects : des documents et des intuitions. L'anthropologue rapporte dans ses malles un journal de terrain, un fichier linguistique, un herbier, des cartes, des croquis, des photos, des bandes magnétiques, des généalogies, des textes, des protocoles d'entretiens et des carnets remplis d'observations griffonnées sur les genoux dans la pénombre d'une case enfumée, contre le tronc d'un arbre lors d'un déplacement en forêt ou, le soir, enfin seul, à la lumière d'une lampe à pétrole. Dans ces documents il est question d'hommes, de femmes, d'enfants, d'enclos, de voisinage, de villages, de champs, de travaux agricoles, de techniques artisanales, de cuisine, de plantes, d'animaux, de marchés, de fêtes, de sacrifices, de consultations de devins, de crises de possession, de conflits, de meurtres, de vengeances, de funérailles, d'assemblées, de chefs, d'ancêtres, de chants, de rêves, et de la raison pour laquelle les serpents n'ont pas de pattes.

- 44 De quoi se livrer à un jeu de piste dans les méandres de la mémoire lorsque, de retour, on cherche à reprendre le fil rouge de toute cette moisson ! C'est un peu une telle situation que décrit Yu Hua⁷¹. Après la Révolution culturelle, on lui avait prêté un livre, une rareté à l'époque. Il comprit plus tard qu'il s'agissait de *La Dame aux camélias*, d'Alexandre Dumas (1848). Cette lecture n'étant pas encore permise, on avait emballé le livre, pour plus de discrétion, dans un portrait de Hua Guofeng, dont on sait qu'il fut dirigeant du PCC à la suite de Mao, puis premier ministre en 1976, à la suite de Zhou Enlai. Afin de pouvoir le lire ensuite à loisir, Yu dut recopier ce livre pendant la nuit avec l'aide d'un ami, pour le rendre à son propriétaire le matin suivant. Ils écrivirent donc à tour de rôle, à tour de veille faudrait-il dire, toute la nuit. Mais au petit matin, aucun des deux amis ne savait plus relire l'écriture hâtive et ensommeillée de l'autre ! Ils durent réécrire chacun leur partie griffonnée, voire se la relire, puis se traduire l'un à l'autre leur transcription d'un livre, de surcroît, prêté. Telle était bien la situation de ma traduction des mythes de cette déesse protectrice des femmes et des enfants, confrontée à la réalité de son culte tant sur son lieu d'émigration que dans son pays d'origine. Il me fallait tout déchiffrer à nouveau, et écrire ce que j'en avais compris pour le donner à lire à mon tour, si possible de manière accessible. C'est ce que j'ai tenté de faire, en essayant de ne pas tomber dans le travers dénoncé par Sperber (1982 : 29) : « Toutes les interprétations ont pour objet réel une représentation conceptuelle (ou un ensemble de représentations dont elles font la synthèse). La représentation interprétée a elle-même un objet. L'erreur consiste à prendre l'objet de la représentation interprétée pour l'objet de l'interprétation. »

BIBLIOGRAPHIE

ALLÈS, Elisabeth et DAVID, B.

2006 « Anthropologie », in T. Sanjuan (éd.), *Dictionnaire de la Chine contemporaine* (Paris, Armand Collin).

ALLIO, Fiorella

1998a La construction d'un espace politique austronésien, *Perspectives chinoises*, 47 : 54-62 ; DOI : 10.3406/perch.1998.2300.

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

ARRAULT, Alain

2017 Le corps et les entrailles des dieux : corps vivant, complet et malade, in B. Bapandier (éd.), *Le battement de la vie : le corps naturel et ses représentations en Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 123-160.

ARTHUS, Hélène (trad.)

1992 Les discours de Deng Xiaoping dans le Sud [Points essentiels des discours prononcés par le camarade Deng Xiaoping à Wuchang, Shenzhen, Zhuhai et Shanghai (du 18 janvier au 21 février 1992)], *Perspectives chinoises*, 2 : 10-14 ; DOI : 10.3406/perch.1992.3860.

BAPTANDIER, Brigitte [voir Berthier]

1994a Le tableau talismanique de l'Empereur de Jade : construction d'un objet d'écriture, *L'Homme*, 129 : 59-92 ; DOI : 10.3406/hom.1994.369692.

1995 Chine et anthropologie, in M. Izard et G. Lenclud (éd.), *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France* (Paris, Association pour la recherche en anthropologie sociale) : 65-87.

1996a À travers les chemins et les passes. Voyages chamaniques au pays du réel. Voyages réels au pays des chamanes, in C. Salmon-Lombard (éd.), *Récits de voyage des Asiatiques : genres, mentalités et conceptions de l'espace* (Paris, École française d'Extrême-Orient) : 1-31.

1996b Pratiques de la mémoire en Chine : le dieu des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang, *Genèses*, 23 : 100-124 ; DOI : 10.3406/genes.1996.1388.

1996c Le rituel d'Ouverture des Passes : un concept de l'enfance, *L'Homme*, 137 : 119-142 ; DOI : 10.3406/hom.1996.370038.

1996d Entrer en montagne pour y rêver : le mont des Pierres et des Bambous, *Terrain*, 26 : 99-122 ; DOI : 10.4000/terrain.3160.

1996e Linshui furen. How a woman became a Goddess, in M. Shahar et R. P. Weller (éd.), *Unruly Gods : Divinity and society in China* (Honolulu, University of Hawai'i Press) : 105-150.

1997 Penser par substituts : les rituels du corps de remplacement, *Ateliers*, 18 : 35-54.

2001 (éd.) *Chiner la Chine*, n° 24 d'*Ateliers* (Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative).

2003 Façonner la divinité en soi : à la recherche d'un lieu d'énonciation, *Ethnologies*, 25 (1) : 109-151 ; DOI : 10.7202/007128ar.

2008a *The Lady of Linshui : A Chinese female cult*, trad. par Ingrid K. Fryklund (Stanford, Stanford University Press).

2008b La biographie de la Mère, Nainiang zhuan 奶娘傳 : la tablette à écriture, in B. Bapandier et G. Charuty (éd.), *Du corps au texte : approches comparatives* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 111-149.

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

2016a Les mudra du Lüshan pai : le battement de la vie, in V. Durand-Dastès (éd.), *Empreintes du tantrisme en Chine et en Asie orientale : imaginaires, rituels, influences* (Louvain, Peeters) : 139-157 [Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XXXII].

2016b On the effectiveness of symbols : Women's bodies as mandalas, in A. Andreeva et D. Steavu (éd.), *Transforming the void : Embryological discourse and reproductive imagery in East Asian religions* (Leyde, Brill) : 212-249 ; DOI : 10.1163/9789004306523_008.

2016c Writing as a threshold between the worlds : Glyphomancy in China, *Daoism : Religion, History and Society* 道教研究學報 : 宗教、歷史與社會, 8 : 251-284.

2022a « Sans image » : les charmes talismaniques de la Ténuité pourpre, in F. Carraro, D. Casajus, A. Herrou, S. Houdart et I. Rivoal (éd.), *Cryptographies : codes, jeux d'arcane et arts de l'intime* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 113-133.

2022b You 遊, voyager : randonnées lointaines, in V. Frangville, F. Lauwaert et F. Villard (éd.), *Mots de Chine : ruptures, persistances, émergences* (Rennes, Presses universitaires de Rennes) : 189-220.

à paraître Two lives in a mirror, in A. Herrou (éd.), *The everyday practice of Chinese religions: Elder masters and the younger generations in Contemporary China* (Londres, Routledge).

à paraître La Vieille Mère du Mont Li transmet ses arts magiques à Jiang la Tigresse. Au Mont Guojie, Jiang Hupo et Chen Jinggu deviennent sœurs jurées, in F. Wang et S. Hureau (éd.) (Paris, L'Asiathèque).

à paraître Lüshan ritualists' snake whip, in A. Chau, *The Chinese religious culture in 100 objects*.

BAPTANDIER, Brigitte et **TRÉMON, Anne-Christine** (éd.)

2012 *Chines : l'État au musée*, n° 16 de *Gradhiva* ; DOI : 10.4000/gradhiva.2438.

BEAUCLAIR, Inez de

1986 *Ethnographic studies : The collected papers of Inez de Beauclair* (Taipei, Southern Materials Center, INC).

BERTHIER, Brigitte [voir Baptandier]

1985 Une journée de Perle d'Abondance, Déesse à mi-temps, *Aujourd'hui la Chine*, août : 28-29.

1988 *La Dame-du-Bord-de-l'Eau* (Nanterre, Société d'ethnologie).

BOLTZ, M. Judith

1987 *A survey of Taoist literature : Tenth to seventeenth centuries* (Berkeley, University of California, Institute of East Asian Studies) [Research Monograph, 32].

1993 Not by the seal of office alone : New weapons in battles with the supernatural, in P. Buckley Ebrey et P. N. Gregory (éd.), *Religion and society in Tang and Sung China* (Honolulu, University of Hawai'i Press) : 241-306.

CHATWIN, Bruce

1987 *The Songlines* (New York, Penguin classics).

1988 *Le chant des pistes*, trad. par Jacques Chabert (Paris, Grasset et Fasquelle).

CHEN Li Fanping 陳李凡平

2017 *Journey of a Goddess : Chen Jinggu subdues the Snake Demon* (Albany, State University of New York Press).

CHENG, François

2006 Sur les traces de Claudel, publié le 20/07/2006, mis à jour le 15/10/2007, en ligne : https://www.lefigaro.fr/livres/2006/07/20/03005-20060720ARTFIG90276-paul_et_rosalie_voguent_vers_fuzhou.php (consulté le 16/05/2022).

2008 *L'un vers l'autre : en voyage avec Victor Segalen* (Paris, Albin Michel).

CHICHARRO, Gladys

2017 « Excellentes naissances, excellentes éducations » : nourrir et façonner le corps des petits empereurs, entre métissage et hybridité, in B. Bapandier (éd.), *Le battement de la vie : le corps naturel et ses représentations en Chine* (Nanterre Société d'ethnologie) : 325-357.

CLAUDEL, Paul

1947 *Le partage de midi*, in *Théâtre* (Paris, la Pléiade, t. I).

DAVIS, Edward L.

2001 *Society and the supernatural in Song China* (Honolulu, University of Hawai'i Press).

DE GROOT, Johann Jacob Maria

1910 *The religious system of China* (Leyde, Brill).

DEAN, Kenneth

1993 *Taoist rituals and popular cults in Southeast China* (Princeton, Princeton University Press).

DESPEUX, Catherine

1990 *Immortelles de la Chine ancienne : taoïsme et alchimie féminine* (Paris, Pardès).

1994 *Taoïsme et corps humain : le Xiuzhen tu* (Paris, Guy Trédaniel).

2012 *Taoïsme et connaissance de soi : la carte de la culture de la perfection (Xiuzhentu)* (Paris, Guy Trédaniel).

DORÉ, Henry

[1931] 1967 *Researches into Chinese superstitions*, vol. IX (Taipei, Ch'eng-Wen Publishing Company).

FAVA, Patrice

2013 *Aux portes du ciel : la statuaire taoïste du Hunan* (Paris, Les Belles Lettres/École française d'Extrême-Orient).

FENG Menglong 馮夢龍

1994 *Le Serpent Blanc : contes tirés du Jing Shi Tong Yan, anthologie classique compilée par Feng Menglong* (Beijing, éditions en langues étrangères, réédition des Ming).

FERHAT, Samia et MARCHAND, Sandrine

2011 *Taiwan : île de mémoires* (Lyon, éditions Tigre de papier).

FOGEL, Frédérique et RIVOAL, Isabelle (éd.)

2009 *La relation ethnographique, terrains et textes : mélanges offerts à Raymond Jamous*, n° 33 d'Ateliers du Lesc.

FOUCAULT, Michel

1984 *Histoire de la sexualité, III : Le souci de soi* (Paris, Gallimard).

FRESNAY, Jocelyne

2001 *La protection du patrimoine en République populaire de Chine* (Paris, Éditions du CTHS).

FROISSART, Chloé

2008 *Le système du hukou : pilier de croissance chinoise et du maintien du PCC au pouvoir*, *Les Études du CERI*, 149 (sept.), en ligne : <https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/etude149.pdf> (consulté le 18/05/2022).

FRYKLUND, Ingrid K., LEWIS, Mark Edward et BAPTANDIER, Brigitte

2021 *The Lady of Linshui pacifies demons : A seventeenth century novel*, trad. par I. K. Fryklund,

introduit par B. Baptandier et M. E. Lewis, annoté par B. Baptandier (Seattle, University of Washington Press).

GOOSSAERT, Vincent

2021 *Heavenly masters : Two thousand years of the Daoist state* (Honolulu/Hong Kong, University of Hawai'i Press/Chinese University Press).

GRANET, Marcel

[1926] 1959 *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, Presses universitaires de France) [Annales du musée Guimet, Bibliothèque d'études, LXIV].

GUIHEUX, Gilles

2003 Sociologie des acteurs économiques dans une Chine en transition, *Revue internationale et stratégique*, 50 : 35-42 ; DOI : 10.3917/ris.050.0035.

HOMOLA, Stéphanie

2015 Ce que la main sait du destin : opérations et manipulations dans les pratiques divinatoires chinoises, *Ethnographiques.org*, 31 [n° thématique : N. Adell et S. Chevalier (éd.), La part de la main], en ligne : <https://www.ethnographiques.org/2015/Homola> (consulté le 16/05/2022).

2023 *The art of fate calculation: Practicing divination in Taipei, Beijing, and Kaifeng* (New York & Oxford, Berghahn Books) ; DOI : 10.3167/9781800738126.

HOU Ching-lang

1975 *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise* (Paris, Collège de France) [Mémoires de l'IHEC, 1].

IDEMA, Wilt L.

2009 *The White snake and her son : A translation of "The precious scroll of thunder peak" with related texts* (Indianapolis, Hackett).

IMBAULT-HUART, Camille

1893 *L'île Formose : histoire et description* (Paris, E. Leroux).

INGOLD, Tim

2013 *Une brève histoire des lignes* (Bruxelles, Zones sensibles).

KATZ, Paul

1995 *Demon hordes and burning boats : The cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (New York, State University of New York Press) [SUNY series in Chinese local studies].

LAGERWEY, John

1987 *Taoist ritual in Chinese society and history* (New York, Macmillan Publishing Company).

1988 Les lignées taoïstes du nord de Taiwan, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 4 : 127-143 ; DOI : 10.3406/asié.1988.915.

1989-1990 Les lignées taoïstes du nord de Taiwan (suite et fin), *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 : 355-368 ; DOI : 10.3406/asié.1989.952.

LAUWAERT, Françoise

1991 *Recevoir, conserver, transmettre : l'adoption dans l'histoire de la famille chinoise. Aspects religieux, sociaux et juridiques* (Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises) [Mélanges chinois et bouddhiques, XXIV].

LEE Wei-I

2012 *Le nationalisme dans les musées locaux à Taïwan : colonisation, autoritarisme et*

démocratie, *Gradhiva*, 16 [n° thématique : Chines, l'État au musée] : 64-83 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2461.

MONOD BECQUELIN, Aurore

2012 Introduction : la frontière épaisse, *Ateliers d'anthropologie*, 37, en ligne : <https://ateliers.revues.org/9170> ; DOI : 10.4000/ateliers.9170.

NAQUIN, Susan

2000 *Peking : Temples and city life 1400-1900* (Berkeley, University of California Press).

NGO, Van Xuyet

1976 *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne* (Paris, Presses universitaires de France).

NIQUET, Valérie

2022 *Taiwan face à la Chine : vers la guerre ?* (Paris, Éditions Tallandier).

PICARD, François

[2009] 2015 Analyse paradigmatique et synoptique de quelques airs de Nanyin, *Revue des traditions musicales des Mondes arabe et méditerranéen* (Éditions de l'université Antonine), 3 : 23-36.

PIMPANEAU, Jacques

1965 La légende du Serpent Blanc dans le Ts'ing P'ing Chan T'ang Houa Pen, *Journal asiatique*, 253 : 251-277.

ROBINET, Isabelle

[1979] 1995 *Méditation taoïste* (Paris, Albin Michel).

1991 *Histoire du taoïsme : des origines au XIV^e siècle* (Paris, Éditions du Cerf).

SCHAFER, Edward H.

1954 *The empire of Min* (Rutland, Harvard-Yenching Institute).

SCHIPPER, Kristofer M.

1977 Neighborhood cult associations in traditional Tainan, in G. W. Skinner (éd.), *The city in Late Imperial China* (Stanford, Stanford University Press) : 651-676.

1982 *Le corps taoïste : corps physique - corps social* (Paris, Fayard).

1985a Seigneurs royaux, dieu des épidémies, *Archives de sciences sociales des religions*, 59 (1) : 31-40 [rééd. 2008 : 261-277] ; DOI : 10.3406/assr.1985.2343.

1985b Chiens de paille et tigres en papier : une pratique rituelle et ses gloses au cours de la tradition chinoise, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6 : 83-94 [rééd. 2008 : 219-234] ; DOI : 10.3406/oroc.1985.919.

1990 The cult of Pao-sheng ta-ti and its spread to Taiwan : A case study of *fen-hsiang*, in E. B. Vermeer (éd.), *Development and decline of Fukien province in the 17th and 18th centuries* (Leyde, Brill) : 397-416 [rééd. 2008 : 279-303] ; DOI : 10.1163/9789004488458_015.

1995 Note sur l'histoire du Dongyue miao de Pékin, in J.-P. Diény (éd.), *Hommage à Kwong Hing Foon : études d'histoire culturelle de la Chine* (Paris, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises) : 255-269.

1997 Structures liturgiques et société civile à Pékin, *Sanjiao wenxian, Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*, I : 9-23 [rééd. 2008 : 355-382].

2008 *La religion de la Chine : la tradition vivante* (Paris, Fayard).

SEAMAN, Gary

1987 *Journey to the North : An ethnohistorical analysis and annotated translation of the Chinese folk novel Pei-yu-chi* (Berkeley, University of California Press).

SPERBER, Dan

1982 *Le savoir des anthropologues* (Paris, Hermann).

STRICKMANN, Michel

1975 The Thunder rites of the Sung : Notes on the Shen-hsiao sect of the Southern school of Taoism, *Toho shukyo*, 46 : 15-28.

TRÉMON, Anne-Christine

2010 *Chinois en Polynésie française : migration, métissage, diaspora* (Nanterre, Société d'ethnologie).

2012 *Yingti/Ruanti (Hardware/Software)*. The Creation of a Hakka Culture Hall in Taiwan, *Gradhiva*, 16 [n° thématique : Chines, l'État au musée] : 130-155 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2489.

2019 *Pour la cause de l'ancêtre : relation diasporique et transformation d'un village globalisé, Shenzhen, Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie).

WATSON, James L.

1985 Standardizing the Gods : The promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China coast 960-1960, in D. Johnson, A. J. Nathan et E. S. Rawski (éd.), *Popular culture in Late Imperial China* (Berkeley, University of California Press) : 292-324 ; DOI : 10.1525/9780520340121-013.

WOLF, Arthur P.

1968 Adopt a daughter-in-law, marry a sister : A Chinese solution to the problem of the incest taboo, *American Anthropologist*, 70 (5) : 864-874 ; DOI : 10.1525/aa.1968.70.5.02a00040.

Wu Cheng'en 吴承恩 (xvi^e siècle)

1991 *La pérégrination vers l'Ouest (Xiyou ji 西遊記)*, trad. par André Lévy (Paris, Gallimard) [La Pléiade].

2014 *Voyage vers l'Ouest*, trad. par Nicolas Henry et Si Mo, avec une préface de V. Durand-Dastès (Paris, Éditions Fei).

YU Hua

2010 *La Chine en dix mots* (Arles, Actes Sud).

Références chinoises

BAPTANDIER, Brigitte

1994b Le culte de Chen Jinggu : l'intérêt d'une anthropologue française, in Zhang Zhuanxing, *Fuzhou dao jiao wenhua yanjiu* 福州道教文化研究, « Recherches sur le taoïsme à Fuzhou » (Fuzhou, Fuzhou City Museum Standing Committee, Fuzhou City Daoist Association Fuzhou Daoist Culture Research Society) : 8-16.

1994c À propos de l'avortement, de la mort et de la divinisation de Chen Jinggu, in Zhang Zhuanxing, *Fuzhou dao jiao wenhua yanjiu* 福州道教文化研究, « Recherches sur le taoïsme à Fuzhou » (Fuzhou, Fuzhou City Museum Standing Committee, Fuzhou City Daoist Association Fuzhou Daoist Culture Research Society) : 17-23.

2010b 閩山派手印, 生活之顫動, « Les mudra du Lüshan pai, le battement de la vie », in Ye Mingsheng et Zheng Ansi (éd.), *First Chinese symposium on Lady Linshui Chen Jinggu culture Proceedings, Zhongguo shumiao Linshui furen Chen Jinggu wenhuaxue shuyan lunhui* 中國首廟臨水夫人陳靖姑文化學術研討會 (Gutian, Fuzhou, Fujian) : 21-35.

HUANG Wei 黃偉

2015 *Paul Claudel and China. The experiences in China of a French Diplomat in the Late Qing Dynasty*, 保爾·克洛岱爾與中國 (Fuzhou, 外化教學與研究出版社).

Huitu Sanjiao yuanliu soushen daquan 繪圖三教源流搜神大全, « Recherches complètes illustrées sur l'origine des dieux des Trois religions »

1989 (rééd. Shanghai guji chubanshe).

LIAN Lichang 蓮立昌

1988 *Fujian mimi shehui* 福建秘密社會, « Sociétés secrètes du Fujian » (福建人民出版社).

LIN Guoping 林國平 et **PENG Wenning** 彭文寧

1993 *Fujian minjian xinyang* 福建民間信仰, « Les croyances populaires du Fujian » (Fuzhou, Fujian Renmin Chubanshe).

Linshui pingyao zhuan 臨水平妖傳, « Histoire de la Pacification des Démons de Linshui »

texte daté des Ming, vraisemblablement des Qing (Taizhong, Ruicheng shuju – Xiamen, Xiamenhui wentang).

LIN Xiangliu 林鄉瀏

1998 *Lüshan zai hechu ?* 閩山在何處?, « Où se trouve le Lüshan ? », in Lin Xiangcai 林祥彩, *Fuzhou Lüshan wenhua* 福州閩山文化, « La culture du Lüshan à Fuzhou » (Fuzhou 福州, Minxinchu 閩新出): 121-123.

LIN Zhenyuan 林振源

2016 *Linshui bairen xiuxing lu* 臨水百人修行錄, « Recueil sur les pratiques de cent adeptes de Linshui » (Taïwan, Linshui wenhua yanjiuwei yuanyuanhui 臨水文化研究委員會).

MA Xisha 馬西沙

2007 *Dangdai zhongguo zongjiao yanjiu jing xuancongshu, Minjian zongjiao quan* 當代中國宗教研究精選叢書, 民間宗教券 (Beijing, Minzu chubanshe) [Chinese religions and beliefs].

MA Xisha 馬西沙 et **HAN Bingfang** 韓秉方

2004 *Zhongguo minjian zongjiao shi* 中國民間宗教史, « Histoire des religions populaires de Chine » (Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe).

Muling si fengcai 穆嶺寺風彩, « Les paysages remarquables du Muling si »

2005 (Fuzhou, Huaxing chubanshe 化星出版社, « publication de l'association du brûle-parfum du temple »).

Sanjiao yuanliu Shengdi fozu soushen daquan 三教源流聖帝佛祖搜神大全, « Recherches complètes sur l'origine des dieux, des saints empereurs et des Bouddhas des Trois Religions »

1989 (1^{re} éd. Ming) (rééd. Taïwan, Xuesheng shuju).

SU Qinghe 蘇清河

2016 *Xiaozi chengbin linshuiqing*, 孝子承續臨水情, « La piété filiale d'un fils à l'égard de Linshui », in Lin Zhenyuan 林振源, *Linshui bairen xiuxing lu* 臨水百人修行錄, « Recueil sur les pratiques de cent adeptes de Linshui » (臨水文化研究委員會): 513-521.

WANG Zulin 王祖麟 et **WANG Guanghui** 王光輝

1999 *Fujian minjian xinyang daguan* 福建民間信仰大觀, « Inventaire des croyances populaires du Fujian » (Fuzhou, 華星出版社).

XIE Qiquan 謝其銓 et **ZHANG Yongming** 張永明 (éd.)

1998 *Shunyi furen : Chen Jinggu yu Xiadu* 順義夫人：陳靖姑與下度, « La Dame Shunyi : Chen Jinggu à Xiadu » (Changle, Yantajing Xianjun si).

XU Xiaowang 徐曉望

1993 *Fujian minjian xinyang yuanliu* 福建民間信仰源流, « Historique des croyances populaires du Fujian » (Fuzhou, Fujian Jiaoyu chubanshe).

YE Mingsheng 葉明生 et **ZHENG Ansi** 鄭安思

2010a *Linshui gong zhi* 臨水宮志, « Monographie du Palais de Linshui » (Xianggang tianma chuban youxian gongsi 香港天馬出版有限公司).

2010b *First Chinese Symposium on Lady Linshui Chen Jinggu Culture Proceedings, Zhongguo dumiao Linshui furen Chen Jinggu wenhua xueshu yantaohui* 中國首廟臨水夫人陳靖姑文化學術研討會 (Zhongguo, Gutian, Fuzhou, 2 vol.).

ZENG Changsen 曾昌森, **CHEN Xuesong** 陳學松 et **SHE Xianfeng** 佘險峰 (éd.)

1987 *Mindu bieji* 閩都別記, « Histoire légendaire de la Capitale de Min », anonyme, introduit par Fu Yiling 傅衣凌 (Xiamen University) (3 vol., Fujian renmin chubanshe).

ZHANG Zhuaxing 張傳興

1994 *Fuzhou dao jiao wenhua yanjiu* 福州道教文化研究, « Recherches sur le taoïsme à Fuzhou » (Fuzhou, Fuzhou shi wu wu guan li wei yuan hui, Fuzhou shi wen xue xue hui 福州市閩文協福州道教文化研究會).

ZHU Weigan 朱維幹

1984 *Fuzhou shigao* 福州史稿, « Compilation sur l'histoire de Fuzhou » (Fujian jiaoyu chubanshe, 福建教育出版社).

NOTES

1. À propos de l'aspect taoïste fortement empreint de bouddhisme ésotérique du Lúshan pai, voir BAPTANDIER, 2016a. Le terme *pai* 派 que certains traduisent par « secte » n'a pas la connotation péjorative que prend parfois ce terme. Je préfère néanmoins le traduire par tradition rituelle, ce qui est bien le cas.

2. La réforme économique chinoise (改革開放 *gaige kaifang*, littéralement : « Réforme et ouverture ») fait référence au programme des réformes économiques menées à partir de 1978 en République populaire de Chine, pendant la période dite *boluan fanzheng* 撥亂反正, qui signifie littéralement « éliminer le chaos et revenir à la normale ». Elle fut mise en œuvre par les réformistes au sein du Parti communiste chinois, notamment sous la direction de Deng Xiaoping. Le programme de « réforme et d'ouverture » a été interrompu après la répression militaire des manifestations de la place Tian'anmen, en 1989, mais il a repris après la « Tournée d'inspection de Deng Xiaoping dans le Sud », en 1992 (https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9forme_%C3%A9conomique_chinoise, consulté le 10 janvier 2023). Selon GUIHEUX (2003 : 35) : « Lorsque les planificateurs chinois initient la politique de réforme et d'ouverture [...] à la fin de la décennie 1970, leur intention n'est pas de faire diminuer la part de l'économie opérant dans le cadre du plan. Certes, le monopole du gouvernement central sur l'agriculture et l'industrie se relâche et l'activité économique s'ouvre à de nouveaux acteurs. »

3. Voir MONOD BECQUELIN, 2012. Je m'étais déjà inspirée de cette réflexion pour ma communication « Anthropological variants. The cult of Linshui furen in Taiwan and Fujian. Exploring the “thick boundaries” », à la 10th International Conference on Daoist Studies (26-29 mai 2016, Sanyi, Miaoli County, Taiwan) portant sur « Daoism : Self, Science, and Society ».

4. Concernant les textes rapportant les mythes, il s'agissait essentiellement du *Linshui pingyao zhuan* (« Histoire de la Pacification des Démons de Linshui »), traduit depuis lors par FRYKLUND *et al.* (2021), et du *Min du bieji* (« Histoire légendaire de la Capitale de Min »), édité par ZENG Changsen, CHEN Xuesong et SHE Xianfeng (1987). À propos des autres sources, voir BAPTANDIER, 2008a (introduction). Les peintures et les gravures sur les murs des temples font écho à ces textes et servent de support aux cultes qui y sont célébrés. Bien sûr, les versions orales recueillies sur le terrain fournissent des variantes locales, propres à certains lieux. Au sujet des textes des mythes et notamment du théâtre rituel, émaillés d'une mosaïque de rites, voir BAPTANDIER, 2008a et b. À propos d'une variante de ces mythes mettant en scène l'opposition entre chamanisme tantrique et bouddhisme, voir CHEN, 2017.
5. À propos de ces « maîtres des méthodes rituelles », ou « maîtres de la Loi », *fashi*, voir Baptandier, 2016a et DAVIS, 2001 (en particulier : 7-8).
6. Lorsque les Portugais ont découvert Taïwan, au milieu du XVI^e siècle, ils l'ont baptisé la *Belle île : Ilha Formosa*. Autrefois, on appelait donc Taïwan, *Formose* (voir IMBAULT-HUART, 1893). La République de Chine fut initialement fondée par Sun Zhongshan (Sun Yat-sen) en 1912. Lorsque le gouvernement de Nankin, dirigé par Jiang Jieshi (Tchang Kai-chek), fuyant la République populaire de Chine, proclamée le 1^{er} octobre 1949, s'installa à Taipei, Taïwan reprit le nom de République de Chine, et Jiang Jieshi accéda à la présidence de l'île. Taïwan n'a donc jamais appartenu à la RPC.
7. À propos de ces réseaux, voir SCHIPPER, 1977 et 1990.
8. Taïwan a connu notamment la colonisation par le Japon (1895-1945) après la défaite des Qing (traité de Shimonoseki, 1895), la création de la République de Chine et l'arrivée des migrants « chinois » particulièrement après 1949 et jusqu'à la Révolution culturelle entre 1966 et 1976 (les vagues migratoires du continent existaient depuis bien longtemps) (voir FERHAT et MARCHAND, 2011). À propos de l'écho de cette histoire dans les musées de Taïwan, voir LEE, 2012 et TRÉMON, 2012. Pour saisir l'ensemble des enjeux géopolitiques que cristallise Taïwan à travers une lecture qui mobilise à la fois le contexte historique, social, culturel, économique et politique de l'île, voir aussi NIQUET, 2022.
9. À propos des populations aborigènes, premières occupantes de l'île, voir BEAUCLAIR, 1986 ; IMBAULT-HUART, 1893 ; ALLIO, 1998a.
10. À propos de ces dieux des épidémies, voir SCHIPPER, 1985a ; KATZ, 1995 ; ALLIO, 1998b.
11. À propos de l'évolution du culte de la déesse de la mer, Mazu 媽祖, dite « Impératrice céleste » (*Tianhou* 天后) ou « Concubine céleste » (*Tianfei* 天妃), voir WATSON, 1985.
12. Voir SCHIPPER, 1990 et DEAN, 1993.
13. Voir INGOLD, 2013 : chap. 2 ; CHATWIN, 1987 et 1988.
14. Voir FRESNAY, 2001.
15. L'Atelier Chine, créé par Brigitte Baptandier en 1999 et repris en 2015 par Adeline Herrou et Gladys Chicharro, réunit au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Lesc) des chercheurs et des doctorants en ethnologie ayant pour objectif de présenter leurs matériaux de terrain recueillis dans de multiples régions de la Chine (<https://lesc-cnrs.fr/fr/seminaires/26-atelier-chine>, consulté le 7 novembre 2022).

16. BAPTANDIER, 1995. Fondée en 1989, l'APRAS a mené « une réflexion sur la pratique de l'anthropologie, ses objets, ses méthodes, les conditions d'exercice de la profession et son devenir » et « a suivi les développements institutionnels de l'anthropologie » [dans les différentes instances de recherche françaises]. Elle a activement participé à l'organisation d'événements scientifiques (journées d'études et colloques) et plus particulièrement à la tenue annuelle de la Conférence Robert Hertz. En 2013, l'APRAS a décidé de cesser son activité, prenant acte de la création récente de l'AFEA (Association française d'ethnologie et d'anthropologie) à laquelle elle a participé et adhéré. Les archives de l'APRAS ont été déposées dans les « Archives des ethnologues » de la bibliothèque Éric-de-Dampierre (<http://www.mae.u-paris10.fr/apras/>, consulté le 7 novembre 2022).

17. Le Pays de Min 閩國 fut autrefois un royaume (909-945) (SCHAFER, 1954).

18. Voir ALLÈS et DAVID, 2006 : 10.

19. À l'avènement de la dynastie des Qing (en 1611), Zheng Chenggong — Koxinga — (1624-1662) basé à Xiamen (Amoy) au sud du Fujian, contesta le mandat céleste des nouveaux empereurs. Allié notamment au prince Tang, loyaliste des Ming, il se livre alors sur les côtes à une guérilla très dangereuse pour la dynastie mandchoue des Qing. Le prince Tang distingua le jeune homme et lui fit donner un nom appartenant à sa propre famille (Zhou, « cinabre »). On l'appela donc dans la région « le seigneur qui porte un nom de famille donné par le pays », *Guoxingye* 國姓爺, prononcé localement, au Fujian, *Kok seng ya*, et entendu plus tard par les étrangers, notamment hollandais, *Koxinga* (voir IMBAULT-HUART, 1893 : 48-49 ; BAPTANDIER, 1996b).

20. Sur l'origine de cet instrument rituel, une corne de buffle dans laquelle souffle le *fashi* au cours des rituels d'exorcisme principalement, voir DE GROOT, 1910 : 1256.

21. Les temples de Tainan et de Baihe dans la province de Tainan sont parmi les plus importants temples Linshui de Taïwan, ils attirent de nombreux pèlerins. Le temple de Tainan, d'abord une simple hutte, fut construit en 1736, puis agrandi en 1852. Il a été reconstruit en dur en 1886, et rénové sous sa forme actuelle en 1983. Depuis lors, le temple a encore été agrandi et embelli, ses panneaux sculptés et ses piliers sont dorés à l'or fin. Il compte de nombreux nouveaux autels et statues. J'ai pu assister au grand rituel de fondation et de « réouverture des portes » en 1988-1989, après sa restauration (ill. 2).

22. Voir Baptandier 2016a et ma contribution à paraître (« Lüshan ritualists' snake whip »). Pour une comparaison avec de semblables ritualistes au Hunan et de multiples et riches illustrations de ces objets rituels, voir FAVA, 2013. Voir aussi ARRAULT, 2017, à propos de la représentation du corps des dieux et de leurs entrailles.

23. Voir ROBINET, [1979] 1995 : 215-216, ces « passes liées sont les nœuds congénitaux, les “racines mortelles de la matrice” qu'il convient de trancher, les “nœuds des cinq viscères qui engendrent toutes les maladies” ». Voir BERTHIER, 1988 : chap. 8 ; BAPTANDIER, 1996c, 2008a : chap. 8. À propos des monnaies d'offrande et autres artefacts, voir HOU, 1975. À propos des « corps de remplacement » (*tishen* 替身), les « substituts » rituels, voir SCHIPPER, 1985b et BAPTANDIER, 1997.

24. Ce culte respecte, dit-on dans les mythes, un tabou de la chair de canard, en souvenir des canes miraculeuses qui ont sauvé la déesse Dame de Linshui, Chen Jinggu, de la noyade (BAPTANDIER, 2008a).

25. CHENG (2008 : 19) : « L'“exote” terme forgé par Segalen, malgré son désir de dépasser l'exotisme superficiel, demeure-t-il tout de même un ex-hôte ? » Et comme le dit Jean Mouttapa, dans l'avant-propos de l'éditeur (p. 10) : « Ce qui unit les deux hommes [Segalen et François Cheng] est beaucoup plus subtil qu'un parallélisme biographique. Cela tient en un mot. Un mot forgé par Segalen pour se démarquer de tout orientalisme littéraire de mauvais aloi : “exote”. L'exote n'a que faire du tourisme culturel, la surface ne l'intéresse pas. Il est allé voir ailleurs pour mieux voir au-dedans. Il sait que la rencontre avec l'Autre n'est réelle, et donc féconde, qu'à condition de s'y impliquer corps et âme, dans un décentrement vertigineux qui peut coûter cher, si cher. Mais le risque vaut la peine d'être pris car il est à la mesure de l'enjeu. »
26. Sur cet usage de la main notamment comme théâtre de mémoire, voir HOMOLA, 2015, 2023.
27. Le rituel d'expulsion des maléfices terrestres (*xietu* 謝土) présente certaines analogies avec le théâtre rituel Nô d'expulsion des énergies usées de l'année écoulée, lors des fêtes du Nouvel an. Voir GRANET, [1926] 1959 : 300-330 et 376 ; et aussi BAPTANDIER, 1996c : 137.
28. Le minnan traditionnel est issu du dialecte de Quanzhou, utilisé dans l'opéra Liyuan et la musique Nanying ou Nanguan. Le minnan moderne est proche du dialecte de Xiamen et du taiwanais de Taïwan.
29. Je me rendais alors à la 10th International Conference on Daoist Studies qui portait sur « Daoism : Self, Science, and Society » organisée dans la ville Sanyi dans le comté de Miaoli (26-29 mai 2016). Ce « retour » reste pour moi un moment particulièrement émouvant.
30. LIN Zhenyuan, 2016. SU Qinghe y a écrit le chapitre « La piété filiale d'un fils à l'égard de l'esprit de Linshui » (*Xiaozhi chengbin linshuiqing*), pp. 513-521.
31. À propos de ces traditions taoïstes, voir notamment BOLTZ, 1987 ; DESPEUX, 1994 ; ROBINET, 1991 ; DAVIS, 2001. Voir aussi LAGERWEY, 1988 et 1989-1990 ; BAPTANDIER, 2008a (introduction) pour leur relation avec ce culte. Sur les rites du Tonnerre, Leifa 雷法, voir STRICKMANN, 1975 ; DESPEUX, 2012 ; SCHIPPER, 1982.
32. Voir SCHIPPER (1982 : 190-191) : « Ces agents du destin, ces mères qui apportent de la nourriture divine à l'embryon. Sous l'appellation mystérieuse de “Forces bizarres des Périodes cachées”, elles sont aussi des musiciennes, des compagnes du jeu du Tao. » Voir BAPTANDIER, 2016b.
33. Voir HOU, 1975, en particulier le chapitre sur « Cérémonies et rituels taoïstes et médiumniques » (p. 49 *sqq.*) : « Le remboursement de la dette et autres rites associés » (p. 49-67) et « Restauration du destin » (p. 67-81). Selon le signe cyclique de son jour de naissance, chacun doit une somme (en argent « du destin fondamental ») promise à la Juridiction Céleste et à l'Administration souterraine. On dépend de l'une de ses douze Trésoreries. Sur le rituel funéraire pour « attaquer les Enfers », voir LAGERWEY, 1987 : 216-237. Sur le temple du Pic de l'Est, *Dongyue miao*, dit « temple des enfers », son histoire et son rôle sociologique, notamment comme lieu d'enregistrement des guildes et associations locales, voir SCHIPPER, 1995, 1997 ; NAQUIN, 2000 : 506-517.
34. Voir Nan-Kouan : Ballades courtoises chantées de la Chine du Sud. Interprétées par Tsai Hsiao-Yüeh (Ocora, 1993). Notice par K. M. Schipper et F. Picard. Voir PICARD, [2009] 2015.

35. Voir BAPTANDIER, 2016a.

36. Pendant longtemps, la Chine a eu une double monnaie. Une destinée aux activités internes, l'autre aux échanges avec l'étranger. Ce système a permis au pays de se développer à l'abri de la concurrence internationale, dans le cadre d'une économie dirigiste. Enfin, le 1^{er} janvier 1994, le système de la double monnaie (*renminbi* et *waihui*) a été officiellement aboli.

37. Le temple Kaiyuan si 開元寺 est l'un des plus anciens temples de Fuzhou, dont la construction débuta en 548, sous la dynastie des Liang la deuxième année de la période de règne Taiqing. Ce nom de *kaiyuan* 開元, littéralement « ouverture des confins », connote l'idée de fondation, de l'installation d'un territoire. À l'époque où je m'y rendis, il abritait un hôpital réputé de médecine traditionnelle, géré par les bouddhistes, avec sa pharmacie attenante où l'on composait des remèdes de plantes odorantes.

38. Voir BAPTANDIER, 1996a. Voir HOU, 1975 : 73-81, qui donne la traduction de certains passages de ce rituel de voyage chamanique à la recherche des âmes perdues. La recherche de terrain s'apparente bien souvent à un tel voyage chamanique entre les différents univers, ou bien à une « randonnée » (*you* 遊), vers les contrées lointaines, ou encore à un « voyage initiatique comme les nuages » (*yunyou* 雲遊), qu'entreprennent les taoïstes. Voir BAPTANDIER, 2022b.

39. Voir FROISSART (2008 : 2) : « Le *hukou* 戶口 est un système d'enregistrement et de contrôle de la population instauré à l'époque maoïste pour servir le projet de développement socialiste. Il a créé une division durable entre les villes et les campagnes et donné naissance à un système de statuts en contravention avec la Constitution chinoise qui stipule l'égalité des citoyens devant la loi. Son maintien en dépit de la réintroduction du marché explique la formation d'une nouvelle catégorie sociale : les travailleurs migrants qui représentent une réserve de main-d'œuvre qui tire la croissance chinoise. »

40. Voir ma contribution à paraître (« Two lives in a mirror »). Le temple Fahai de Fuzhou fut construit en 945. S'y trouvaient de nombreux manuscrits bouddhistes reconnus plus tard comme « trésors nationaux ». La grande salle du temple, alors le siège de l'Association bouddhiste, prit feu en 2011.

41. Les « médecins aux pieds nus » (*chijiao yisheng* 赤脚医生) étaient un des éléments de la Révolution culturelle (1966-1976) qui permit de réduire l'influence des médecins formés en Occident. Ils ont officiellement disparu à la fin des années 1970, même s'ils restent des « médecins de village », selon l'expression utilisée actuellement, qui continuent cette tradition. Le programme avait été engagé par un discours fondateur de Mao Zedong en 1965 sur la critique du système médical de l'époque. À partir de 1968, le statut des médecins aux pieds nus fut intégré dans le système national de santé, appelé « système médical rural coopératif ». Norman Bethune (1890-1939), un médecin canadien présent en Chine entre 1937 et 1939, mit en place l'ébauche de ce programme en formant sur place des infirmiers et des médecins, les précurseurs des « médecins aux pieds nus ».

42. Selon les mythes, la Montagne du Portique, Lüshan 閩山, lieu d'enseignement des rituels du même nom : Lüshan pai 閩山派, sur lesquels règne Jiulang, Xu Zhenjun, dont la principale disciple est justement la future déesse Linshui furen, aurait été renversée dans la rivière Min. Seule sa terrasse sud émerge encore en ce coude du fleuve. Aucune montagne Lü « réelle » n'existe au Fujian, c'est une montagne mythique. En revanche il

existe bien un « Mont Lü des chamanes guérisseurs » (Yiwu Lüshan) à Beizhen, dans la province du Liaoning. Voir BAPTANDIER, 2008a (introduction). À propos de Xu Zhenjun, Xu Jiulang, Xu Sun, qui serait né en 374 apr. J.-C. et serait l'un des fondateurs des rites du Tonnerre, voir BOLTZ, 1987 : 70-78 et 1993. À propos des vestiges notamment toponymiques, de ces lieux mythiques, voir XIE Qiquan et ZHANG Yongming, 1998 ; LIN Xiangliu, 1998.

43. Voir BAPTANDIER, 2008a : 82.

44. Voir BERTHIER, 1988 ; BAPTANDIER, 2008a. Voir FRYKLUND *et al.*, 2021.

45. Sur ces techniques d'« emprunter les veines de la terre », de pratiquer la méthode de se « cacher » dans un point aveugle de l'espace-temps pour se déplacer, voir NGO Van Xuyet, 1976 : 190 sq. Il y cite notamment un passage de Ge Hong (III^e siècle), *Baopuzi*, le chapitre « sur les ascensions dans les montagnes », portant sur ce sujet (p. 191-192).

46. Xuantian shangdi, « l'Empereur des Cieux d'ombre », est la grande divinité exorciste associée au Boisseau du Nord, Beidou, la Grande Ourse. À propos de ses mythes, voir SEAMAN, 1987.

47. CLAUDEL, 1947. Voir aussi le bel article de François CHENG à ce sujet (2006). Bien des années plus tard, sur ma suggestion, Lin Jinshui proposa à son élève HUANG Wei Marianne, alors professeur de français à l'École normale supérieure du Fujian, de faire sa thèse sur Paul Claudel. Elle vint en France pour compléter ses informations et y « faire du terrain ». Elle soutint sa thèse, et la publia en 2015.

48. À propos de cette politique de l'enfant unique lancée en 1979 et de certaines de ses conséquences, voir CHICHARRO, 2017.

49. À propos du personnage historique de Chen Jinfeng, reine puis impératrice de Min (en 935), voir SCHAFER, 1954. À propos de sa vie légendaire et de sa relation au démon Serpent Blanc, voir FRYKLUND *et al.*, 2021 et BAPTANDIER, 2008a. Pour une comparaison avec certaines légendes du Serpent Blanc et du bodhisattva Guanyin, dont la Dame de Linshui serait issue, voir PIMPANEAU, 1965 ; FENG Menglong, 1994 ; IDEMA, 2009 ; CHEN, 2017.

50. En 1986-1987, un temple était encore consacré à ces déesses Shijia furen, à Fuzhou, dans le quartier de la « colline de la Pierre noire », Wushi shan, où se serait trouvée cette pierre miraculeuse.

51. Roman de WU Cheng'en (1500-1582) qui en fut au moins l'un des rédacteurs. Voir la traduction d'André Lévy (1991). Voir aussi la traduction récente de Nicolas Henry et Si Mo, avec une préface de Vincent Durand-Dastès (2014). La présentation qu'en fait l'édition Gallimard est éloquent quant à la composition et à l'utilisation de ce type d'ouvrage. J'ai trouvé plus d'une fois les personnages du *Xiyou ji* sur mon chemin, et notamment dans le temple Huaguo si, à Banling près de Gutian, du nom de la montagne où, selon ses mythes, Qitian dasheng serait né de la caresse des rayons du soleil et du passage des cycles du temps sur un galet de crystal.

52. Au sujet de ces personnages et de leurs épisodes mythiques, voir BAPTANDIER, 2008a ; FRYKLUND *et al.*, 2021. À propos du Linshui gong, voir la monographie de YE Mingsheng et ZHENG Ansi, 2010a. À propos de la place de la Vieille Mère du Mont Li dans la lignée de transmission de l'alchimie féminine, voir DESPEUX, 1990 : 172-175. À propos de ces épisodes mythologiques, voir ma contribution à paraître (« La Vieille Mère du Mont Li

transmet ses arts magiques à Jiang la Tigresse. Au Mont Guojie, Jiang Hupo et Chen Jinggu deviennent sœurs jurées »).

53. À propos des lieux de cultes rendus à de telles divinités, encore visibles notamment à Fuzhou, voir WANG Zulin et WANG Guanghui, 1999.

54. À propos d'un tel sacrifice, voir *Huitu Sanjiao yuanliu soushen daquan* (4 : 15-16) et *Sanjiao yuanliu Shengdi fozu soushen daquan* (2 : 5a-6b). Les deux versions sont à peu près identiques. Voir BAPTANDIER, 2008a : 8-9, qui en donne la traduction.

55. Voir LIN Guoping et PENG Wenning, 1993 : 53-66. Voir aussi CHEN, 2017 ; BAPTANDIER, 1996e. Le culte à Lian gong, le Roi Serpent, dit aussi « Roi Python », Mang tian she wang 蟒天蛇王, est toujours vivant, notamment à Nanping. Voir aussi XU Xiaowang, 1993 : 37-48, pour son interprétation sur les strates de peuplement du Fujian en relation avec ce culte du serpent.

56. À propos de cette relation si particulière au terrain, « la relation ethnographique », voir FOGEL et RIVOAL, 2009.

57. Voir SCHIPPER, 1982 ; GOOSSAERT, 2021.

58. Voir BAPTANDIER (1996e : 141, note 13), où se trouve la formule rituelle pour « transformer son corps » en celui de la déesse, donnant à voir une identité « transgenre » de ces maîtres de la Loi, *fashi*. Voir aussi BAPTANDIER, 2016a et b.

59. L'année suivante, je suis retournée à Gutian avec le soutien de l'Académie des sciences sociales de Pékin. Voir MA Xisha et HAN Bingfang, 2004 ; MA Xisha, 2007.

60. Il s'agit d'une forme de mariage où la mariée est élevée « depuis l'enfance » avec celui qu'elle considère d'abord comme un frère, avant qu'il ne devienne un époux. Voir WOLF, 1968 ; LAUWAERT, 1991 ; BAPTANDIER, 2003 et ma contribution à paraître (« Two lives in a mirror »).

61. Voir ma contribution à paraître (« Two lives in a mirror »). Concernant le discours de Deng Xiaoping à Shenzhen le 18 janvier 1992, voir ARTHUS, 1992.

62. En Chine, où ce processus de souscription est florissant, on le nomme *hui* 會, « association ». Chaque membre touche les dividendes à son tour et les reverse pour le prochain bénéficiaire.

63. À propos de cette « ascèse personnelle », nommée *epimelia* par les Grecs, voir FOUCAULT, 1984.

64. Voir ZHANG Zhuanxing (1994), membre de la Direction de l'Administration du Patrimoine et de l'Association de recherches sur le taoïsme dans la province du Fujian, à la suite du colloque « Recherches sur la Culture de Chen Jinggu » (*Chen Jinggu wenhua yanjiu*), tenu à Fuzhou en 1993. Voir BAPTANDIER, 1994b et c.

65. Voir TRÉMON, 2010 et 2019.

66. Ye Mingsheng, né à Shouning (Fujian), est membre du Centre de recherches sur les Beaux-Arts de l'Académie des sciences du Fujian, à Fuzhou.

67. Voir BAPTANDIER, 1996d. Voir DORÉ ([1931] 1967, IX : 190), qui rapporte leur légende selon le *Shenxian tongjian* (VII, art. 7 et 8) « Miroir universel des Dieux et des immortels ».

68. Voir BAPTANDIER, 2016c.

69. Voir monographie, *Muling si fengcai*.

70. Voir XIE Qiquan et ZHANG Yongming, 1998.

71. YU, 2010 : 58-64, à la rubrique « Lecture », Yuedu. Voir BAPTANDIER, 2022b.

RÉSUMÉS

Cet article retrace, sur le mode du récit, le périple d'une rive à l'autre — de Taïwan à la Chine — qui caractérise mon terrain d'ethnologie. À travers le culte de la Dame de Linshui, *Linshui furen*, et la tradition rituelle taoïste du Lüshan pai, fortement empreinte de tantrisme, on y borde les frontières entre ces différents espaces sociologiques, imaginaires et symboliques. Une navigation au long cours (1980-2016), un instantané de la Chine.

In the style of a story, this article recounts the journey from one bank to the other (from Taiwan to China) that characterises my ethnological fieldwork. Through the cult of the Lady of Linshui, *Linshui furen*, and the Daoist ritual tradition of the Lüshan pai, strongly tinged with Tantrism, we skirt along the boundaries between those different sociological, imaginary and symbolic spaces. A prolonged navigation (1980-2016), a point in China's time.

INDEX

Index géographique : Chine, Taïwan

Mots-clés : Dame de Linshui, frontières

Keywords : Lady of Linshui, Taiwan, China

AUTEUR

BRIGITTE BAPTANDIER

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

Une ethnologue parmi des enfants qui grandissent en Chine urbaine

An ethnologist among children growing up in urban China

Gladys Chicharro

- 1 En 2001, dans le cadre d'un doctorat, j'ai commencé une recherche ethnographique dans la ville nouvelle de Langfang (province du Hebei). Partant d'une école élémentaire municipale, j'ai progressivement suivi les enfants dans les différents lieux qu'ils fréquentaient (en particulier leurs familles, mais aussi les lieux de loisirs, de cultes ou de consommation) interrogeant la question de la transmission dans un contexte de profondes mutations. Depuis lors je continue régulièrement de revenir sur ce terrain, afin de suivre sur le long terme certains de ces « enfants » appartenant à la génération des enfants uniques devenus, pour certains, parents aujourd'hui, ainsi que leurs familles. La politique de l'enfant unique en vigueur de 1979 à 2016 avait été lancée par Deng Xiaoping pour accélérer le processus de modernisation du pays engagé en 1978 par les réformes économiques et d'ouverture sur l'étranger¹. Jusqu'alors la norme valorisée en Chine était celle d'une famille nombreuse avec une cohabitation des générations, dans laquelle chaque membre avait une place et un rang précisément déterminés en fonction d'un système de filiation strictement patrilinéaire et du culte des ancêtres. La politique de l'enfant unique a donc non seulement entraîné une transition démographique relativement brutale², mais elle a surtout profondément bouleversé les structures familiales traditionnelles. En effet, tous les enfants uniques — les filles comme les garçons — occupaient désormais au sein de leur foyer la précieuse position d'unique descendant. Les enfants et les adolescents que j'ai rencontrés lors de mes premiers terrains au début des années 2000 étaient donc le « résultat » de cette expérience politique. Aujourd'hui, devenus adultes, ils peuvent, s'ils le souhaitent, avoir plusieurs enfants, et donc ne pas reproduire le modèle familial qu'ils ont expérimenté. Ils constituent donc à ce titre une génération très particulière.
- 2 Le choix du lieu de mon terrain de thèse s'est, au départ, effectué un peu par hasard, comme souvent. Je souhaitais simplement trouver une banale ville de province qui ne soit pas trop éloignée de Pékin. Or par le biais de plusieurs relations originaires de

Langfang, ou y travaillant, la possibilité d'y réaliser des observations au sein d'une école élémentaire municipale a émergé et en est devenue le point de départ. *A posteriori*, d'autres raisons peuvent bien sûr justifier ce choix : Langfang est alors une ville nouvelle qui bénéficie d'une situation privilégiée, à mi-chemin entre Pékin et Tianjin, bien que dépendant administrativement de la province du Hebei. Dans les années 1950 et 1960, ce n'était encore qu'un bourg dépendant de la préfecture de Tianjin qui, pendant la Révolution culturelle (1966-1976), y a même envoyé des intellectuels pour être — selon les termes utilisés par le Parti communiste — « rééduqués » par les paysans. Certains y sont d'ailleurs restés contribuant ainsi à peupler ce lieu. En 1973, Langfang a été détachée de Tianjin pour accéder au statut de municipalité autonome, avant de devenir elle-même une ville-préfecture de la province du Hebei en 1988. Parallèlement le lieu connaissait un processus de développement accéléré, suivant fidèlement toutes les politiques « d'ouverture et de réformes » prônées au niveau national après la fin du maoïsme. Tout d'abord, dans les années 1980, l'apparition momentanée de pétrole dans les environs a entraîné la localisation de filiales de la Compagnie nationale du pétrole chinois (CNPC), et donc l'installation de toute une population d'employés (des chercheurs en pétrochimie aux ouvriers). Durant les années 1990, c'est une « Zone de développement économique et technologique » qui a été inaugurée au nord-est de la ville accueillant, sous un régime de taxes favorable, de nombreuses entreprises. Enfin au début des années 2000, un grand campus, la « Cité universitaire orientale », a été inauguré permettant à plusieurs universités des deux métropoles voisines d'y délocaliser les premières années de leurs cursus. Langfang, devenue une agglomération urbaine de plus de 800 000 habitants en 2010, était alors présentée comme une « Silicone vallée verte » sur les sites et documents officiels locaux, une vitrine des politiques de développement économique nationales, dont les habitants se montraient très fiers.

- 3 Alors qu'au début des années 2000, il n'était pas rare de mettre plus de deux heures pour se rendre de Pékin à Langfang en train ou en car, onze ans plus tard, le train à grande vitesse de la ligne Pékin-Shanghai avait réduit ce trajet à moins de vingt minutes et une immense gare flambant neuve accueillait les visiteurs. Enfin, le second aéroport international de Pékin, en activité depuis 2019, a été construit sur un terrain jouxtant Langfang, parachevant d'une certaine manière la transformation de cet ancien village, devenue ville nouvelle, en simple banlieue de la capitale.
- 4 Quand je suis arrivée en 2001, la Chine était en plein processus d'adhésion à l'OMC, et les habitants étaient en train de vivre ce fantastique « développement économique » (*jingji fazhan* 经济发展) et le processus d'urbanisation accéléré qu'il a entraîné³. Les chemins de terre disparaissaient pour laisser place aux périphériques, les quartiers de maisons basses traditionnelles étaient rasés à mesure que se construisaient de nouvelles résidences d'immeubles privées, atteignant à chacun de mes retours une hauteur plus importante ; d'abord autour de cinq-six étages dans les années 2000, beaucoup dépassent aujourd'hui la vingtaine. Internet venait d'apparaître dans le paysage, entraînant la multiplication, à chaque coin de rue, des cybercafés qui dix ans plus tard disparurent tout aussi rapidement, lorsque la possession familiale ou individuelle d'ordinateurs et de smartphones connectés devint la norme.
- 5 Mes retours réguliers sur ce terrain de Langfang m'ont donc permis d'observer ces évolutions qui m'apparaissaient comme extrêmement rapides. En outre, au-delà d'un environnement se transformant de manière accélérée, le fait de travailler avec des

enfants me plaçait également face à des interlocuteurs qui, tout comme certains lieux, pouvaient m'apparaître comme méconnaissables d'une année sur l'autre. Car, c'est une évidence, le propre des enfants est de grandir et, en quelques années, de cesser d'en être pour devenir des adultes⁴. Simultanément, j'avançais bien sûr moi-même en âge et, même si j'en étais moins consciente, j'étais vraisemblablement perçue différemment. Je m'interrogerai donc ici sur cette recherche au long cours et les relations de terrain qui s'établissent et évoluent, entre une chercheuse et les membres de familles, qui grandissent, vieillissent, changent de statut et de place généalogique parallèlement, dans un environnement en mutation ; ces évolutions orientant — sans que je ne cherche vraiment à le programmer — mes objets de recherche. Comment la politique de l'enfant unique et les changements observés ont-ils affecté ou transformé les expériences de l'enfance à Langfang ? Que puis-je en apprendre de ce qu'est un enfant en Chine ?

- 6 Dans un premier temps, je ferai un retour réflexif — au sens où Adeline Herrou et Claire Vidal l'entendent (cf. introduction du numéro) — sur les différentes positions que j'ai pu occuper durant ma thèse pour mener une recherche auprès des enfants. J'étudierai ensuite ce moment particulier où l'une de mes interlocutrices, enfant unique, et moi-même sommes, par hasard, devenues mères à quelques mois d'intervalle et comment cela m'a permis d'accéder à d'autres savoirs sur l'enfance et ses transformations.

1. La position fluctuante d'une ethnologue-« enfant »

L'école : de « professeuse Qi » à « Qi Xialiu »

- 7 Partant de l'idée de travailler sur l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, j'ai commencé mes recherches de terrain au sein d'une école élémentaire municipale avant de suivre les enfants dans les différents autres lieux qu'ils fréquentaient, à mesure que mon sujet se transformait aussi. Un directeur a donc accepté que je fasse un stage d'observation dans son école à partir de septembre 2001⁵. Celle-ci était alors récente, puisque sa construction n'avait été achevée que quatre ans avant mon premier séjour, et que le bâtiment pour loger les enseignants, par ailleurs particulièrement révélateur des changements en cours⁶, n'a accueilli ses premiers occupants qu'en 2002. Lorsque je suis arrivée pour ma première observation, un bureau avait été installé dans la salle des maîtres des classes de première et deuxième années (équivalent à nos CP, CE1) pour que j'aie une place attitrée pendant les interours, comme tous les autres enseignants. En effet, même si je n'enseignais pas, j'étais devenue « professeur Qi » — *Qi laoshi* —, puisque Qi est mon nom de famille chinois⁷. C'est ainsi que le directeur m'avait présentée et c'est ainsi que mes « collègues » et les élèves de l'école m'appelaient. Comme les autres professeurs, j'ai reçu des cadeaux d'élèves et les enseignants m'interrogeaient parfois sur l'école française et la pédagogie occidentale, me donnant le sentiment qu'ils me considéraient bien comme une collègue.
- 8 Or si pendant cette période de thèse, de 2001 à 2006, je suis restée « professeur Qi » pour les élèves, cela n'a pas été le cas pour mes « collègues ». Au bout d'un an, les enseignants, les plus âgés d'abord, bientôt suivis par les plus jeunes puis par le directeur, mais uniquement lorsque nous étions seul à seule, se sont progressivement adressés à moi par mes nom et prénom. Je suis devenue « Qi Xialiu », Xialiu étant mon prénom chinois ; ce qui correspondait finalement à l'appellation concordant

normalement avec ma situation personnelle de l'époque. En effet, les jeunes professeurs, non mariés et sans enfant, qui à ce titre ne sont pas considérés comme des adultes à part entière⁸, peuvent difficilement prétendre au terme d'adresse *laoshi* « professeur » parmi leurs collègues. En attendant, on s'adresse à eux en utilisant plus simplement leurs nom et prénom et dès qu'ils fondent une famille, *laoshi* s'impose progressivement à l'entourage. Personnellement, j'ai donc fait l'expérience du traitement inverse. Le « professeur » du début marquait finalement ma position d'étrangère occidentale et doctorante, la distance culturelle et de niveau d'étude académique qui me séparait de mes « collègues » qui, progressivement, s'est estompée.

- 9 Bien que jeune, non mariée et sans enfant, et donc quelque part encore « enfant » moi-même au début de cette recherche, lorsque j'exprimais l'envie de sortir dans la cour de récréation lors des interclasses, mes « collègues » se montraient très surprises⁹ de ma demande. De manière générale, à l'école primaire en Chine, la cour n'est pas surveillée par les adultes, tout juste jettent-ils de temps à autre un œil à travers les vitres de la salle des maîtres si celles-ci donnent sur la cour, notamment en cas de bruit suspect. Ils peuvent alors hurler quelque chose par la fenêtre pour rétablir l'ordre, mais je n'ai jamais vu un enseignant sortir spontanément dehors pour voir ce qu'il s'y passait. En cas de soucis : disputes, bagarres, enfant blessé, ce sont des camarades, notamment les délégués responsables qui se chargent d'aller prévenir l'enseignant principal de la classe concernée, en criant à la porte de la salle des maîtres : « rapport » *baogao* 报告, et bien souvent ils y conduisent directement les principaux intéressés, victimes et/ou coupables peu importe, permettant aux enseignants de régler le problème sans sortir dehors. Le temps de récréation était un vrai temps de pause aussi bien pour les enfants entre pairs, que pour les enseignants, également entre eux dans leurs salles des maîtres. L'institution d'élèves délégués-responsables semblait suffisante à tous pour éviter les débordements et assurer la sécurité. Pour mes « collègues enseignantes », les aînées comme les plus jeunes, je n'avais donc aucune raison de me rendre dans la cour de récréation, car, dans le rapport avec les enfants de l'école, mon statut professionnel primait sur la question de l'âge.

ILL. 1 – Cours avant de l'école en 2001 et 2014



Les maisons basses en briques (en haut) ont été remplacées par un parking pour les voitures du personnel (en bas)

Clichés G. Chicharro

Différentes familles, différentes positions : tante ou grande sœur ?

- 10 Dans un autre contexte, mon âge et ma situation personnelle m'ont permis d'accéder, selon les familles et au gré des rencontres, à différentes positions généalogiques. Là encore, la terminologie de parenté chinoise¹⁰ mettait rapidement en lumière la place qui m'était accordée, puisque immédiatement, dès les salutations, les adultes précisaient aux enfants comment s'adresser à moi et les reprenaient s'ils n'employaient pas le bon terme : selon les cas ceux-ci devaient m'appeler « tante » (*ayi* 阿姨) ou bien « sœur aînée » (*jiejie* 姐姐). *Yi* désigne une sœur de mère, associé au préfixe *a*, c'est le terme d'adresse que tous les jeunes chinois utilisent dans la vie courante pour s'adresser à une femme, connue ou inconnue, appartenant approximativement à la génération de leurs parents (alors qu'en France nous utiliserions soit le prénom en cas de familiarité, soit madame). Lorsqu'on s'adresse à quelqu'un de sa propre génération, ce sont les termes de germanité qui sont employés : « sœur aînée » (*jiejie* 姐姐), « sœur cadette » (*meimei* 妹妹), « frère aîné » (*gege* 哥哥) ou « frère cadet » (*didi* 弟弟).
- 11 Or, selon la manière dont j'entrais en relation avec une famille, et notamment la position généalogique de la personne qui m'y faisait entrer, je pouvais donc devenir une « sœur aînée » ou une « tante » et ainsi établir des relations différentes avec des enfants d'âges pourtant similaires. Lorsque j'étais accueillie dans une famille grâce à une amie ou une connaissance, généralement un peu plus âgée que moi (vingt-cinq à quarante ans environ), souvent déjà parent lui-même ou elle-même, ou ayant des frères ou sœurs aînés déjà parents, alors les membres de cette génération m'appelaient « petite Qi », comme il est d'usage avec une cadette de la même génération, et je devenais « tante » pour les enfants. Il arrivait cependant que certains jeunes enfants

mêlent cette dénomination avec celle qu'usaient leurs parents créant des « tante petite Qi » ou « petite tante », qui provoquaient l'hilarité générale et marquaient certainement l'ambiguïté de nos rapports d'âge et de génération¹¹.

- 12 Dans d'autres familles que j'ai pu fréquenter, j'occupais clairement une position d'« enfant », notamment lorsque j'y étais introduite par des amis de mon âge ou légèrement plus jeunes qui s'adressaient à moi par mon prénom. Ce fut aussi le cas dans les familles d'enseignantes de l'école qui avaient des enfants lycéens ou étudiants. Je devenais alors une « grande sœur » pour leurs enfants et les cousins plus jeunes. Lors des repas de famille, on me plaçait à la table des enfants et je recevais des enveloppes rouges¹² pour le nouvel an. Cette question des enveloppes rouges m'est d'ailleurs apparue particulièrement révélatrice lorsque quelques années après la thèse, en 2014, je rendis visite à une grand-mère, Zhu Yin, chez qui j'avais séjourné en 2002-2003. Elle avait déménagé dans une autre ville, et j'y allais accompagnée de Nini, sa nièce. Au moment de notre départ cette grand-mère nous glissa à chacune des enveloppes rouges. Nini protesta, par politesse habituelle me semblait-il, je fis de même, mais nous les acceptâmes bien entendu. Cependant une fois sur le chemin du retour, Nini s'exclama légèrement en colère : « Mais elle nous prend encore pour des enfants ! », marquant ainsi son mécontentement à l'égard de cette aïeule qui n'avait pas perçu que nous avions toutes deux grandi et changé de génération. Nini enchaîna d'ailleurs sur une discussion concernant l'éducation de nos fils respectifs, puisque le sien venait de fêter ses un an alors que les miens étaient un peu plus âgés (deux et sept ans). Durant les années de mon terrain de thèse (2001-2006), mon statut générationnel, et les termes d'adresse qu'employaient à mon égard les gens que je fréquentais, dépendait finalement du statut générationnel de la personne la plus proche de mon âge qui avait établi le lien ou dont les parents avaient établi le lien entre le groupe familial en question et moi. Si cette personne était parmi les aînés de sa génération, je basculais chez les enfants, si celle-ci était parmi les cadets de sa génération, ses frères, sœurs, cousins, cousines étant déjà parents, je basculais chez les adultes. Cette « assignation » sur le terrain de la parenté, pour reprendre les termes utilisés par Frédérique Fogel dans le contexte de la Nubie égyptienne (2009), était donc pour moi toujours mouvante et relative, ce qui m'offrait différentes perspectives ethnographiques, favorables à mes recherches.

À la rencontre des enfants

- 13 Dans les différents lieux de culte vers lesquels je me suis tournée pour mieux comprendre le contexte local, et y observer des processus de transmission informelle, mon statut d'étudiante était mis en avant et celui-ci me ramenait à une certaine forme de minorité. Dans le temple bouddhique, les personnes qui m'accueillaient me laissaient d'ailleurs aller et venir, suivre les enfants ou les accompagner s'acheter des friandises pendant les rituels, sans paraître en être offensées. Elles m'invitaient aussi à écouter les enseignements des moines qui semblaient plus particulièrement s'adresser aux plus jeunes, puisque les textes bouddhiques y étaient réexpliqués dans un langage simple, adapté aux enfants comme à mon niveau de chinois. Ici c'est donc mon ignorance religieuse et linguistique qui a déterminé la manière dont les gens semblaient percevoir mon âge.

- 14 Pourtant c'est également au temple que j'ai rencontré de nombreuses femmes « âgées », qui se définissaient elles-mêmes comme des « vieilles dames » (*laotaitai* 老太太). Elles avaient généralement plus de soixante ans, mais surtout étaient retraitées et partageaient leur temps entre le soin de leurs petits-enfants et leurs dévotions bouddhistes notamment à travers l'entretien du temple. Or plusieurs de ces femmes se sont confiées à moi, me racontant des épisodes souvent dramatiques de leur vie personnelle. Qui étais-je pour elle ? Il me semblait alors que je n'étais plus tout à fait l'enfant ignorante qu'elles aimaient instruire, mais l'étrangère qui pourtant connaissait mieux que leurs propres enfants et petits-enfants les vicissitudes de l'histoire maoïste et l'impact qu'elles avaient pu avoir sur les parcours biographiques. Je devenais celle à qui l'on pouvait transmettre ces vécus tragiques, témoin des larmes qu'elles ne montraient jamais en famille. Ces confidences pouvaient parfois aussi se produire dans les familles qui m'accueillaient, ce fut d'ailleurs le cas avec Zhu Ying qui ne fréquentait pas de temple. Malgré un engagement précoce et sans faille au service du Parti, sa mauvaise origine de classe lui avait en effet valu dix ans d'exil dans une lointaine et aride province, car non seulement elle était issue d'une riche famille et avait reçu une éducation chrétienne, mais son père, qui commerçait avec la Malaisie, avait choisi d'y rester au moment de l'accession au pouvoir du Parti communiste, abandonnant femme et enfants en Chine. Or je n'ai quasiment jamais entendu Zhu Ying évoquer ses souvenirs face aux membres de sa famille, comme elle le faisait parfois avec moi lorsqu'ils étaient à l'école ou au travail.
- 15 La période de ma thèse a par ailleurs coïncidé avec l'âge d'or des cybercafés ; internet se développait mais il n'était pas encore accessible aux familles. J'ai commencé à fréquenter ces lieux connectés pour communiquer avec mes proches restés en France, avant qu'ils ne deviennent partie intégrante de mes intérêts de recherche. Or, les cybercafés étaient alors majoritairement investis par des enfants et des adolescents qui jouaient aux jeux en réseau et « chattaient ». Puisque aucun adulte n'y entrait jamais, à part pour rappeler à un enfant qu'il était temps de revenir dîner à la maison, j'avais donc dans ces lieux également une place de grande sœur.
- 16 Au-delà des cybercafés, à Langfang, les enfants bénéficiaient au début des années 2000 d'une relative liberté de circulation. Ils se rendaient ou revenaient de l'école à pied ou à bicyclette, par groupes de pairs, sans être accompagnés de leurs parents, si ce n'est pour les plus jeunes durant les premières semaines qui suivaient la rentrée en primaire. L'école qui constituait alors le point de départ de mes recherches se trouvait à la sortie de la ville, au-delà de l'axe routier encadrant l'agglomération urbaine. Derrière s'étendaient encore des champs cultivés par les habitants d'un village de traditionnelles maisons basses en briques *pingfang* 平房, situé quelques centaines de mètres plus loin, et dont les enfants se rendaient toujours à l'école en marchant sur des chemins de terre. Ceux qui provenaient du côté urbanisé habitaient aussi des maisons basses ou de petits immeubles de quatre ou cinq étages, notamment ceux des deux plus grosses unités de travail situées à proximité. Toutes deux liées à la CNPC, elles se trouvaient de part et d'autre d'une grande avenue, fort peu fréquentée, hormis aux heures de pointe du matin et du soir. Celle-ci était alors envahie par des nuées de cyclistes, et quelques rares taxis, durant approximativement une trentaine de minutes, avant de retrouver son habituelle tranquillité. La possession de voiture personnelle était en effet très rare au début des années 2000. À l'école, par exemple, seul le directeur en avait une, au point que je m'interrogeais sur le rôle de ces larges avenues

vides. Au sein des deux unités de travail dans lesquelles j'ai pu être hébergée quelques semaines¹³, les enfants, dès sept ou huit ans, jouissaient d'une grande liberté de mouvement. L'entrée en était sécurisée par la présence d'un gardien et seuls les employés et leurs familles pouvaient y pénétrer. Une vie relativement communautaire semblait encore y exister, puisque tout le monde se connaissait et les enfants passaient sans difficulté d'un appartement à l'autre pour retrouver des amis qui étaient tout à la fois leurs camarades de classe, leurs voisins et les enfants des collègues de leurs parents. Lorsque le temps s'y prêtait, ils se retrouvaient pour discuter ou jouer dans des allées de l'unité de travail qui étaient majoritairement fréquentées par des piétons et des cyclistes, et dont certaines étaient aménagées avec des petits bancs pour se reposer. Si certains enfants souhaitaient retrouver des camarades extérieurs à l'unité de travail de leurs parents, les larges trottoirs de la grande avenue vide constituaient un terrain de jeu propice ou bien, pour les plus aventureux, les ruelles serpentant entre les maisons basses pouvaient aussi devenir des points de rencontres sans supervision trop directe d'adultes. Cependant, les gardiens postés à l'entrée des unités de travail ou d'autres adultes croisés ne manquaient pas d'apostropher les enfants qui sortaient, leur demandant régulièrement où ils se rendaient. Il est en effet courant en Chine, de se saluer par un « tu sors ? », « tu reviens ? » qui n'attend pas nécessairement une réponse très précise, mais permet néanmoins une certaine forme de contrôle social. Les enfants y répondaient par « je vais acheter quelque chose », « je vais m'amuser » ... Ainsi tout au long de ma thèse j'ai pu entrer en relation avec des enfants du voisinage dont je ne connaissais finalement pas les parents, simplement parce qu'ils étaient présents dans l'espace public, jouaient dehors, s'achetaient des friandises et s'adressaient à moi par curiosité.

- 17 Durant la thèse, mon statut d'étrangère, non mariée et sans enfant, m'a ainsi donné le sentiment de pouvoir jouer du positionnement ambigu dont les ethnologues qui arrivent seuls sur un terrain bénéficient parfois. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que « celui-qui-vient-pour-apprendre »¹⁴, et arrive d'ailleurs, ignorant comme un enfant, puisse être renvoyé à ce statut. Comme un enfant, il pourra bénéficier d'une forme de tolérance bienveillante devant ses erreurs ou d'éventuels écarts de conduites inconscients. L'ethnologue peut également parfois jouer entre les catégories de genre, comme l'explique par exemple Sabine Trebinjac qui, en tant qu'ethnomusicologue femme, étrangère, parlant ouïgour et se déplaçant seule au Xinjiang, était perçue comme « atypique » par ses interlocuteurs, plutôt habitués à des ethnomusicologues hommes, Hans ou Ouïgours, et se déplaçant accompagnés ; ce qui lui a permis « quelques fois d'être considérée comme asexuée » et donc d'assister à « des activités exclusivement masculines telles que, par exemple, les séances soufies de *zehr* » (1995 : 66). J'ai aussi été invitée à participer à des banquets rassemblant des personnes de pouvoir dans le monde éducatif, exclusivement des hommes, sans que ma présence ne me semble déplacée ou être jugée comme telle. L'ignorance ou la supposée ignorance et l'altérité de l'ethnologue, homme ou femme, peuvent l'autoriser à dépasser certains interdits auxquels les locaux ne se risqueraient pas.
- 18 *A posteriori*, je pense cependant que j'étais considérée dans la plupart des cas tel que mon véritable statut générationnel me définissait : sans enfant et donc « enfant ». Ce qui, compte tenu de mon sujet, me convenait, et auquel j'ai sans doute contribué par certains de mes comportements. Ce n'était cependant pas un choix méthodologique conscient ni revendiqué, contrairement à celui du sociologue William Corsaro par exemple (1997 et 2003). Ce dernier considère que les enfants ont leur propre « culture

de pairs » et que le chercheur doit s'en faire accepter, s'intégrer jusqu'à devenir une sorte de « grand enfant », lui étant devenu « Big Bill », au sein des groupes d'enfants d'âge préscolaire avec lesquels il travaillait. Je n'occupais pas non plus la position d'« adulte irresponsable », ou du moins d'« adulte hors normes » car refusant la posture éducative vis-à-vis des enfants, évoquée par Gilles Brougère dans ses observations de séjours de rencontres interculturelles avec des jeunes (2006), mais mon âge et ma situation personnelle, qui autorisaient des positions mouvantes et indéterminées, se sont révélés des atouts dans la constitution de ces premières années de terrain et les questionnements qui ont suivi. En dehors du fait que le terrain de thèse représente pour beaucoup de jeunes chercheurs le premier long séjour de recherche, généralement fondateur d'une carrière, il me semble que l'âge souvent liminal de l'ethnologue en cours de thèse, facilitant un positionnement fluctuant, joue un rôle non négligeable dans l'importance qu'il revêt. Alice Sophie Sarcinelli évoque également cette position ambiguë liée à son âge et à son statut marital durant son terrain de thèse auprès de familles Roms en Italie : « En tant que célibataire plutôt jeune, mais que l'on soupçonnait d'être entrée dans la vie sexuelle active (donc, en tant que femme, ayant franchi la transition à l'âge adulte), j'avais un statut ambigu et à mi-chemin entre celui de la fille et de la femme » (2015 : 11). Ce qui l'a conduite à « engager différents types de relations d'enquête », privilégiant selon l'enfant ou la famille « l'intégration au monde enfantin, l'intégration au groupe des femmes, l'intégration au monde adulte, l'intégration dans la famille et, enfin, l'intégration avec les jeunes filles » (*ibid.* : 13).

- 19 Les différents statuts qu'il m'a semblé occuper à Langfang m'ont ainsi poussée à réfléchir aux rapports d'âges, à ce que signifie être un enfant ou un adulte en Chine. Comment est vécu le passage d'âge dans un contexte où les termes d'adresse définissent, sans équivoque, le positionnement de chacun ?

2. Passer à l'âge adulte pour un autre accès à l'enfance

L'Entre-deux

- 20 Il existe deux mots pour désigner un enfant : *haizi* 孩子 et *ertong* 儿童. *Haizi* est formé à partir du caractère *zi* 子 qui signifie « fils » mais aussi « semence, graine », il place donc clairement l'enfant dans une perspective de filiation. Les dictionnaires renvoient d'ailleurs le mot *hai*(zi) à *zinü* 子女, littéralement « fils, fille », que l'on retrouve dans l'expression « enfants uniques » *dusheng ziniu* 独生子女 – littéralement « fils, fille seule née ». La logique de filiation n'est pas non plus exclue du second mot *ertong* en raison de la présence du préfixe ou suffixe *er* 儿, signifiant aussi « fils »¹⁵. Cependant *tong* est défini dans les dictionnaires contemporains par « qui n'a pas grandi au point d'être accompli » (*wei zhang cheng de* 未长成的) ou bien « qui n'est pas marié » (*wei jiehun de* 未结婚的)¹⁶, c'est-à-dire finalement non-adulte. *Ertong* désigne donc davantage l'enfant à une étape¹⁷. En Chine, toutes les personnes cessent d'être des « enfants » – (*er*)*tong* – en accédant à l'âge adulte par le mariage, néanmoins elles restent à vie des « enfants » (*fils et filles de*) – *haizi* ou *zinü*¹⁸.
- 21 Le mariage constitue donc *a priori* l'élément déterminant permettant d'accéder à l'âge adulte. Cependant alors que durant cette période de thèse, bien que non mariée, j'avais le sentiment de vivre cette ambiguïté d'âge à chacun de mes retours sur le terrain, il

m'apparaît maintenant que je n'étais en définitive pas complètement seule à la vivre. En effet, d'année en année, j'ai progressivement assisté aux mariages de quelques-uns des premiers enfants uniques, nés en 1979 et au début des années 1980. Ce fut en particulier le cas de Yali, la fille d'une enseignante qui me logeait régulièrement. J'occupais pour Yali une position de « sœur aînée », d'autant plus forte que sa mère m'avait prise sous son aile depuis mon premier séjour à Langfang. Je dormais d'ailleurs régulièrement dans la chambre de Yali, empruntant son lit, lorsqu'elle n'était pas là. En effet au début de mes recherches, Yali était étudiante dans une autre ville et vivait en cité universitaire, ne revenant dans sa famille que pour les vacances, comme c'est la norme en Chine où même ceux qui étudient dans leur ville d'origine sont généralement encouragés et choisissent de s'installer sur les campus le temps de leurs études. Comme ils sont généralement logés dans des chambres de huit¹⁹, certains enfants uniques issus des classes moyennes et supérieures, habitués à avoir leur propre chambre, peuvent se plaindre du manque d'intimité et de confort, mais tous valorisent ces quatre ans de vie étudiante. Ils apprécient ces moments de sociabilité entre pairs, découvrent une forme de « liberté », et considèrent ce temps comme une première étape d'émancipation vis-à-vis de leurs familles.

- 22 Pourtant, Yali, comme bien d'autres, sitôt ses études achevées en 2002, et malgré un emploi suffisamment rémunérateur, se réinstalla chez ses parents pendant une année, même lorsque, quelques mois plus tard, ses fiançailles furent officialisées. La cohabitation prémaritale apparaissait alors encore à Langfang comme totalement inenvisageable, et était même jugée illégale. Yali quitta donc le domicile parental en 2003, à l'âge de vingt-quatre ans, pour se marier, et s'installer avec son nouvel époux dans l'appartement conjugal ; j'ai donc, par la suite, à nouveau occupé régulièrement son ancienne chambre de jeune fille durant mes séjours de recherche.
- 23 Or Yali et son époux, une fois mariés et confortablement installés dans un appartement totalement rénové, affirmèrent qu'ils ne souhaitent pas avoir d'enfant avant quelques années, au grand désespoir de leurs parents respectifs. Ils expliquaient vouloir passer du temps entre eux ; elle voulait notamment pouvoir l'accompagner lors de ses déplacements professionnels encore quelques années, avant de se consacrer à un éventuel enfant. Sans doute souhaitent-ils finalement prendre le temps de vivre une histoire d'amour qu'ils n'avaient que peu eu le temps de vivre, le mariage ayant été célébré moins d'un an après leur rencontre. Bien que le rituel du mariage ait largement mis en scène une fécondité future, comme c'est le cas ailleurs en Chine²⁰, celle-ci ne se matérialisant toujours pas un an après la cérémonie, les conflits intergénérationnels ne tardèrent pas à émerger. La décision de retarder la naissance de l'enfant ne fut pas comprise par les parents du jeune couple qui se voyaient ainsi privés de leur statut de grands-parents. S'ils avaient semblé l'accepter durant la première année, progressivement elle devint source de disputes, chaque année plus prégnantes. Les aînés les interpellant régulièrement d'un « Vous n'êtes plus des enfants (*xiaohai'r* 小孩儿) ! », tout en ne manquant jamais, par l'intermédiaire de diverses actions plus ou moins insidieuses, de les renvoyer paradoxalement à un statut d'enfant auquel le fait de ne pas avoir engendré les condamnait en définitive. Pour ne plus être considéré comme un enfant, le mariage n'est donc pas suffisant. Les dons d'enveloppes rouges ou les placements lors des banquets familiaux étaient les exemples les plus visibles de ces pratiques d'infantilisation s'adressant aussi bien à Yali qu'à son époux, et vécues par le jeune couple comme des formes de « pression insupportable ».

- 24 Bien que nous ne le vivions pas du tout de la même façon, Yali et moi étions finalement et simultanément dans un entre-deux générationnel, plus complètement enfant, mais pas encore véritablement adulte. Et c'est également quasi simultanément que nous quittâmes cet entre-deux.

Où les enfants sont-ils passés ?

- 25 Quatre ans après son mariage, Yali mit au monde un fils. J'étais alors en France, je venais de soutenir ma thèse et, quelques mois après, j'accouchai également d'un fils. C'est donc avec lui que je suis revenue sur le terrain à partir de 2008, à Hong Kong d'abord, puis à Pékin et à Langfang en 2009. Lors de mon premier retour à Langfang, alors que j'avais laissé mon fils de dix-huit mois à Pékin pour travailler tranquillement, mes « collègues » de l'école demandèrent tous à le voir. Je revins donc avec lui quelques jours plus tard pour le présenter. Par la suite, hormis en 2011 où je suis retournée à Pékin et à Langfang alors que j'étais visiblement à nouveau enceinte, j'ai effectué la plupart de mes séjours de recherche seule.
- 26 En effet, j'avais, sur le moment, vécu difficilement ces retours sur le terrain post-thèse et alors que j'étais devenue mère. J'avais le sentiment que tous mes interlocuteurs me renvoyaient à ce nouveau statut, exigeaient la présence de mon fils et ne me laissaient plus profiter d'une position ambiguë et donc freinaient les recherches que je souhaitais poursuivre auprès des enfants, j'avais en définitive l'impression de ne plus être perçue comme la même personne (Lenclud, 2009). Brusquement, nombre de mes interlocuteurs, qui pour certains me connaissaient depuis plusieurs années, et savaient parfaitement que ma présence était motivée par des recherches sur l'éducation, semblaient pourtant bien moins s'adresser à la chercheuse qu'à la jeune mère que j'étais devenue. Les liens amicaux que ces années avaient permis de tisser brouillaient d'autant plus les choses que, pour au moins une famille, j'étais considérée presque comme une « fille adoptive ». Il arrivait en effet que la mère de Yali me présente, en plaisantant, à des visiteurs de passage comme une « fille sèche » *gan nü'er* 干女儿, d'après ce terme utilisé pour désigner les filles dont on n'a pas accouché. Alors pourquoi étais-je là ? Pour continuer à travailler sur l'éducation et la place d'enfants uniques devenus adultes dans ces familles ? Pour continuer à étudier ces relations familiales, dans lesquelles j'étais parfois incluse, du moins par une forme d'adoption tacite ? Pour rendre visite à de vieux amis ou parents après une longue absence ?
- 27 Lors de ces retours, j'avais changé de génération familiale, de même que les personnes d'âge similaire au mien²¹ — les premiers enfants uniques nés à partir de 1979, tout comme Yali — étaient entre-temps aussi devenues parents. Leurs parents étaient devenus grands-parents et l'ensemble des relations se redéfinissaient. Devais-je suivre les anciens enfants uniques devenus parents ? M'intéresser à la génération suivante, ces bébés d'enfants uniques, ou trouver de nouveaux enfants d'âge scolaire, puisque c'était l'âge qui m'avait intéressée jusqu'à présent ?
- 28 Or c'est également à cette période que je me suis aperçue que les enfants de plus de six ans avaient complètement disparu des espaces publics. À partir de 2009-2010, la plupart des quartiers de maisons basses de Langfang avaient été détruits et entièrement remodelés. Les champs qui deux ans auparavant s'étendaient encore à perte de vue derrière l'école étaient désormais recouverts de résidences privées composées d'immeubles d'une vingtaine d'étages chacun. Les petites échoppes qui bordaient les

rues et dans lesquelles les enfants venaient se ravitailler en « petites nourritures » (glaces, chips, bonbons...) ou gadgets divers (volants de pieds²², pétards, toupies, papeterie...) avaient quasiment toutes fermé et seuls quelques vendeurs ambulants se postaient encore parfois à la sortie des classes. Du fait à la fois de la volonté de contrôle du gouvernement matérialisée par une multiplication de lois régulant les accès, notamment des mineurs, aux cybercafés, mais aussi de l'arrivée progressive des ordinateurs et surtout des smartphones dans les familles des classes moyennes et même populaires, les cybercafés n'existaient plus non plus. En 2014, plus de la moitié des enfants d'une classe de l'école que j'avais interrogés avait un ordinateur à la maison, et tous les parents possédaient des téléphones portables sur lesquels ils recevaient quotidiennement les devoirs transmis par les enseignants. Les enfants n'apparaissaient donc plus jamais dehors pour s'amuser et se rencontrer entre eux. Beaucoup n'effectuaient même plus seuls ou par grappes de copains le chemin de l'école, car, devant l'école, la route s'était transformée en un vaste périphérique particulièrement ardu à traverser au milieu d'un trafic continu.

ILL. 2 – Sortie de l'école en septembre 2001



Les enfants partent seuls, à pied ou à vélo, quelques parents ou grands-parents récupèrent les plus jeunes en ce début d'année. Deux taxis-brioche attendent au cas où...

Cliché G. Chicharro

ILL. 3 – Sortie de l'école en 2014



De nombreux parents attendent leurs enfants, à pied, à vélo ou en voiture, l'avenue devant l'école est embouteillée

Cliché G. Chicharro

- 29 Langfang me semblait à la fois familière, par les personnes qui continuaient d'y résider, et grâce à quelques lieux, notamment certaines unités de travail datant des années 1980 et 1990, ou encore les « nouveaux » quartiers de mes premiers terrains qui faisaient maintenant presque figure de vestiges ; et elle m'apparaissait aussi complètement nouvelle à chacune de mes visites. Désormais, l'enfance y constituait assurément une expérience bien différente de ce qu'elle était quelques années plus tôt, telle que j'avais pu la décrire dans ma thèse.
- 30 Au début des années 2000, j'avais déjà recueilli quelques discours nostalgiques²³ des premiers enfants uniques, évoquant une enfance « beaucoup plus libre » dans les années 1980 ou 1990, avec bien plus de temps passé pour jouer dehors entre copains, car la pression pour la réussite scolaire ne conditionnait pas encore totalement leur emploi du temps, contrairement aux enfants des années 2000. Les souvenirs d'un espace semi-rural, dans lequel il était possible de partir à la chasse aux grillons ou de jouer dans les champs par exemple, apparaissaient déjà dans les récits, mais sans être particulièrement valorisés. Pour les adolescents ou les jeunes adultes, cette nostalgie n'était pas encore un moyen de critiquer la modernisation de la ville. Cette dernière était alors perçue comme nécessairement désirable et positive et l'apparition de parcs d'attraction permettait largement, aux yeux des plus jeunes, de compenser la perte d'anciens terrains de jeux informels et des activités qui s'y déroulaient, effacées par l'urbanisation.
- 31 Cependant à partir des années 2010, plus que l'indispensable réussite scolaire pour ces uniques descendants dans une société de plus en plus compétitive, c'est surtout la transformation de l'espace urbain et la perception du risque qu'il représentait qui étaient jugés responsables du maintien des enfants dans l'espace domestique et de la limitation considérable des déplacements qu'ils étaient autorisés à effectuer sans supervision d'adultes. Les voitures individuelles avaient largement remplacé les vélos dans les larges avenues que l'on pouvait désormais voir embouteillées, rendant l'environnement extérieur hostile aux enfants. Les emménagements dans des

résidences, composées de dizaines d'immeubles de plus de vingt étages chacun pour devenir propriétaires, avaient transformé les voisins en de parfaits étrangers sur lesquels on ne pouvait compter comme on le faisait quelques années plus tôt avec les voisins-collègues des anciennes unités de travail. On ne laissait donc plus les enfants descendre jouer au pied des immeubles et encore moins dans les rues. En outre, les médias relayaient régulièrement des histoires d'enlèvements d'enfants revendus à des couples stériles ou en mal de descendance masculine, contribuant ainsi grandement à façonner l'image d'un environnement extérieur particulièrement dangereux pour les enfants non accompagnés²⁴. Les discours nostalgiques d'un espace où les enfants pouvaient encore évoluer librement et sans adultes existe bien sûr en d'autres lieux²⁵ et l'angoisse parentale proprement chinoise d'un potentiel enlèvement pour trafic d'enfants me semble comparable à celle que l'enfant croise la route d'un inconnu pédophile qui, à la même époque en Europe, contribue aussi à faire apparaître l'espace public comme dangereux pour les enfants²⁶. Cependant, cette évolution apparaît comme bien plus progressive en Europe. Clément Rivière (2016) analyse les discours de parents comparant leurs expériences à celle de leurs enfants, et l'on pourrait également recueillir ceux des grands-parents pour décrire ce processus de « confinement » voire d'« enfermement de l'enfance » qui, selon la thèse de Philippe Ariès ([1960] 1973), naît avec la scolarisation. À Langfang, je n'assistais pas seulement aux discours de grands-parents ou de parents comparant les jeux libres et à l'extérieur de leur jeunesse à l'enfance confinée ou encadrée par de multiples activités extrascolaires de leurs progénitures, mais je pouvais entendre des enfants ayant vécu dans le même quartier dans les années 1990, 2000 ou 2010 racontant des paysages et donc des expériences d'enfance radicalement différentes. Si, selon C. Attias-Donfut (1988 : 48), « une génération devient dépositaire d'une mémoire "commune" en tant que témoins d'une époque et par rapport à ses successeurs, ceux qui ne l'ont pas vécue », à Langfang, j'assistais à une forme d'accélération de la succession des générations.

Être mère, témoin des controverses autour de la petite enfance

- 32 Ayant perdu mon statut ambigu d'ethnologue-« enfant » et face à la disparition des enfants d'âge scolaire de l'espace public, une autre manière de poursuivre mes recherches autour de l'enfance a émergé. En effet, bien que de façon involontaire au début, mon propre comportement de femme enceinte, de mère, ou bien les attitudes de mes enfants, déclenchaient des interactions qui sont finalement devenues un autre moyen de recueillir des données. Comme l'évoquent les auteurs du livre *Doing fieldwork in China... with kids* (Cornet et Blumenfield, 2016), je me suis aperçue que cette position permettait d'explorer une autre perspective et que celle-ci était d'ailleurs plutôt aisée à occuper en Chine. De manière générale, la présence d'enfants en bas âge m'a toujours semblé accueillie très positivement, que ce soit dans les familles ou les espaces publics, alors que cela me paraissait bien moins le cas en France. Aller au restaurant, par exemple, n'a jamais posé aucun problème puisque, presque à chaque fois, de jeunes serveuses rivalisaient pour s'occuper et divertir mon fils pendant que je mangeais ou conversais tranquillement avec mes hôtes. Les écoliers et collégiens avaient certes disparu, mais les jeunes enfants restaient visibles et continuaient d'attirer les regards attendris de passants qui, dans les rues, paraissaient tous en mal d'enfants. En effet les enfants de moins de six ans, accompagnés de leurs grands-parents ou de leur nourrice,

étaient désormais les seuls que l'on voyait encore régulièrement se retrouver pour jouer et flâner dans les parcs et les cours d'immeubles, et c'est d'ailleurs bien souvent par leur intermédiaire que des relations de voisinage entre parfaits étrangers pouvaient malgré tout parfois se recréer dans les nouvelles résidences de propriétaires.

- 33 Cependant, ce passage générationnel a également modifié la façon dont mon altérité était perçue par les différentes personnes qui me côtoyaient. Alors qu'auparavant j'étais régulièrement félicitée pour ma bonne connaissance de la Chine, on me qualifiait souvent de *zhongguo tong* 中国通 « experte de la Chine », d'après cette expression désignant au XIX^e siècle les marchands étrangers des comptoirs puis les diplomates ayant une connaissance très fine du pays, j'avais désormais l'impression d'être à nouveau prise pour une parfaite ignorante, notamment par les plus âgées. Je commettais en effet de nombreuses « erreurs » qu'une jeune mère chinoise n'aurait jamais faites, comme m'entêter à porter ma valise alors que j'étais enceinte. Un autre jour, je pénétrais, comme d'habitude, dans la cuisine de l'appartement dans lequel je logeais, et fus accueillie par les cris horrifiés de mon hôtesse. Il me fallut un certain temps avant de comprendre que le micro-ondes était en fonctionnement ; l'idée selon laquelle les ondes sont particulièrement nocives pour les fœtus est extrêmement répandue dans la société chinoise, au point qu'il existe désormais toute une gamme de sous-vêtements anti-ondes spécifiquement développée pour les femmes enceintes.
- 34 À partir de 2008, plusieurs saynètes de ce genre sont ainsi devenues le point de départ de nouvelles réflexions sur l'éducation en Chine. En voici un dernier exemple : je me trouvais dans la cour d'une de ces grandes résidences d'immeubles privées qui constituent désormais le cadre de vie des classes moyennes dans nombre de villes chinoises, surveillant mon fils qui jouait, au milieu d'autres jeunes enfants accompagnés de leur grand-mère ou de leur nourrice. Mon fils, âgé d'une vingtaine de mois, jouait avec une petite voiture rose prêtée par un autre enfant qui devait avoir quatre ou cinq ans, lorsque celui-ci fut rappelé par sa grand-mère pour rentrer déjeuner. Comme mon fils refusait de se séparer de la voiture, après quelques explications, je la lui pris des mains pour la rendre à son heureux propriétaire. Mon fils se mit alors à pleurer à chaudes larmes. La grand-mère qui, jusque-là, s'était contentée d'observer la scène, reprit alors la voiture des mains de son petit-fils, visiblement mécontent, pour la remettre dans les mains du mien en disant seulement « Donne cette voiture au petit frère ! », puis elle partit en emportant son petit-fils dans les bras. Je repris la voiture, courus après la grand-mère et l'enfant pour la leur rendre à nouveau : l'enfant la reprit visiblement soulagé, mais la grand-mère me jeta un regard plein de reproches avant de franchir la porte de son immeuble. Là encore ce n'est que *a posteriori* que j'ai pris conscience du sens de cette scène. La grand-mère tentait en réalité à ce moment-là d'apprendre à son petit-fils à céder à plus jeune que lui ; mon comportement, valorisant le respect de la propriété sur l'apprentissage de la relation aîné-cadet, avait contré son projet éducatif et sans doute aussi sa volonté d'établir, par l'intermédiaire d'un présent, des relations entre son petit-fils et un enfant étranger, d'où son ressentiment à mon égard.

ILL. 4 – Mon fils (à gauche) et d'autres jeunes enfants, accompagnés d'adultes, dans une résidence privée et fermée (2009)



Cliché G. Chicharro

- 35 J'avais ainsi le sentiment que mon nouveau statut de mère (à partir de 2008-2009) puis de femme enceinte d'un deuxième enfant (en 2011) et enfin de mère de deux fils me permettait d'effectuer une recherche cachée, quasi en permanence. Lorsque enceinte j'entrepris de m'intéresser aux centres de rétablissement post-partum²⁷, mes interlocuteurs s'adressaient clairement à moi comme à une cliente potentielle, voire à une future ambassadrice de cette pratique en Occident. J'avais ainsi régulièrement le sentiment, souvent désagréable, non seulement d'utiliser mes enfants, mais aussi de tromper les gens qui s'adressaient à moi en tant que mère, généralement en toute amitié, pour me donner des conseils et m'aider dans ma parentalité. Il aurait semblé alors totalement déplacé de sortir un carnet de notes.
- 36 Paradoxalement, j'étais aussi perçue comme une représentante d'un « modèle d'éducation occidentale » que nombre de mes interlocuteurs cherchaient à comprendre à travers moi, et donc là encore régulièrement renvoyée à mon statut d'étrangère. D'« experte de la Chine », je retrouvais ma position d'« experte en éducation occidentale » de mes premiers terrains, mais il s'agissait désormais d'éducation familiale et non plus d'éducation scolaire. Il était donc très fréquent que l'on m'engage à me prononcer sur telle ou telle pratique. Plusieurs jeunes femmes m'ont par exemple demandé : « Faut-il frapper les enfants ? » Les plus jeunes, en particulier, cherchaient régulièrement à s'appuyer sur ma présence pour justifier des manières de faire « nouvelles » concernant la propreté, le sommeil, l'allaitement par exemple, et critiquer celles de leurs propres parents. À plusieurs reprises, mes propres pratiques ont même été le point de départ de disputes intergénérationnelles, les plus jeunes me défendant ardemment face aux remarques que leurs parents m'adressaient. Ce fut par exemple le cas en raison du fait que j'allaitais toujours mon fils aîné alors âgé de vingt mois, ce qui provoquait la surprise mais aussi de vives critiques de la part de femmes de plus de soixante ans qui m'expliquaient qu'ainsi je l'empêchais de manger

correctement et que c'était à cause de cela qu'il ne finissait jamais son bol de riz. Yali qui regrettait de n'avoir pu allaiter, mais avait sans doute été sensible aux messages pro-allaitement vantant son caractère scientifique qui commençaient à émaner du gouvernement depuis la fin des années 1990, se chargea de les relayer auprès de sa mère pour me défendre, tout en lui expliquant que le riz ne faisait habituellement pas partie de notre alimentation.

- 37 Durant ce même séjour, mon usage des couches fut aussi source de discussions autour des pratiques d'apprentissage de la propreté. Les aînés me reprochaient souvent de continuer à en mettre à mon fils, alors que cela devait être, selon elles, « particulièrement inconfortable pour lui ». En 2008, même en milieu urbain, il était en effet encore très rare qu'un enfant qui marche porte des couches en Chine. Régulièrement, de plus jeunes prenaient ma défense en disant que les couches modernes n'avaient rien à voir avec les anciennes et qu'en Occident de manière générale nous mettions « moins de pression aux enfants et donc ne nous préoccupions pas de l'âge auquel ils sauraient utiliser les toilettes ». La « pression » qui caractérisait l'enfance chinoise, du fait de l'obligation de réussite scolaire pour cette génération d'enfants uniques, s'étendait ainsi à la petite enfance d'après mes interlocutrices. Conscientes du fait que l'usage des pantalons fendus (*kaidangku* 开裆裤) est une spécificité chinoise, elles l'expliquaient aux aînés. L'entrejambe de ces pantalons n'est pas cousu et s'ouvre dès que les jeunes enfants s'accroupissent, laissant apparaître leurs fesses et parties génitales afin qu'ils puissent facilement faire leurs besoins dès qu'ils en ont envie et sans avoir à se déshabiller. Certaines de ces jeunes femmes avaient certainement entendu le message d'une médiatique « experte en éducation », qui se fait appeler Xiao Wu (« Petite sorcière »)²⁸, et venait justement de publier cette année-là un livre critiquant les méthodes d'éducation à la propreté chinoise qu'elle jugeait bien trop précoces et directives (2008 : 34-58). Xiao Wu y critiquait également vigoureusement l'usage des pantalons fendus qui, d'après elle, seraient « non hygiéniques, indécents, malpolis, peu respectueux des enfants, d'autrui et du bien public » (*ibid.* : 42) et défendait au contraire l'usage des couches jetables ou lavables permettant aux enfants de décider « librement » du moment où ils se sentent prêts pour utiliser un pot ou des toilettes. Aujourd'hui, ces pantalons fendus ont d'ailleurs quasiment disparu des espaces publics des grandes agglomérations et l'on ne voit quasiment plus de jeunes enfants s'accroupir à même le sol sur le bord des rues et faire leurs besoins au vu et au su de tout le monde.
- 38 Certains jeunes parents (et notamment les mères) anciens enfants uniques, extrêmement critiques à l'égard de la « pression » que cette condition avait engendrée chez eux, refusaient de reproduire le schéma d'éducation, notamment axé sur la réussite scolaire et l'obéissance due aux parents, qu'ils avaient expérimenté eux-mêmes, s'interrogeant constamment sur leurs pratiques et échangeant régulièrement sur les réseaux sociaux. Certains affirmaient se sentir un peu perdus entre un modèle d'éducation plus « libérale », souvent associé à une influence occidentale, ou plus « disciplinaire » dit chinois, et perçu comme davantage gage de réussite dans une société ultra-compétitive. Ma présence était cependant un gage de modernité et la preuve même que le changement générationnel pouvait s'affirmer. L'existence de mes fils, bien que n'ayant aucune origine chinoise, mais tout de même à demi-asiatique par leur père, et donc considérés comme des « sangs mêlés » (*hunxue* 混血), que l'on disait « plus beaux et surtout plus intelligents », contribuait sans doute à l'expression d'un idéal éducatif fait d'hybridités ou de métissages, à contre-courant de la propagande

étatique qui depuis l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping vante un « rêve chinois » de plus en plus nationaliste, se défiant de plus en plus ouvertement des influences étrangères²⁹.

- 39 Ainsi, bien que renvoyée à mon altérité de façon plus régulière, j'occupais une place de médiatrice entre Orient et Occident, mais également entre générations. Mes questions aux aînées permettaient parfois d'amorcer des dialogues entre les grands-mères et leurs filles devenues mères. Et tout comme Tami Blumenfield (Cornet et Blumenfield, 2016 : 71-72), un élément contribuait à me placer entre les générations : le fait que, contrairement à quasiment toutes les jeunes mères avec lesquelles j'échangeais, je n'ai pas eu à subir de césarienne³⁰ durant mes accouchements me rapprochait, aux yeux des mères comme des filles, de l'expérience des aînées. De façon plus classique ici, ma présence contribuait finalement au dialogue intergénérationnel autour des permanences et des changements ayant touché l'expérience de la maternité et les pratiques éducatives à l'égard des jeunes enfants sur deux générations.

*

* *

- 40 Revenir régulièrement à Langfang pour travailler sur l'enfance et l'éducation en Chine implique nécessairement de voir des enfants grandir, des familles dont les membres vieillissent et changent de génération. Parallèlement, ma propre avancée en âge et l'évolution de ma situation personnelle, d'ethnologue-enfant à mère d'une famille métissée, ont contribué à varier les focales et les points de vue pour comprendre ce que signifie être un enfant en Chine depuis une vingtaine d'années.
- 41 En commençant en 2001 mes recherches dans ce qui me semblait alors une petite ville de province, je n'imaginai pas que moins de quinze ans seraient suffisants pour transformer Langfang en simple banlieue pékinoise. À chacun de mes séjours, malgré les retrouvailles avec des habitants qui m'étaient désormais familiers, j'avais le sentiment de découvrir un lieu radicalement transformé. Ainsi au-delà de l'impact de la politique de l'enfant unique sur les familles chinoises, les changements de l'environnement urbain contribuaient également à redéfinir la place des enfants dans cette société en mutation permanente. J'ai ainsi presque eu le sentiment d'assister en une décennie au processus d'« enfermement » de l'enfance que les historiens avaient pu décrire sur plusieurs siècles en Europe. S'il est difficile de parler d'« histoire accélérée », contrairement aux anciens pays communistes d'Europe de l'Est évoqués par Monica Heinz (2014)³¹, dans la mesure où aucun événement historique marquant entraînant un changement de régime politique n'a eu lieu en Chine depuis la mort de Mao, j'y ai retrouvé une forme de conscience d'appartenance générationnelle forte liée au paysage vécu et aux expériences de l'enfance extrêmement diverses selon l'âge, à une dizaine d'années près, de mes interlocuteurs. Le seul lieu qui semble maintenir une certaine permanence d'expériences est finalement l'école de Langfang, qui, nouvelle à mon arrivée, n'a depuis bénéficié que de quelques coups de peinture et où de nouveaux enseignants viennent continuellement remplacer ceux qui partent à la retraite.
- 42 Ma présence intermittente d'ethnologue provoquait à chaque fois des discussions sur ce qui avait disparu, existait encore, ou les nouveautés depuis mon précédent séjour, contribuant ainsi à mettre en lumière les changements. À Langfang, ce que j'appelais « la génération des enfants uniques » est en réalité composée de multiples « sous »-

générations aux souvenirs d'enfance radicalement différents, exprimant des sentiments d'accélération temporelle.

- 43 En 2016, la politique de l'enfant unique a été abrogée, mais de l'avis de la plupart de mes interlocuteurs cela n'engendrerait pas de changement majeur, contrairement à la construction prochaine du second aéroport de Pékin à proximité. Les parents d'adolescents qui approchaient ou dépassaient la quarantaine s'imaginaient assez mal accueillir un nouveau bébé et se préoccupaient plutôt des futures études de leur enfant et des frais universitaires qu'elles occasionneraient³². Lorsque les jeunes femmes évoquaient parfois l'éventualité d'une seconde grossesse, c'était bien souvent sur le ton de la plaisanterie comme relevant d'une pure fantasmagorie totalement irréaliste. Certaines me confièrent d'ailleurs dans ces moments-là qu'elles avaient subi une ligature des trompes au moment de leur accouchement par césarienne et ne pouvaient donc l'envisager. Quant aux parents d'enfants plus jeunes, les couples d'enfants uniques avaient déjà l'autorisation d'avoir deux enfants, et d'autres, à l'image de Yali et de son époux, discutaient de cette éventualité depuis quelques années déjà. Là encore, depuis 2012 mon expérience de mère de deux fils, pouvait régulièrement constituer le point de départ de ces discussions. Dans le cas de Yali, par exemple, qui affirmait avoir souffert de sa condition d'enfant unique, elle exprimait parfois en famille son désir d'avoir un second enfant et sa conviction que ce serait bénéfique pour son fils Lulu, mais se rangeait finalement toujours à l'avis de son mari qui mettait en avant que les frais nécessaires à l'éducation d'un second enfant seraient autant d'investissements en moins pour la réussite et le bonheur de Lulu.

BIBLIOGRAPHIE

ANGÉ, Olivia et BERLINER, David

2015 Pourquoi la nostalgie ?, *Terrain*, 65 : 4-11 ; DOI : 10.4000/terrain.15801

ARIÈS, Philippe

[1960] 1973 *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Paris, Le Seuil).

ATTIAS-DONFUT, Claudine

1988 La notion de génération : usages sociaux et concept sociologique, *L'Homme et la société*, 90 : 36-50 ; DOI : 10.3406/homso.1988.2365.

BLAYO, Yves

1998 Persistance des problèmes démographiques en Chine, *Population et sociétés, Bulletin mensuel d'informations de l'INED*, 331, en ligne : https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19074/pop_et_soc_francais_331.fr.pdf.

BOQUET, Yves

2009 Le taux d'urbanisation de la Chine, *Espace populations sociétés*, 2009/3 : 355-357 ; DOI : 10.4000/eps.4421.

BROUGÈRE, Gilles

2006 Les enfants, les adultes et l'observateur, in R. Hess et G. Weigand (éd.), *L'observation participante dans les situations interculturelles* (Paris, Anthropos) : 207-223.

CHICHARRO, Gladys

2010 *Le fardeau des petits empereurs : une génération d'enfants uniques en Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie).

2016 Les soins postnatals aux mères et aux bébés en Chine, in S. Rayna et G. Brougère (éd.), *Le care dans l'éducation préscolaire* (Bruxelles, Peter Lang) : 101-122.

2017 « Excellente naissance, excellente éducation » : nourrir et façonner le corps des petits empereurs entre métissage et hybridité, in B. Bapandier (éd.), *Le battement de la vie : le corps naturel et ses représentations en Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 325-357.

CORNET, Candice et BLUMENFIELD, Tami (éd.)

2016 *Doing fieldwork in China... with kids* (Copenhague, Nordic Institute of Asian Studies Press).

CORSARO, William

1997 *The sociology of childhood* (Thousand Oaks, Pine Forge Press).

2003 *We're friends, right ? Inside kids' culture* (Washington DC, Joseph Henry Press).

FOGEL, Frédérique

2009 L'ethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté, *Ateliers du LESC*, 33, en ligne : <https://ateliers.revues.org/8213> ; DOI : 10.4000/ateliers.8213.

FOGEL, Frédérique et RIVOAL, Isabelle

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

GREENHALGH, Susan

2003 Science, modernity, and the making of China's one-child policy, *Population and Development Review*, 29 (2) : 163-196 ; DOI : 10.1111/j.1728-4457.2003.00163.x.

HEINTZ, Monica

2014 Histoire accélérée et générations historiques : le cas contrasté de la Moldavie et de la Roumanie (années 2000), *Ethnologie française*, 44 (3) : 399-407 ; DOI : 10.3917/ethn.143.0399.

HOU, Renyou

2018 *L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine : une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan*, thèse de doctorat, Sorbonne Paris-Cité/INALCO.

LENCLUD, Gérard

2009 Être une personne, *Terrain*, 52 : 4-17 ; DOI : 10.4000/terrain.13544

RIVIÈRE, Clément

2016 « Les temps ont changé » : le déclin de la présence des enfants dans les espaces publics au prisme des souvenirs des parents d'aujourd'hui, *Les Annales de la recherche urbaine*, 111 : 6-17 ; DOI : 10.3406/aru.2016.3219.

SARCINELLI, Alice Sophie

2015 Réflexions épistémologiques sur l'ethnographie de l'enfance au prisme des rapports d'âge, *AnthropoChildren*, en ligne : <http://popups.ulg.ac.be/2034-8517/index.php?id=2241>.

TREBINJAC, Sabine

1995 Femme, seule et venue d'ailleurs : trois atouts d'un ethnomusicologue au Turkestan chinois, *Cahiers d'ethnomusicologie*, 8 : 59-68.

Xiao Wu (Petite sorcière) 小巫

2008 *Gei haizi ziyou 给孩子自由*, « Donnez de la liberté aux enfants » (Beijing, Minzhu yu jianshi chubanshe 民主与建设出版社).

NOTES

1. L'idée était que si en Occident l'industrialisation et la modernisation avaient entraîné une transition démographique, il était possible en Chine de suivre un modèle inverse : la transition démographique planifiée accélérerait le processus de modernisation. Cf. GREENHALGH, 2003.
2. En 1971, l'indice de fécondité était de 5,44 enfants par femme (BLAYO, 1998) ; en 2019, il est de 1,69. Cette brutalité est à relativiser quelque peu, car une première campagne de contrôle démographique intitulée « mariages tardifs, espacer et réduire les naissances » (*wan xi shao 晚稀少*) avait déjà fait baisser l'indice de fécondité au milieu des années 1970.
3. Le taux d'urbanisation, qui était officiellement de 36 % en 2000 (BOQUET, 2009), est évalué à 64,7 % en 2022 (https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanization_in_China, consulté le 20 mars 2023).
4. Je n'emploie pas ici la notion d'« adolescents », qui n'a pas de réelle traduction en Chinois. Si bien entendu, il existe des représentations locales et anciennes du développement humain en différentes phases, depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte, dans la vie quotidienne seul un mot équivalent à « jeunes » *qingnian ren 青年人* est utilisé et celui-ci ne recouvre pas ce que l'on entend en français par adolescent puisqu'il est très souvent employé pour désigner de jeunes adultes.
5. C'est un géologue pékinois, père d'un ami, qui m'a mise en relation avec l'un de ses anciens collègues, nommé dans un centre de prospection géologique lié à la Compagnie nationale du pétrole chinois. Ce dernier semblait très occupé et je ne l'ai guère vu souvent par la suite. Il a cependant pris le temps de mener à bien le service pour lequel il avait été sollicité : prendre contact avec le directeur d'une école élémentaire qui accepte que je fasse un stage d'observation dans certaines classes. Les négociations sur les modalités de ma présence ont été réalisées en mon absence.
6. J'ai montré ailleurs que ce bâtiment était issu d'un processus de réalisation très spécifique (CHICHARRO, 2010 : 134-144). Alors que les autres écoles de la ville, construites avant les années 1990, bénéficiaient toutes de logements de fonction que les employés pouvaient louer pour une somme modique, puisqu'elles fonctionnaient à la manière des « unités de travail » traditionnelles de la période communiste, ce bâtiment est issu d'une collecte de fonds réalisée par le directeur auprès du personnel de l'école. À partir de celle-ci un entrepreneur privé a été sollicité pour construire l'immeuble, jouxtant l'école, dans lequel chacun a pu devenir propriétaire, ce qui constituait alors une nouveauté hautement valorisée. La plupart des enseignants titulaires ont donc participé avec enthousiasme à cette opération d'accession collective à la propriété, créant de ce fait des rapports de voisinage à proximité immédiate de l'école, ce que le

directeur considérait, par ailleurs, comme particulièrement bénéfique pour le fonctionnement de l'institution et la pédagogie. Pourtant lui-même, bénéficiant du logement de fonction de son épouse, a préféré y installer sa mère. Certains enseignants ont par la suite revendu leurs appartements, modifiant quelque peu le projet initial.

7. Ce nom m'a été donné par mon premier professeur de langue chinoise, notamment en raison de la proximité phonétique avec la première syllabe de mon propre nom « Chi », prononcé à l'espagnol.

8. Je reviendrai sur cet élément plus bas.

9. J'emploie ici le féminin, car toutes les enseignantes des classes de première et deuxième années étaient des femmes, à l'exception de l'enseignant assurant les cours de musique et d'éducation physique, mais celui-ci disposait de son propre bureau dans une autre salle avec le matériel propre à sa discipline. Les enseignants hommes, minoritaires au niveau élémentaire, étaient toujours nommés dans les classés les plus avancés, quatrième ou cinquième année (CM1-CM2).

10. La terminologie de parenté chinoise est généralement qualifiée de « surdéterminée », car elle permet de nommer avec une extrême précision quasiment toutes les situations de parenté, en tenant compte des relations aîné-cadet. Ainsi il existe, par exemple, des termes différents pour désigner l'oncle aîné du père, l'oncle cadet du père, l'oncle-frère de la mère, l'oncle-époux de la sœur du père, etc.

11. Le terme de génération est ici employé au sens généalogique, de « génération familiale », dans la mesure où les familles considèrent qu'elles sont composées de trois ou quatre générations : enfants, parents, grands-parents, voire arrière-grands-parents. Ce sens est différent de celui contenu dans l'expression utilisée en début d'article de « génération des enfants uniques » qui renvoie davantage à la notion de « génération historique » et rassemble l'ensemble des individus, nés entre 1979 et les années 2010, fruits de cette politique démographique et inscrits dans un contexte historique, géographique et social spécifique. (Pour une synthèse des différents usages de la notion de génération, cf. ATTIAS-DONFUT, 1988.)

12. Les enveloppes rouges (*hongbao* 红包) contiennent des dons d'argent. Elles sont offertes lors des rites familiaux et il est de coutume que les enfants en reçoivent de leurs parents et des adultes de leur entourage au moment du nouvel an, à la manière d'étrennes. Par extension, les enveloppes rouges peuvent également désigner les dons de corruption.

13. La plupart des unités de travail possédaient un hôtel, voire des appartements, afin de loger les visiteurs accueillis pour des raisons professionnelles. Grâce à la connaissance qui m'avait introduite dans l'école, j'ai été hébergée au début de deux de mes séjours de recherche dans les « hôtels » de ces unités de travail, avant de louer un appartement à un particulier puis d'être hébergée par des familles.

14. « Même s'il est établi que l'ethnologue s'installe dans le rôle de "celui-qui-vient-pour-apprendre", ce rôle, déjà façonné en amont par la formation, le sera à nouveau par la relation » (FOGEL et RIVOAL, 2009 : §33).

15. À l'oral *er* et *zi* sont d'ailleurs associés pour désigner le fils : *erzi* 儿子. Lorsqu'on veut parler de ses enfants en y associant les filles, il suffit de rajouter le caractère féminin *nü* 女 pour former les mots synonymes *ernü* 儿女 et *zinü* 子女.

16. Par exemple *Xinhua Zidian*, 1992 : 470.

17. Tout comme les mots *yinger* 婴儿 et *youer* 幼儿 qui désignent respectivement l'étape du nourrisson et de la petite enfance (d'un an jusqu'à six-sept ans environ).

18. Deux autres expressions couramment employées aujourd'hui méritent par ailleurs notre attention. Il s'agit de *shaonian* 少年, littéralement « peu d'années », qui désignait à l'origine les jeunes garçons, il se rapprochait alors du mot « jeunesse » *qingnian* 青年 « vertes années ». Cependant, son utilisation actuelle, en particulier dans les textes officiels, semble plutôt lui donner la valeur du concept juridique de « mineur ». Enfin, lorsque les adultes s'adressent à des enfants, l'expression utilisée est toujours *xiao pengyou* 小朋友, littéralement « petit(s) ami(s) » et correspondrait plutôt à notre emploi de « camarade ».

19. À la même époque, les étudiants étrangers bénéficiaient de chambres doubles et pouvaient même louer des chambres individuelles moyennant une contribution supplémentaire.

20. HOU Renyou (2018 : 259-286) détaille les différentes séquences rituelles du mariage et notamment celle intitulée « s'asseoir sur le bonheur » (*zuofu*) dans la chambre nuptiale, durant laquelle plusieurs éléments symboliques évoquent la fécondité et l'arrivée prochaine d'un descendant. Il s'agit par exemple de jeter des graines ou des fruits secs sur le lit sur lequel se trouve assise la jeune épouse, de « déchirer les coins de la couette » afin d'en retirer des éléments préalablement insérés, de « percer le pot de chambre » rempli de graines, de faire ingérer des œufs pochés et des raviolis à la jeune mariée, sans compter toutes les plaisanteries à caractère sexuel évoquant également une future naissance.

21. Dans les années 2000-2010 à Langfang, les jeunes femmes devenaient souvent mères autour de vingt-cinq/vingt-six ans, elles devenaient donc « adultes » et changeaient de génération familiale plus jeune que moi. Cela explique pourquoi, bien qu'étant légèrement plus âgée que les premières filles uniques, notre « devenir adulte » fut dans beaucoup de cas simultané.

22. Les volants de pieds (*jianzi* 毽子), composés d'une sorte de balle rebondissante sur laquelle sont plantées des plumes, ressemblent un peu à des volants de badminton. Il s'agit d'un jeu ancien et très populaire, dont le but est de faire rebondir un volant sur ses pieds, seul ou en effectuant des passes à plusieurs, le plus longuement possible sans que le volant ne tombe à terre. À mesure que l'on gagne en dextérité, il est possible d'effectuer simultanément quelques figures plus ou moins acrobatiques avec ses jambes.

23. Sur cette notion de nostalgie, cf. ANGÉ et BERLINER, 2015.

24. Les enlèvements et trafics d'enfants défraient régulièrement la chronique en Chine où ils étaient estimés à plusieurs dizaines de milliers par an dans les années 2010. La politique de l'enfant unique, entraînant une raréfaction générale des enfants dans le pays, est perçue comme ayant accentué ce phénomène.

25. C. RIVIÈRE a notamment recueilli des propos semblables lors de son enquête réalisée dans deux quartiers populaires de villes européennes : le XIX^e arrondissement à Paris et un quartier sociologiquement similaire à Milan (2016).

26. En Europe, la médiatisation de plusieurs affaires criminelles, notamment celle de Marc Dutroux par exemple, a certainement contribué au développement de cette angoisse parentale à partir de la fin des années 1990. Cf. RIVIÈRE, 2016 : 13-14.

27. Les « Centres de rétablissement post-partum » (*chanhou xiuyang zhongxin* 产后休养中心) également appelés « Unités » ou « Centres » ou « Entreprises », selon la connotation affichée, « pour nouvelle maman dans le mois » : *xin mama yuezi huisuo* (*zhongxin*) ou (*gongsi*) 新妈妈月子会所 (中心) (公司) sont une réinvention contemporaine et lucrative de la tradition de confinement durant vingt-huit jours des femmes en couche, que l'on dit « faire (ou asseoir) le mois », et de leur bébé. Dans ces centres, une équipe (composée de professionnels, gynécologues et pédiatres ayant généralement reçu une double formation en médecine chinoise et occidentale, infirmières, sages-femmes spécialisées dans le post-partum, diététiciens et parfois psychologues) est présente 24 heures sur 24 pour prendre soin des nouvelles accouchées et de leurs bébés, en se réclamant tout à la fois de la tradition et de la science (CHICHARRO, 2016).

28. Pour une étude plus approfondie des discours développés par ces expertes médiatiques en éducation familiale et des controverses qu'ils suscitent, cf. CHICHARRO, 2017.

29. J'ai analysé ailleurs (CHICHARRO, 2017) le foisonnement des publications de livres, certains à succès, revues ou blogs consacrées à « l'éducation familiale » au début des années 2010 et leurs contenus extrêmement diversifiés et contradictoires, se référant tantôt à l'Occident tantôt à la supériorité d'un modèle proprement chinois. Je l'avais mis en parallèle avec l'écart existant entre les photographies d'enfants blondinets aux yeux bleus envahissant alors les magazines ou les publicités commerciales et les représentations d'une enfance typiquement chinoise traditionnelle ou maoïste visible sur les affiches de propagande de la campagne inaugurée par Xi Jinping vantant les mérites du « Rêve chinois » en 2012.

30. Selon l'OMS, le taux de césarienne en Chine serait passé de 5 % des naissances en 1993-1994, à 20 % en 2001-2002, puis 46 % en 2007-2008 et plus de 50 % en 2010, mais avec de fortes disparités selon les régions. En contexte urbain ce taux peut atteindre 80 %.

31. Selon M. HEINTZ, « en raison de l'accélération de l'histoire consécutive à la chute du bloc communiste, dans les sociétés d'Europe de l'Est au tournant du XXI^e siècle, l'âge et les clivages générationnels apparaissent comme des facteurs sociologiques déterminants. La radicalité des différences au sein de la population et des familles est révélatrice du poids historique de ces événements qui a créé des générations historiques solides dont l'identité se révèle aujourd'hui dans leur comportement politique, économique et social. Chacune d'entre elles a une mémoire et une perception du futur distincte de celle des autres, et donc un éventail de choix de vie, de styles de vie, et même une conscience d'appartenance générationnelle propre » (2014 : 399).

32. Les neuf ans de scolarité obligatoires (jusqu'à seize ans) sont officiellement gratuits, mais des frais divers sont généralement ajoutés. Par ailleurs le recours aux cours de soutien ainsi que la pratique d'activités périscolaires, perçus comme indispensables si l'on veut pouvoir candidater dans les meilleurs lycées et réussir le concours d'entrée à l'université, représentent des frais très importants pour les familles. Il n'est pas rare que l'un des salaires d'un couple de classe moyenne soit exclusivement consacré aux frais scolaires et périscolaires de l'enfant. L'inscription à l'université est généralement aussi très onéreuse et, dans l'espoir que leur enfant y accède un jour, certaines familles économisent dès sa naissance.

RÉSUMÉS

Cet article revient sur une recherche au long cours menée depuis 2001 dans ce qui était alors une petite « ville nouvelle » de la province du Hebei devenue en une décennie simple banlieue de la capitale. J'évoque les relations de terrain qui s'établissent et évoluent, dans un environnement urbain en rapide mutation, entre une ethnologue et les membres de familles, qui grandissent, vieillissent et changent de statut et de génération parallèlement. Ces retours réguliers et le réajustement des positionnements qu'ils impliquent apportent justement des perspectives différentes pour analyser les transformations vécues par les familles, notamment du fait de la politique de l'enfant unique puis de son abrogation, les relations intergénérationnelles et l'évolution de la place des enfants dans la société chinoise urbaine.

This article looks back at long-term research conducted since 2001 in what was then a small “new town” in Hebei province, but in one decade became simply a suburb of the capital. In a rapidly changing urban environment, I evoke field relationships that are established and then evolve in a quickly changing urban environment, between an ethnologist and family members who grow up, age, and change status and generation in parallel. Those regular returns and the positioning readjustments they entail bring different perspectives for analysing the changes that the families have lived through, particularly due to the one-child policy, its abrogation, intergenerational relations, and the evolution of the place of children in urban Chinese society.

INDEX

Index géographique : Chine

Keywords : childhood, family, generation, one-child policy, changing urban environment, ethnographic relations, China

Mots-clés : enfance, famille, génération, politique de l'enfant unique, environnement urbain en mutation, relation ethnographique

AUTEUR

GLADYS CHICHARRO

Maîtresse de conférences université Paris 8, EXPERICE-EA3971

Position multisituée et récursivité

Quand les liens avec la diaspora déteignent sur l'enquête au village d'origine

Multisituated position and recursivity: When links with the diaspora influence the study in the village of origin

Anne-Christine Trémon

- 1 Le projet que j'ai débuté en Chine à l'été 2011 prenait la suite de mes recherches de thèse, achevées six ans auparavant et consacrées à la communauté chinoise de Tahiti (Polynésie française). J'avais décidé de me rendre à Chung Yen Ha, village d'origine de la plupart de ceux qui, au sein de la communauté chinoise de Tahiti, portent le patronyme d'origine Chen¹. Le choix de ce village, situé dans le delta de la rivière des Perles, dans la province du Guangdong, en Chine méridionale, s'était imposé en raison de la relation collaborative que j'entretenais avec Alain, un généalogiste dont le grand-père paternel, qui avait émigré à Tahiti en 1911, était originaire de Chung Yen Ha.
- 2 L'objectif assez vague que je m'étais donné au départ était d'étudier, à travers le cas néanmoins précis d'un village d'émigration, la relation diasporique : l'ensemble des liens entretenus par les habitants de la communauté villageoise d'origine avec leurs émigrés et descendants d'émigrés. Ce sont des liens de parenté, le village ayant été, jusque très récemment, lignager, c'est-à-dire habité par des personnes descendant d'un même ancêtre. J'ai étudié ces liens en tant qu'ils relèvent à la fois de la parenté pratique et officielle, et sont mobilisés à des fins tant concrètes que symboliques. Il s'est également agi d'en étudier les dimensions sociale, économique et morale, et de mesurer et comprendre le changement, dans le temps, de l'intensité de ces liens et, plus abstraitement, du rapport à la diaspora, c'est-à-dire de la manière dont sont perçus les parents d'outre-mer, et dont leur rôle et leur place au regard de la communauté locale sont conçus.
- 3 Une fois sur le terrain, j'ai très vite mesuré à quel point, si je voulais comprendre les changements intervenus dans la nature et l'intensité des liens avec la diaspora, il me fallait les situer au regard de ce qui s'était passé dans ce village au cours des dernières décennies, et dont on ne m'avait pas dit grand-chose en Polynésie, si ce n'est qu'il avait beaucoup changé. Comme plusieurs centaines d'autres villages de la région, Chung Yen

Ha s'est retrouvé englobé dans la mégapole de Shenzhen 深圳, devenant un « village dans la ville »², situé tout à côté de Hong Kong et dans l'une des quatre premières Zones économiques spéciales (ZES) créées en 1980 lors de la réouverture de la Chine après les décennies de fermeture sous Mao³. Chung Yen Ha avait profité du développement de Shenzhen qui s'était produit en même temps que celui de la ZES. J'ai dès lors entrepris de retracer les mutations qui se sont opérées dans ce village, et plus largement, dans cette région, au cours des dernières décennies : l'explosion démographique due à la présence de travailleurs migrants venus de toute la Chine et la rente immobilière qui en a résulté pour les villageois autochtones (*yuancunmin* 原村民), dont les revenus ont fortement augmenté. J'ai également découvert le maintien, sous des formes nouvelles, de l'économie collective héritée du maoïsme, en lien avec la résurgence du patrilignage – en l'occurrence, celui des Chen – largement dominant au sein de la communauté villageoise autochtone (dont les travailleurs migrants sont exclus).

- 4 Les transformations de ce village lignager récemment urbanisé sont ainsi devenues partie intégrante de mon enquête, au point que les premières publications issues des recherches menées au cours de mes quatre premiers séjours, à l'été 2011, en juillet 2012, ainsi qu'en mars et octobre 2013, font à peine mention de la diaspora (Trémon, 2014, 2015a et b). Cependant, entre les deux séjours en Chine effectués au cours de l'année 2013 est venu s'intercaler un séjour en Polynésie française, en juillet 2013, au cours duquel j'ai été invitée à présenter publiquement mes recherches chinoises lors de plusieurs conférences. Ce détour par la Polynésie m'a permis de donner un nouvel élan à la dimension diasporique, jusque-là partiellement délaissée, de mes recherches, et leur a conféré une tournure véritablement multisituée par l'effet en retour qu'il a exercé sur mes recherches chinoises. En effet, il a stimulé la formation, autour du généalogiste Alain, d'un groupe de voyageurs polynésiens d'origine chinoise qui se sont réunis pour effectuer ce qu'ils appelaient un voyage de « retour aux sources » et ont fait coïncider leurs dates de séjour avec les miennes. En octobre 2014, j'ai ainsi séjourné dans le village à leurs côtés.
- 5 Mon projet s'est ainsi apparenté à une étude multisituée, alors que je ne le concevais pas comme tel au départ. S'il s'inscrivait dans la continuité de mes recherches antérieures parmi une communauté de la diaspora chinoise, ce site était nouveau non seulement parce que je ne m'y étais jamais rendue, mais aussi par la perspective suivant laquelle je l'abordais, puisqu'il s'agissait d'observer les relations entre la diaspora et le village d'origine non plus du point de vue de la diaspora mais de celui des villageois eux-mêmes. Je l'avais appréhendé comme une nouvelle enquête, menée dans un site différent, certes liée au premier par un fil empirique – le fait de la provenance du village de Chung Yen Ha de certains Chinois de Tahiti –, mais distincte de la première⁴. Néanmoins, le lien que j'avais avec les Chinois de Tahiti et la manière dont ce lien a orienté mes recherches dans le village, ainsi que mon retour à Tahiti et la manière dont celui-ci m'a permis de suivre ensuite en Chine un groupe de voyageurs polynésiens, ont tissé une continuité entre ces deux sites et ces deux terrains, en les imbriquant mutuellement.
- 6 En outre, même s'il s'agissait d'une nouvelle enquête sur un nouveau site, ma position d'enquêtrice (correspondant à ce que les ethnographes anglophones nomment *positionality*) était, dès le départ, multisituée, au sens où ma présence sur ce site s'expliquait par mes recherches dans un site précédent – Tahiti, destination de la diaspora issue de ce village. La manière dont cette position multisituée a influé sur la

relation ethnographique, la relation nouée avec mes interlocuteurs sur le terrain, a joué un rôle décisif dans le déroulement de l'enquête. La relation ethnographique se noue dans l'interaction mutuelle entre l'enquêtrice et les sujets de l'enquête et elle revient à la positionner quelque part (dans un espace social, culturel, géographique) et à assigner une raison d'être à sa présence. Si cette position est en partie la résultante de choix effectués plus ou moins consciemment par l'enquêtrice dans la déclinaison de son identité et des motifs de sa présence, ainsi que du comportement qu'elle adopte, ce sont ceux qui habitent le terrain où s'insère la chercheuse qui ont la part belle dans l'assignation qui lui est faite d'une place particulière. Il a souvent été dit que la compréhension réflexive de la place qui est ainsi accordée est cruciale pour commencer à apprendre, puis à comprendre⁵.

- 7 Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal (2009 : §14) font remarquer que « l'ethnologue peut aussi être assigné comme parent par ses hôtes sans pour autant faire de la parenté son objet d'étude : il peut être parent sans être parentaliste, parentaliste sans être parent... ». Dans mon cas toutefois, cette assignation a joué un rôle direct dans la construction de mon objet et a imprimé le cours de mes recherches. En effet, mon objet est, précisément, une relation — la relation diasporique — et il se trouve que la relation d'enquête avec mes interlocuteurs chinois, par un ensemble de circonstances sur lesquelles je reviendrai dans l'article, en a pris le sens. Dès lors, si comme l'écrit Nathalie Depraz (1993 : 121) « déplacer le regard de l'ethnologue, cela signifie donc bien plus le diriger non plus sur les termes de la relation, objet ou sujet, mais sur la corrélation elle-même », ma tentative de saisie du lien diasporique est nécessairement passée par un retour réflexif sur cette relation d'enquête.
- 8 Je voudrais revenir ici sur la manière dont cette relation ethnographique modelée par ma position multisite a été déterminante pour la compréhension de la relation de la communauté lignagère villageoise à sa diaspora, et a exercé un effet récursif sur l'enquête. Cette position multisituée a été étroitement partie prenante de la construction et de la compréhension de cet objet, dans la mesure où elle a exercé un effet sur les matériaux de terrain que j'ai collectés, introduisant un biais qui n'est pas en soi nécessairement négatif, mais dont la prise de conscience était nécessaire. Cet effet est récursif. Par récursivité, je n'entends pas l'effet du dispositif d'enquête sur le comportement des enquêtés (ou l'impact de variables non expérimentales sur les résultats expérimentaux, « l'effet Hawthorne »), ni même simplement l'influence du lien avec Tahiti sur l'opération de cadrage nécessaire à toute construction d'un objet de recherche, mais bien plutôt l'effet en retour de ma position multisituée sur le cours pris par l'enquête et sur les données recueillies à propos de la relation diasporique. Outre l'influence de mon association avec Tahiti sur les contacts et matériaux auxquels j'ai eu accès à propos de la relation avec la diaspora, une récursivité s'est également exercée sur un second plan, celui du recueil de matériaux contextuels. Cette récursivité était moins visible, mais en prendre conscience était crucial pour comprendre les discours qui m'étaient tenus concernant les transformations du village et de la Chine : comme je le montrerai dans ce texte, du fait de ma position multisituée, c'est à l'aune de la relation avec la diaspora qu'il fallait les interpréter.
- 9 Ma position a été multisituée en ce que j'étais associée, aux yeux de mes interlocuteurs en Chine, à un segment de la diaspora, celui qui se trouve à Tahiti. De ce fait, je risquais de voir mon cercle d'interlocuteurs confiné à un segment du lignage — celui dont les membres, pour des raisons tenant à l'histoire de l'émigration et à la réussite

économique de leurs émigrés, entretenaient les liens les plus étroits avec les Chen de Tahiti⁶. Je pris assez vite conscience de l'importance d'éviter l'« enclivage »⁷ dans ce segment — cet enfermement risquant d'apparaître comme un parti pris et de susciter les jalousies. Cependant, le souci d'éviter l'enclivage répondait avant tout, au départ, à l'objectif d'étudier le point de vue des locaux sur la diaspora dans différentes destinations. Il paraissait crucial que je sorte des confins de la relation avec Tahiti pour pouvoir opérer un double déplacement de perspective. Il s'agissait, d'une part, de ne pas cantonner l'enquête aux membres de la communauté d'origine qui avaient des relations avec ceux qui étaient partis à Tahiti, mais de l'élargir à celles et ceux qui avaient des relations avec des parents dans d'autres destinations de la diaspora⁸. D'autre part, je visais à recueillir des éléments contextuels plus larges concernant la vie dans le village, susceptibles d'éclairer la place plus ou moins importante qu'y tient la diaspora, ainsi que les changements éventuels de cette relation, afin de limiter le risque d'une surinterprétation « diaspora-centrique » de l'histoire de Chung Yen Ha.

- 10 Il s'agissait autrement dit d'éviter des situations de « huis clos ethnographique » (Rivoal, 2009) afin de pouvoir multiplier les points de vue et les perspectives sur l'objet. Si la négociation d'une position d'extériorité peut paraître *a priori* facilitée par le va-et-vient entre localités qu'implique une enquête multisite, elle est en réalité peut-être rendue plus malaisée encore par l'effet d'association entre sites. En Chine, j'apparaissais certes associée à un ailleurs lointain, mais je l'étais aussi, surtout, à ceux qui localement avaient des liens de parenté avec cet ailleurs. À Tahiti, alors que ma thèse avait été consacrée à l'ensemble de la communauté, j'apparaissais désormais comme ne m'intéressant qu'aux origines de certains. Dans les deux sites, je me suis efforcée de me « désencliver », de ne pas paraître concernée que par certaines personnes, en multipliant les interlocuteurs et en insistant auprès d'eux sur la portée plus générale de mon sujet de recherche. Or le troisième temps, celui du séjour sur place aux côtés de voyageurs polynésiens, m'a « ré-enclivée » dans les liens avec Tahiti, tout en me permettant d'observer, en quelque sorte, l'entrée en contact des connaissances nouées sur mes deux terrains — les interactions des voyageurs avec les gens de Chung Yen Ha. Cette position d'observation était en parfaite adéquation avec mon objet d'étude, la relation diasporique.
- 11 Dans cet article, j'indique d'abord comment mon inscription dans cette relation diasporique en même temps que mes efforts pour ne pas y demeurer cantonnée m'ont permis de comprendre les circonstances qui autorisent son maintien ou sa disparition, ainsi que la manière dont elle est institutionnalisée en tant que relation de parenté, celle du lignage, et accompagnée d'attendus moraux. Je retrace ensuite la façon dont le modelage de la relation ethnographique par ma position multisituée et mes efforts pour me désencliver m'ont fait prendre conscience des ambivalences qui la sous-tendent et des différenciations internes à la communauté locale sur le plan du rapport avec la diaspora. Dans un troisième temps, je montre en quoi la recherche d'une certaine extériorité par rapport à mon assignation à « Tahiti » combinée à la prise de conscience de son caractère inévitable m'ont permis de comprendre l'effet récursif de cette position sur les matériaux recueillis. Je reviens dans la conclusion sur le défi que pose cette récursivité à l'analyse.

Comprendre la relation diasporique par une position multisituée

- 12 Déjà familiarisée avec le village avant même d'y arriver, une relation de familiarité se noua d'emblée avec ses habitants dans la mesure où je fus prise par mes interlocuteurs pour une *huaqiao* 华侨 de Tahiti⁹. Cela tenait à ce que j'étais arrivée dans le village avec Lucien, un cousin d'Alain, qui m'y avait acheminée depuis la frontière avec Hong Kong. A aussi certainement joué le fait que j'avais connu Fuchang, le personnage le plus illustre parmi les Chen de Tahiti. Chen Fuchang était celui qui avait fait office, jusqu'à son décès en 2005, de connecteur entre le village et les Chen de Tahiti. Dernier des Chen de Chung Yen Ha à avoir émigré vers Tahiti en 1937 durant la vague d'avant-guerre, il avait été le principal canal des mobilisations financières polynésiennes pour les bonnes œuvres dans le village. Réputé pour sa culture et ses talents de calligraphe, il fut jusqu'à son décès le président de l'Association philanthropique, l'une des trois principales associations chinoises de Tahiti. La distance géographique, la distanciation généalogique, et l'absence de migration présente de Chen vers Tahiti, font que la communauté des Chen de Tahiti est perçue comme lointaine. Elle est cependant encore tout auréolée du prestige qu'elle a retiré de l'actif investissement de Fuchang dans les activités de renouveau lignager au sein du village dans les décennies 1980 et 1990. Les Chen de Tahiti ont alors effectué, aux côtés des Chen de Hong Kong et du Canada, les contributions financières les plus importantes à plusieurs œuvres villageoises. C'est à la fois cette distance et ce prestige que j'éprouvais et dont je bénéficiais en étant associée aux Chen de Tahiti.
- 13 Mon assimilation à une *huaqiao* a aussi sans doute tenu à ce que je me comportais comme le font les Chinois d'outre-mer lorsqu'ils se rendent au village, ayant demandé à visiter en priorité le temple et le mausolée de l'ancêtre fondateur. La stratégie d'ouverture a expressément cherché à mobiliser les réseaux familiaux des habitants de ces provinces avec des Chinois d'outre-mer et de Hong Kong. Les discriminations et persécutions, tout particulièrement durant la Révolution culturelle (1966-1976), à l'encontre des personnes accusées d'entretenir des relations avec l'outre-mer, et d'être ainsi complices des capitalistes étrangers anti-révolutionnaires, avaient rendu les Chinois de la diaspora très méfiants à l'égard de la République populaire de Chine, soit que leurs parents demeurés sur place aient été affectés, soit qu'eux-mêmes aient fui le pays. Afin de surmonter cette méfiance vis-à-vis du régime, les officiels locaux ont été encouragés à déployer ce que Helen Siu a appelé une « politique des racines » (1990 : 785). Celle-ci a dépolitisé la relation avec la diaspora, plaçant l'accent sur les liens généalogiques et culturels entre Chinois de Chine et de l'étranger (Louie, 2004 : 50). Des instructions ont été données aux officiels locaux afin qu'ils « satisfassent les désirs de nombreux Chinois d'outre-mer de revenir à la recherche de leurs racines » (Thunø, 2001). Il était attendu qu'en les encourageant à revenir visiter leurs villages d'origine, les investissements des Chinois de Hong Kong et d'outre-mer suivent.
- 14 Pendant la première semaine sur le terrain, je fus partout présentée en tant que *fakiao* (*huaqiao* en hakka). Pensant qu'il était raisonnablement impossible, au vu de ma physionomie (de blonde aux yeux bleus) de me prendre pour telle, je me dis qu'il s'agissait là, pour les membres de la communauté villageoise, d'une manière à la fois commode et polie de me situer et de s'expliquer les questions que je posais sur l'histoire du village et les relations avec la diaspora. Ayant été introduite par l'un de

leurs lointains parents d'outre-mer et non munie d'une quelconque lettre officielle m'autorisant à conduire des recherches en Chine, c'était sans doute aussi la seule explication concevable de ma présence dans le village en tant qu'étrangère. Le seul autre occidental que je rencontrai sur place était un entrepreneur belge qui tentait de lancer la vente de frites sur le marché chinois (semble-t-il sans succès puisqu'il avait disparu l'année suivante). Ce n'est que lorsque, à l'issue du premier entretien formel que j'effectuai dans le village avec Chen Deqi — le vice-président de la fondation lignagère¹⁰ —, je lui tendis ma carte de visite et qu'il manifesta de la surprise en n'y lisant pas le nom Chen, que je compris que la méprise était réelle. Et c'est en découvrant quelques jours plus tard des photos de Chen du Canada, blonds aux yeux bleus légèrement bridés, revenus quelques années auparavant en visite à l'occasion de l'anniversaire de l'ancêtre, que je m'expliquai la possibilité de la méprise. Lors d'une rencontre ultérieure avec Deqi, celui-ci me montra le texto qui lui avait été envoyé par un descendant Chen des États-Unis qui disait son souhait de retrouver ses racines et son espoir de le rencontrer. Ainsi, quoi de plus normal que je sois allée rencontrer Deqi peu après mon arrivée dans le village ?

- 15 Une fois levé le malentendu sur mon identité, mes relations avec les villageois ne furent pas fondamentalement modifiées. Mon comportement continuait à ressembler à celui des visiteurs de la diaspora, puisque je venais comme eux pour des séjours de courte durée, résidais à l'hôtel, et ciblais mes dates de séjour en fonction des principaux rites annuels. Si je ne leur étais plus apparentée, je continuais à être associée aux Chinois de Tahiti de par les liens que je nouais par leur intermédiaire. Ainsi peu avant mon retour au village en mars 2013 pour assister à l'un des deux rites annuels de culte à l'ancêtre fondateur, Alain m'avait mise en contact avec Chen Weixin, neveu de Fuchang et cousin utérin d'un autre Chinois de Tahiti. Weixin, universitaire à la retraite, était venu de Canton pour passer deux semaines dans le village à l'occasion de l'équinoxe de printemps (*Chunfen* 春分). Je l'ai rencontré au tout début de mon troisième séjour sur le terrain, et revu à chaque fois depuis lors. Il est né en 1937, dans le village ; alors que son père, qui s'était engagé dans l'armée du Kuomintang, partit à Taïwan en 1949 et s'installa ensuite aux États-Unis, Weixin a pu poursuivre des études supérieures scientifiques grâce à l'aide de son oncle Fuchang qui lui envoyait des fonds depuis Tahiti. Weixin avait rencontré Fuchang pour la première fois lorsque ce dernier était venu en Chine l'année suivant la mort de Mao, en 1977, puis à chacune de ses visites à Chung Yen Ha¹¹.
- 16 Weixin m'introduisit auprès de plusieurs de ses *tangxiongdi* 堂兄弟, cousins patrilatéraux de sa branche. L'un, Chen Jingyou, revenu s'installer dans le village après sa retraite, est membre du Conseil de la fondation Zhenneng, chargé de l'organisation des principaux rites ancestraux. Weixin me présenta également à deux cousins rentrés de Guyane française, auxquels il est plus étroitement lié à la fois parce qu'ils sont de la même branche et par le fait que ces deux hommes, qui ont l'âge de son fils, ont côtoyé ce dernier en Guyane. Lors du premier rite de sacrifice à l'ancêtre Zhenneng que j'observai, le jour de *Chunfen* en mars 2013, ma présence ne parut donc pas incongrue ; j'étais déjà connue d'un certain nombre de personnes affairées aux préparatifs, et principalement Jingyou qui les dirigeait. La liaison avec le terrain tahitien me rendait donc moins étrangère que je ne l'aurais été si je m'étais introduite dans le village sans aucun intermédiaire. Elle me permettait d'engager facilement la conversation et ainsi d'établir des contacts. Après le rite, au moment du repas pris autour de petites tables, je

mangeai à celle de Weixin, mais pus nouer des conversations avec d'autres villageois ou villageoises Chen attablés aux alentours.

- 17 Si je profitai de cette occasion pour élargir le cercle de mes connaissances villageoises, mon lien avec les Chen de Tahiti m'a donc associée plus étroitement à une branche particulière du lignage, celle de Guobao (ancêtre à la cinquième génération) dont descendent Weixin et Fuchang, mais aussi Ganhua, un personnage qui a joué un rôle clé dans le village (cf. section suivante). L'introduction dans le village par le biais de la connexion tahitienne, mais aussi l'influence des hommes appartenant à la branche Guobao dans les affaires villageoises me placèrent en situation de les avoir pour principaux interlocuteurs. Malgré cela, je ne demeurai pas encliquée dans la branche Guobao, puisque lors de mes séjours successifs je développai également des relations de proximité avec d'autres personnages clés et des relations amicales avec d'autres personnes. Les secondes étaient plutôt des femmes qui m'invitèrent à leur table pendant les repas collectifs qui suivaient les rites de sacrifice à l'ancêtre et que j'allais visiter chez elles par la suite. Les premiers étaient des hommes — la direction du lignage étant exclusivement une affaire masculine. Or ces femmes et ces hommes étaient presque tous issus d'autres branches du lignage, et leur fréquentation me fit prendre conscience de la spécificité de la branche Guobao, institutionnalisée en branche distincte au sein du lignage, alors que ce n'était pas le cas dans les autres branches. On me fit d'ailleurs comprendre que cet esprit-là n'était pas désirable, que l'on n'avait pas à raisonner ainsi en termes de branches au sein du « lignage Zhenneng » qui forme une unité.
- 18 À force de revenir, de participer aux célébrations collectives et de rencontrer une diversité d'acteurs, j'atteignis, semble-t-il, une position d'extériorité. Tout en restant rangée dans la catégorie « Chinois d'outre-mer », je me retrouvai considérée comme une chercheuse qui s'intéresse au village dans son ensemble et pas seulement à une partie de celui-ci. En témoigne le passage qui m'est consacré dans le livre publié en 2014, à l'occasion du centenaire de l'école Zhenneng (nommée d'après l'ancêtre fondateur). L'ironie du sort veut que j'y sois présentée au chapitre 6, dans la huitième section consacrée au portrait de Deqi, le vice-président de la fondation Zhenneng, qui a été le premier à découvrir que je n'étais pas une *huaqiao*. Voici une traduction de ce passage :

Il s'avère qu'en 2009 [c'est en fait 2011] une chercheuse occidentale est arrivée à Chung Yen Ha, [et] est venue trouver Chen Deqi en se présentant comme une chercheuse effectuant une recherche spécialement sur l'ancêtre Zhenneng, et espérant atteindre une compréhension en profondeur, sur le terrain, à partir de matériaux de première main sur Zhenneng.

Chen Deqi trouve étrange qu'une chercheuse occidentale s'intéresse au Seigneur Zhenneng (*Zhenneng gong*), comment cela se fait-il ? À l'origine, cette chercheuse est professeure assistante à l'université de Paris, docteure de la haute école en sciences sociales¹², son nom est Taimeng Anlin (Anne-Christine Trémon). Docteure Anlin, en étudiant l'ethnologie de la France, a découvert, sur l'île de Tahiti en Polynésie française, un phénomène très intéressant ; les Chinois y ont connu la réussite, et parmi eux le lignage de Zhenneng est très influent, ils contrôlent une grande partie de l'économie. C'est pourquoi, cette chercheuse a développé un intérêt profond pour « Zhenneng » ; elle en a retracé l'origine, de France elle est venue à Chung Yen Ha en Chine. Par chance, le vingtième jour du neuvième mois lunaire en 2013 c'était le jour de sacrifice à l'ancêtre, et la célébration des 99 ans de l'école Zhenneng. La chercheuse française a parcouru des milliers de kilomètres pour se dépêcher de venir à Chung Yen Ha et elle a participé aux activités.

- 19 Ce passage reprend très fidèlement ce que j'avais expliqué à Deqi au moment de la révélation de mon identité, à une exception près : je n'ai pas (et n'aurais pas pu y penser à l'issue de la première semaine sur le terrain) présenté mes recherches comme portant sur « Zhenneng », mais plutôt comme portant sur le village d'origine des Chinois de Tahiti. Cet ajout révèle donc la manière dont ont été interprétés localement le sens et le but de mes recherches. Deqi n'appartient pas à la branche Guobao, ni à une branche généalogiquement proche, et en m'associant à son portrait, lui qui est le vice-président de la fondation lignagère, il témoigne de ce que mes recherches au sein de la communauté villageoise et lignagère n'ont pas été perçues comme s'intéressant exclusivement à ceux qui étaient liés à Tahiti, mais bel et bien à la communauté dans son ensemble. Surtout, il révèle que l'objet de mes recherches ne saurait être autre chose que « Zhenneng ». Comme le souligne Brigitte Bapandier, « le premier terrain délimite l'accès par où l'on s'aventure vers un sens qui échappe encore largement. On [...] ressent le désir de tout voir, tout comprendre, que les gens redirigent parfois de manière inattendue, vers des éléments qui s'imposent pour eux dans ce qu'ils comprennent, à la fois de leur propre culture et de la recherche de l'ethnologue et auxquels celui-ci ne donnait pas nécessairement cette place » (2010 : 230). L'homologie de mon comportement avec celui des Chinois d'outre-mer en quête de leurs racines et l'intérêt que j'accordais au mausolée de l'ancêtre ne pouvaient que prouver mon intérêt pour Zhenneng. Or cet intérêt ne pouvait que plaire à quelqu'un comme Deqi qui, comme je le compris petit à petit, concevait son action comme œuvrant pour Zhenneng.
- 20 J'ai donc atteint une forme d'« atopie » en voyant reconnu mon statut d'observatrice « d'un tout » malgré mon association à une partie (Tahiti). Dans le cadre particulier de ce terrain modelé par une relation ethnographique à caractère diasporique, la question de l'intégration de la chercheuse ne se pose pas en termes d'une autochtonisation. Une fois que l'on comprit que je n'étais pas une Chen, il devint clair que j'étais une parfaite étrangère, une Occidentale qui n'avait strictement rien de chinois. Le hasard de la chronologie qui m'avait conduite à mener des recherches d'abord dans la diaspora avant de me tourner vers le village d'origine avait cependant eu pour effet de rendre possible le malentendu sur ma possible identité de Chinoise d'outre-mer, et ensuite de permettre ma catégorisation symbolique comme telle. L'intégration sur le terrain se jouait plutôt sur le plan d'une démonstration, par mon intérêt successif pour sa diaspora puis pour le village d'origine, d'une forme d'affinité de destin avec la communauté lignagère villageoise, que mes interlocuteurs soulignaient en employant le terme *yuanfen* 缘分, « destinée qui fait se rencontrer les gens », « rencontre prédestinée ».
- 21 Outre que ma démarche faisait sens parce qu'elle s'apparentait de prime abord à celle des Chinois d'Outre-mer en quête de leurs racines, elle correspondait, par la « profondeur » (mentionnée dans le texte cité ci-dessus) perçue de mes recherches, c'est-à-dire par la manière dont on me voyait m'intéresser à l'ancêtre fondateur, à un idéal moral porté par le lignage. En effet lorsqu'il m'arriva d'aborder la question des branches avec certains leaders lignagers, ceux-ci produisaient un discours normatif condamnant la tendance à se penser comme appartenant à une branche plutôt qu'au lignage dans son entièreté. Je recueillis de la part d'un des dirigeants lignagers une désapprobation explicite du raisonnement segmentaire en termes de « branche », une « tendance de pensée », me fit-il comprendre, qui n'était pas bonne. De nombreux

éléments sont venus converger vers l'idée que Zhenneng, l'ancêtre fondateur, est conçu comme un opérateur d'unité par-delà les divisions internes à la communauté. En recueillant des récits relatifs notamment à la sauvegarde de sa tombe, j'ai pu constater comment le nom de l'ancêtre fondateur est mobilisé comme une « cause » à laquelle contribuer, que l'on se trouve à proximité ou à distance¹³.

Adopter le point de vue de Chung Yen Ha : la place ambivalente de la diaspora

- 22 Je ne compris l'importance cruciale de l'ancêtre fondateur Zhenneng, sa signification symbolique pour les gens du village et l'unification politique locale dont il était l'instrument, qu'en adoptant le point de vue des gens de Chung Yen Ha par le suivi du fil conducteur qui m'avait amenée dans le village : le mausolée. Au cours de mon terrain polynésien, Alain le généalogiste m'avait montré des photos du mausolée qui venait d'être construit autour de la tombe de l'ancêtre fondateur des Chen de Chung Yen Ha, en 2000, sans toutefois me donner beaucoup de précisions. Les « Chen » de Polynésie y avaient contribué financièrement. Il m'avait dit que la tombe était menacée par la planification d'une route qui devait passer à cet endroit et que cela avait été « toute une affaire ». Il n'en savait pas davantage. Cette « affaire » du mausolée apparaissait ainsi revêtue d'un halo de mystère qui m'apparut comme un fil à suivre.
- 23 Je n'avais en réalité jamais entendu parler de Zhenneng de la part des Chen de Tahiti qui ne se référaient qu'au nom du village ; ce que je recueillis à Chung Yen Ha était le discours normatif destiné à célébrer l'investissement moral continu des émigrés, ainsi que le cadre de référence local, à dimension politique, qui s'efforce de lutter contre les tendances segmentaires. L'émigration a largement épousé une logique de branche au sein du lignage, ne serait-ce que par le fait que les premiers à migrer ont souvent été des fratries entières qui se sont installées dans une même destination, et cette logique joue dans l'entretien des liens avec ceux qui sont demeurés en Chine. Du point de vue des Chen de Chung Yen Ha, c'est bien parce que la racine est incarnée par l'ancêtre fondateur Zhenneng que le lignage dans son ensemble offre un cadre de référence reliant les émigrés à leur village d'origine. Ce discours unitaire, toutefois, est surtout local ; il se déploie dans l'espace du village et de ses alentours chinois, où l'unité sociale et politique constitue un enjeu. Les Chen de Tahiti avaient été incités à verser une contribution pour le mausolée par Fuchang, dont l'autorité morale était telle que « lorsqu'il disait "il faut contribuer", tout le monde le faisait », m'avait dit Alain — mais ils n'avaient, sauf les plus anciens, qu'une vague idée des raisons qui rendaient ces contributions si nécessaires.
- 24 Alain, du fait de ses activités de généalogiste, était un des rares Chinois de Polynésie à connaître les noms de ses ancêtres apicaux (du fondateur jusqu'à l'ancêtre de la cinquième génération, le dernier à avoir été enterré en Chine). Pour les descendants d'immigrés, ce qui importe au plus haut point est le lien territorial au village d'origine, l'acte de vénération de l'ancêtre étant secondaire par rapport à la visite de ce lieu. Cela peut s'expliquer par la césure qui s'est opérée entre la Chine et Tahiti du point de vue du culte aux ancêtres. Une fois qu'ils ont eu des (proches) défunts enterrés sur le sol polynésien, les cultes aux ancêtres chinois de Chine ont cessé et ont cédé la place aux ancêtres chinois de Polynésie. L'un des derniers cultes collectifs à l'ancêtre fondateur des Chen de Chung Yen Ha, Chen Zhenneng, a été rendu à la fin des années 1950, alors

que les premiers venus et plus anciens des Chen étaient encore en vie. Ils ont cessé peu après (à une date que je n'ai pas pu déterminer), après le décès des derniers pionniers de l'immigration devenus à leur tour des ancêtres fondateurs sur le sol tahitien. La seule manière dont ils sont aujourd'hui accomplis est lors de voyages dits de « quête des racines » ou de « retour aux sources ».

- 25 Étant donné que, du point de vue villageois, il est normal (au sens fort d'une attente normative) que les parents d'outre-mer « reviennent », la relation ethnographique qui m'inscrivait dans le registre du rapport entretenu par les parents de la diaspora aux racines a joué un rôle non négligeable dans la manière dont j'ai pu collecter des matériaux en posant des questions qui en d'autres circonstances auraient paru intrusives et inappropriées. Mon « apparentement » aux Chen de Tahiti, issus de la branche aînée du lignage (descendants du fils aîné de l'ancêtre fondateur Zhenneng) et situés pour la plupart non loin, dans l'espace généalogique, de la sous-branche Guobao dont était issu Fuchang, me donna d'emblée des entrées auprès de ceux qui ont joué un rôle de leadership dans la construction du mausolée. Parmi ceux-ci, le personnage le plus important était Chen Ganhua, haut cadre de l'armée à la retraite qui a mené les opérations de sauvegarde de la tombe de l'ancêtre Zhenneng et dont le leadership a conféré de la légitimité à cette entreprise quasi illégale¹⁴. Je ne fus pas introduite auprès de Ganhua par quelqu'un de Tahiti, mais par un ancien dirigeant du village ; néanmoins, le fait que j'avais connu Fuchang, qui avait été son ami, a sans doute joué dans la très grande disponibilité de Ganhua que je sollicitais presque à chaque séjour pour de longs entretiens. Il me fut particulièrement utile par le savoir qu'il détenait sur l'histoire de Chung Yen Ha et le prestige dont il bénéficiait dans le village, qui lui permit de me mettre en contact avec d'autres personnes.
- 26 C'est en remontant localement ce fil conducteur diasporique du mausolée pour lequel les Chen de Tahiti avaient envoyé des fonds, que j'ai pu comprendre, et relativiser, la place qu'y tenait la diaspora. Avant d'arriver sur le terrain, je concevais la construction du mausolée comme la suite logique de l'ensemble des opérations de renouveau lignager qui avaient eu lieu depuis le début des années 1980 et qui étaient toutes énumérées dans la généalogie des Chen de Chung Yen Ha, à l'exception de la construction du mausolée lui-même, laquelle a eu lieu en même temps que la compilation de cette dernière version de la généalogie, en 1998 et 1999 (elle est parue en 2000). Retraçant, à partir du recueil de récits d'histoire orale avec les acteurs clés de ce projet, anciens dirigeants villageois et dirigeants lignagers, le processus qui a conduit à l'édification de ce mausolée, j'ai assez vite découvert une réalité différente de celle que j'avais imaginée à distance, à partir de la lecture de la généalogie et de la littérature consacrée aux reconnections de la diaspora avec les localités d'origine en Chine après la réouverture des années 1980 (Douw *et al.*, 1999 ; Huang et Zhang, 2003 ; Kuah, 1999 ; Tan, 2007). J'ai notamment pu constater que l'implication de la diaspora n'était pas celle qui lui est habituellement attribuée dans les travaux consacrés à la revitalisation des activités culturelles en Chine. Ces derniers décrivent souvent les Chinois d'outre-mer comme des initiateurs des projets de restauration de temples et d'activités culturelles détruits ou interdites durant la période maoïste (Dean, 1993 ; Kuah-Pearce, 2011, Watson, 2004)¹⁵. Dans le cas du mausolée, il s'agissait en réalité non pas d'une entreprise de revitalisation, mais d'une opération de sauvetage liée à la réforme funéraire conduite à Shenzhen à partir de 1997, qui exigeait des villageois qu'ils exhument et procèdent à la crémation de l'ensemble de leurs défunts¹⁶. Cette découverte me fit prendre conscience de ce que les habitants d'un village d'émigration

comme celui de Chung Yen Ha instrumentalisent leur diaspora à des fins qui leur sont propres et répondent à des enjeux locaux.

- 27 Il me fallait quitter une perspective diaspora-centrique qui faisait des émigrés et leurs descendants les acteurs de la relation diasporique. À la différence de ce que tendait à suggérer la littérature concernant les initiatives prises par les Hong Kongais et les Chinois d'outre-mer, les projets de renouveau lignager ou de philanthropie à l'égard des gens du village avaient souvent été conduits en partenariat avec les Chen de Hong Kong, certes, mais à l'instigation des dirigeants de Chung Yen Ha. Plus encore, celui du mausolée a été lancé *in situ* en réponse à un problème posé localement par la réforme funéraire. Si l'enjeu de la protection de la tombe de Zhenneng n'était pas purement local, en ce que certains Chen d'outre-mer qui avaient une bonne connaissance du village pouvaient se sentir concernés par le sort de la tombe de Zhenneng, la nécessité de trouver un lieu pour les ancêtres qui ont été déterrés et pour ceux qui décéderont à l'avenir était avant tout d'ordre local¹⁷. J'ai ainsi pu déceler, en retraçant l'histoire de la construction du mausolée, et en la plaçant ensuite en rapport significatif avec d'autres événements survenus dans le village, une tendance à la territorialisation et à la localisation des enjeux lignagers.
- 28 Certes, la participation financière des Chen d'outre-mer a été déterminante pour le succès du projet — à ce titre, ils ont reçu des rétributions symboliques sous la forme de plaques de donateurs détaillant les montants qu'ils ont versés, situées à la vue de tous au pied du monticule sur lequel est construit le mausolée. Cependant, cette participation n'était pas considérée comme évidente, ni peut-être même désirable, ainsi que le montre le fait que Ganhua l'avait imposée comme une condition préalable au lancement du projet. Rentré au village dans le but de s'occuper des défunts de sa branche à partir de l'ancêtre Guobao, il s'était vu demander par les dirigeants du village de trouver une solution pour l'ensemble du lignage. Il accepta la proposition de ses cousins de lignage et prit la tête de l'opération en posant plusieurs conditions, dont une était l'appel aux contributions financières des Chinois d'outre-mer. Un appel à cotisations fut donc lancé auprès des Chen en Polynésie, en Europe et en Amérique, au cours de l'année 1998. Ceux-ci versèrent un million et demi de yuans sur un total de plus de deux millions collectés et utilisés pour le mausolée ; les résidents du village contribuèrent à hauteur de six cent cinquante mille yuans¹⁸. C'est en faisant jouer ses relations de parenté proches, notamment auprès des Chinois de Tahiti, en la personne de Fuchang, que Ganhua a pu mobiliser les Chinois d'outre-mer. La condition posée par Ganhua m'a mise sur la piste de l'ambivalence des rapports avec la diaspora, que j'ai ensuite explorée plus avant. S'il avait imposé le principe d'une levée de fonds à l'outre-mer, c'était donc qu'il y avait certainement une réticence de la part des villageois de Chung Yen Ha à paraître quémander de l'argent auprès de parents de la diaspora¹⁹.
- 29 J'ai également pris conscience, en cherchant à avoir d'autres interlocuteurs que Weixin et Ganhua, des différences sociales au sein de la communauté lignagère locale sur le plan des relations entretenues avec des parents à l'outre-mer, en même temps que de la particularité de la branche Guobao. Celle-ci est constituée en sous-lignage à l'intérieur du lignage. Elle s'est dotée de sa propre fondation, et ses membres se rencontrent très régulièrement pour « boire le thé ». C'est à cette branche, particulièrement dotée en personnages ayant obtenu des diplômes de l'enseignement supérieur et atteint de hautes positions sociales, mais aussi en personnages ayant fait fortune à l'outre-mer, qu'appartient Ganhua. À la différence de ces villageois, Ganhua avait des relations avec

des personnages influents à l'outre-mer : à Hong Kong (son propre frère), aux États-Unis, au Canada, en Belgique et à Tahiti en la personne de Fuchang, qui tous appartiennent à sa branche Guobao. Si Ganhua a pu imposer le principe d'une participation de l'outre-mer, c'est donc non seulement parce qu'il la considérait comme nécessaire étant donné le montant élevé requis pour la construction du mausolée, mais c'est aussi parce qu'il était en capacité de faire l'intermédiaire avec ces personnes clés qui elles-mêmes agissaient comme des connecteurs avec le village et exerçaient une forte influence sur les membres des communautés à l'outre-mer. Fuchang a ainsi convaincu non seulement un grand nombre de ses cousins de lignage à Tahiti, mais aussi les membres de l'association familiale Ching, dont il était le président, de verser une contribution.

- 30 On voit ainsi qu'outre l'existence d'une différenciation qui transparait dans la manière dont les habitants de Chung Yen Ha se réfèrent aux *huaqiao*, Chinois d'outre-mer, comme une catégorie différente d'eux-mêmes, il existe une autre différenciation qui ne recoupe pas strictement la dichotomie spatiale village/outre-mer. Elle correspond à une différence de classe entre les locaux du village et ceux qui, membres éminents du lignage vivant pour la plupart dans le centre-ville de Shenzhen ou d'autres villes alentour (Canton, Hong Kong) sont plus étroitement liés, par des liens de parenté proches c'est-à-dire intrabranches, à ceux parmi les Chinois d'outre-mer qui sont sinon les plus cultivés au moins les plus fortunés, et désireux de s'engager dans des œuvres philanthropiques, et ceux qui, anciens paysans, ont eux aussi pour la plupart des parents à l'outre-mer mais qui n'ont pas atteint le même niveau d'éducation et de richesse (et ne l'avaient pas avant de partir, à la différence d'un Fuchang). Les relations avec ces derniers sont plus distantes et problématiques, soit parce que leurs parents sont partis sans rien en quête de fortune et sans y réussir, soit parce qu'ils y ont réussi mais qu'un écart s'est alors creusé avec leurs proches parents au village²⁰.

Situations d'interlocution et discours sur le changement

- 31 Le modelage de la relation ethnographique par la relation diasporique m'a en outre permis d'en saisir la nature profondément historique, soumise aux conjonctures politiques et faisant l'objet d'évaluations changeant selon ces conjonctures. Je ne livrerai ici que quelques-uns des matériaux qui vont à l'appui de ce constat. Ils ont en commun d'engager des situations d'interlocution — échanges entre visiteurs de Tahiti et gens du village, ou réponses contrastées à mes questions de la part de mes interlocuteurs (les situations d'entretiens individuels en face-à-face ayant été rarissimes).
- 32 Il convient tout d'abord de souligner un élément que je n'ai pas suffisamment accentué jusqu'à présent, à savoir l'identité particulière que confère à la communauté lignagère villageoise — comme à tous les villages des alentours dans la région du delta de la rivière des Perles — le fait d'avoir connu une très forte émigration durant plus d'un siècle, à partir des années 1870-1880. Il n'y a pratiquement pas un seul villageois qui ne puisse citer des parents qui se trouvent à l'étranger, et nombreux sont ceux qui sont eux-mêmes rentrés de Hong Kong ou de l'outre-mer. Si ma présence d'Occidentale n'était pas si incongrue, cela tient à cette identité de *qiaoxiang* 侨乡 — village d'origine de la diaspora — dont se réclament ses habitants. Elle leur fait revendiquer une

ouverture globale sur le monde ainsi qu'une forme de modernité avant la lettre, un avancement précurseur sur l'ère des réformes et de l'ouverture, déjà préfiguré par le retour des premiers *huaqiao* au tournant des XIX^e-XX^e siècles. Ces derniers apportèrent à Chung Yen Ha des idées nouvelles et une richesse qui fut employée à la modernisation du village (et notamment la construction de la première école publique, en 1914).

- 33 Dans le même temps toutefois, les gens de Chung Yen Ha ont tendance à considérer l'émigration à l'outre-mer comme un phénomène du passé, et à faire des « *huaqiao* » une catégorie historique située au début du XX^e plutôt qu'au début du XXI^e siècle. Cette façon de concevoir les choses ne tient pas seulement à ce que les incitations à émigrer sont aujourd'hui bien moindres qu'il y a un siècle, en raison de l'amélioration objective des conditions de vie et des opportunités qu'offre Shenzhen en termes d'emploi, d'études et donc d'ascension sociale à proximité du village. Elle entre en apparente contradiction avec la forte mobilité observable dans le village où les allers et venues avec Hong Kong et les pays d'émigration récente sont fréquents, permise par les conditions facilitées d'obtention de passeports et de visa. Cette mobilité n'est toutefois pas considérée comme de l'émigration, bien qu'elle suppose d'avoir au moins initialement passé du temps à l'étranger. « Ils s'enregistrent à l'étranger pour pouvoir facilement entrer et sortir », me dit Weixin. Il se référait là à tout un groupe d'entrepreneurs hypermobiles résidant à Hong Kong et ayant des intérêts économiques à l'étranger (Surinam, Canada), mais aussi dans le village. À la différence des anciens *huaqiao*, ils sont nés dans le village et l'ont fui à la fin des années 1950 et durant les années 1960, pendant le Grand bond en avant et la Révolution culturelle. Ils tiennent des rôles importants lors des festivals de culte aux ancêtres.
- 34 Les habitants de Chung Yen Ha et les membres de la communauté lignagère qui résident ailleurs mais reviennent régulièrement tiennent un discours unanime : « Maintenant, la vie est meilleure, alors à quoi bon partir ? » Le grand nombre de déclarations de ce type que j'obtins m'a poussé à analyser les évaluations morales qui sont faites de l'acte d'émigrer, et à les interpréter comme une résolution du dilemme longtemps posé par le fait que partir, quitter le sol de ses ancêtres, et laisser derrière soi ses parents, était potentiellement un acte infilial et donc immoral et pourtant bien souvent récompensé par le gain d'une vie meilleure à l'étranger. Il est significatif à cet égard que, dans le livre consacré à l'école, mon portrait précède, dans un ordre achronologique, celui du fameux Chin Foo (Chen Fu en mandarin), le grand-père de Lucien (le cousin d'Alain avec qui j'étais arrivée au village) rebaptisé ainsi à la suite de l'immense fortune amassée à Tahiti (*fu* 福 signifie « richesse »). Il suit en revanche immédiatement celui de Deqi, dont il est relaté comment, alors que son grand-père est parti au Panama et ses parents à Hong Kong, lui-même est demeuré sur le sol natal. Sa biographie énonce explicitement qu'il a en quelque sorte fait le bon choix en restant à Chung Yen Ha puisque, malgré toutes les difficultés connues durant la période maoïste (Deqi a dû abandonner ses études durant la Révolution culturelle), il connaît aujourd'hui une bonne vie dans son village natal.
- 35 La catégorisation symbolique des *huaqiao* dans le passé, du côté des origines du lignage, est également visible dans la manière dont la diaspora est perçue comme ayant conservé des rites et des croyances qui se sont modernisées voire sont censées avoir disparu en Chine²¹. Les gens de Chung Yen Ha font ainsi preuve d'une forme d'« intimité culturelle » (Herzfeld, 2005), en érigeant un contraste distinctif avec la diaspora sur certains plans (principalement les croyances, mais aussi certaines valeurs morales), lié

à leur expérience de la période maoïste. J'ai observé, en octobre 2014, l'accueil fait au groupe de voyageurs chinois de Polynésie formés autour d'Alain dans le village à l'occasion du rite rendu pour le 321^e anniversaire de la naissance de l'ancêtre Zhenneng et le centenaire de l'école primaire. Ce qui était particulièrement intéressant était la manière dont (par comparaison avec le rite de l'année précédente auquel j'avais également assisté) un commentaire était énoncé concernant la manière d'accomplir le rite et était entremêlé, dans le discours, à l'annonce de la présence des *huaqiao*. Au moment du rite, à 13 heures, Deqi, le vice-président de la fondation invita Alain ainsi que les Malaisiens et un Chen de Toronto à venir se tenir à l'avant avec les autres membres seniors du lignage pour brûler l'encens. Il précisa qu'« aujourd'hui nous sommes une société civilisée (*wenming shehui* 文明社会) [...] nous avons conservé des coutumes anciennes [...] mais nous en avons aussi de nouvelles ». Il revint ensuite aux *huaqiao*, louant le fait qu'ils ont voyagé de loin pour venir « et pour demander quoi ? Pour demander la bonne santé, donc lorsque nous vénérons l'ancêtre sur sa tombe et au temple nous lui demandons de bénir tout le monde (*baoyou dajia* 保佑大家) ». Les allers-retours effectués dans ce discours entre l'annonce de la présence des *huaqiao* et l'énonciation des raisons de leur présence, et le métacommentaire sur les éléments de la célébration qui ont été conservés et ceux qui sont nouveaux relie ainsi étroitement le lointain et le proche, le passé et le présent. Il repose sur une homologie *huaqiao* – passé / Chung Yen Ha – présent qui implique une association d'idées entre l'outre-mer et le passé ou les origines du lignage. La diaspora est placée discursivement dans un passé lointain, plus proche des origines (de Zhenneng) que du présent.

- 36 Ce discours peut être mis en relation avec d'autres déclarations que je recueillis, relatives aux contributions de la diaspora aux œuvres lignagères. Elles tendaient à souligner la moindre nécessité du soutien financier de la diaspora à présent que le village était devenu prospère. La reprise du culte lignager ancestral à Chung Yen Ha au début de l'ère des réformes et de l'ouverture a été facilitée par la délocalisation de ce culte durant la période maoïste. Ceux qui avaient fui à Hong Kong au début des années 1960, durant les années du Grand bond en avant, y avaient établi une fondation permettant d'y financer et d'y organiser le culte ancestral alors prohibé en Chine. Vers le milieu des années 1990, la fondation Zhenneng a été « transplantée » au village de Chung Yen Ha. Aujourd'hui, cette fondation retire l'essentiel de ses revenus localement plutôt que des contributions de la diaspora et des villageois. Elle ne lance plus, comme par le passé, un appel annuel à cotisation pour le financement du culte. Elle dispose de sources de revenus stables qui sont le produit des investissements effectués par la diaspora dans le village au cours des années 1980 et 1990. Celles-ci lui permettent de se passer des contributions ponctuelles, ou les rendent mineures. Il n'est donc pas étonnant que plusieurs leaders Chen aient établi un lien avec le « rapatriement » de la fondation et la moindre nécessité des contributions de l'outre-mer : « à partir du moment où nous avons eu la fondation il n'était plus nécessaire que les *huaqiao* renvoient de l'argent ».
- 37 Le rééquilibrage, voire l'inversion du rapport à la diaspora trouve une expression particulièrement intéressante dans les déclarations qui m'ont été faites à propos de la géomancie (*fengshui* 风水) de la tombe de l'ancêtre Zhenneng. Les situations d'interlocution à propos des questions de *fengshui* ont révélé non seulement le constat dressé par les gens de Chung Yen Ha d'une tendance à l'égalisation des conditions et des niveaux de vie entre la diaspora et les villageois, mais aussi la manière dont ils l'interprètent moralement. Le *fengshui* émane de la conjonction entre les restes de

l'ancêtre fondateur et le site dans lequel il est enterré. Le fait de justifier certaines de mes questions en me réclamant des Chen de Tahiti permettait d'obtenir des réponses, ou tout au moins de provoquer des réactions, à propos de ce sujet délicat, car officiellement taxé de « superstition », dont on ne parle pas volontiers ouvertement et encore moins à des étrangers, ainsi que l'a également constaté Hans Steinmüller sur son terrain plus rural (2013 : 61). Étant associée à la diaspora, il n'apparaissait pas étonnant que je pose des questions à ce propos, et ce à un double titre. Tout d'abord, on me parla du *fengshui* sur un mode distancié, en s'y référant comme quelque chose qui relevait des anciennes croyances paysannes, mais aussi auquel les riches Hong Kongais et Chinois d'outre-mer étaient les plus attachés. Cette tendance à attribuer les croyances géomantiques aux Chinois d'outre-mer et en particulier aux Hong Kongais repose sur le principe que ceux-ci auraient conservé des croyances anciennes en raison de l'émigration, qui les aurait mis à l'écart de l'influence maoïste. Ensuite, plusieurs personnes mentionnèrent également le fait que le *fengshui* de la tombe de Zhenneng était censé agir — ou avait longtemps agi — à distance, sur celles et ceux qui partaient, bénéficiant ainsi aux femmes (qui quittaient le village pour se marier) et aux émigrés, *huaqiao*.

- 38 Qu'il soit dit agir au loin, à distance, et donc profiter à ceux qui quittent le village — les émigrés, et les femmes — indique qu'il constitue ou constituait, à Chung Yen Ha, un système d'explication des différences économiques entre ceux qui restaient au village et ceux qui émigraient à l'outre-mer. En effet, la géomancie a été analysée de manière plus générale, par les anthropologues Naquin et Rawski comme un système d'explication causale de l'infortune (1987 : 179). Le même schéma s'est répété à plusieurs reprises avec différents interlocuteurs : dans un premier temps une personne me dit qu'elle-même ne croit pas à ces choses-là, que ce sont des superstitions du passé, ou que ce sont les riches Hong Kongais qui y croient le plus ; or, dans un second temps, elle ajoute que de toute manière le *fengshui* a changé, qu'il s'est rééquilibré ou même amélioré, puisqu'il ne profite plus seulement au lointain mais aussi au proche (aux villageois). On me dit par exemple : « Avant la libération [l'établissement de la République populaire de Chine, en 1949], il y avait le *fengshui*, et il n'avait pas changé, mais depuis la réouverture il a énormément changé. » Même si le *fengshui* est relégué dans le passé en tant que croyance paysanne, une possibilité est néanmoins ménagée que son action même ait changé au profit des habitants du village. Une variante plus sceptique mais moins répandue est que la transformation de l'économie villageoise et chinoise en général, et l'enrichissement des villageois, constitue une preuve que le *fengshui* n'existe pas.
- 39 Dans *Truth in motion*, Holbraad (2012) propose une « analyse récursive » qui, au lieu de considérer la divination Ifa comme absurde car non conforme à l'idée représentationnelle que se ferait l'anthropologue occidental de la vérité, réexamine le concept de vérité et, de ce fait, l'entreprise anthropologique, à la lumière du concept Ifa de vérité²². Cependant, mon objectif n'a pas été d'établir une vérité concernant les croyances en la géomancie ni le régime de vérité sur lesquelles elles reposeraient, d'autant plus qu'à la différence de la divination Ifa, les considérations géomantiques ne sont pas des affirmations qui excluent le doute. Le discours géomantique est un discours d'imputation causale dont le caractère intrinsèquement dubitatif est encore augmenté par la condamnation officielle de la géomancie comme une « superstition ». Il constitue une manière d'expliquer le changement des conditions de vie dans l'ancien village. Mais il est davantage que cela, puisque plutôt qu'il n'émet un jugement direct, il

émet également une supposition quant à ce qui est juste. La découverte de cette dimension morale de la géomancie tient à la prise de conscience de la récursivité exercée par ma position sur le terrain — mon assimilation à la diaspora — sur les discours géomantiques recueillis.

- 40 Si le *fengshui* fournissait une explication de l'écart de fortune passé entre ceux qui sont restés et ceux qui sont partis, dire qu'il a changé, c'est pointer, implicitement, la diminution de l'écart entre ces deux catégories de personnes, les locaux et les *huaqiao*. Les anciens villageois sont désormais des citadins enrichis et non plus les paysans vivant dans la misère qui dépendaient du soutien financier de leurs parents à l'outre-mer. Dès lors, dire que l'action du *fengshui* est rétablie ou s'est égalisée, ce n'est pas seulement expliquer ou invoquer métaphoriquement l'aplanissement des différences entre la condition des Chinois à l'outre-mer et ceux du continent, c'est peut-être aussi pointer vers la résolution d'un problème posé par la manière dont le *fengshui* agissait dans le passé, lorsque migrer donnait lieu à une plus haute récompense en termes de fortune que le fait de rester. C'est suggérer une forme de rétablissement de la justice, un bon ordre présent des choses²³. Les gens de Chung Yen Ha ont désormais les moyens de ne plus dépendre financièrement de la diaspora, et ils ne manquent pas de le souligner par ailleurs, même sans référence au *fengshui*, mais toujours en référence implicite à l'outre-mer. *In fine*, en réponse à mes questions sur le contexte — le changement social et économique — c'était aussi toujours un discours sur le rapport à la diaspora que je recueillais en creux.

Conclusion : glissement de contexte

- 41 Consciente dès le départ des avantages que m'offrait la façon dont je pouvais me prévaloir de relations avec des Chen de Tahiti, ce n'est que progressivement, en croisant sur place des Chinois d'outre-mer en recherche de leurs racines et en suivant les voyageurs polynésiens, que j'ai pris conscience de la prédisposition qu'avait ma démarche à être apparentée à celle d'une voyageuse d'outre-mer. Si le malentendu sur mon identité fut levé dès le début de la deuxième semaine de mon premier séjour sur le terrain, il n'en restait pas moins, en raison du centre originel que représente Chung Yen Ha pour la diaspora, et de l'importance de se « souvenir des racines » dans les conceptions de ses habitants, que ma démarche s'apparentait à une recherche de ce qui fait l'identité spécifique des gens de Chung Yen Ha. J'apparus peut-être, par ma présence répétée lors des rites les plus importants, comme poussant plus loin cette démarche, proche de la quête diasporique, que la plupart des lointains parents.
- 42 La dynamique de mon enquête a été tout entière orientée par la question du lien avec le village d'origine, et ce que je recueillis dans le village est certes le point de vue sur la diaspora, mais aussi et surtout sur la diaspora en tant qu'elle est supposée entretenir un lien avec le village. Si ma démarche de recherche a été assimilée à celle de la quête des racines par les Chinois d'outre-mer, cela tient à la proximité réelle avec les pratiques effectives de quête des racines qui impliquent une démarche de recherche, mais aussi à l'orientation du rapport entre le site tahitien et le site chinois — un rapport d'origine ou de provenance. Étant donné le changement de perspective que j'entendais opérer sur le terrain chinois, en adoptant le point de vue des gens de Chung Yen Ha sur la diaspora, il m'a donc fallu prendre conscience de cette interprétation de

ma démarche afin de pouvoir, par un retour réflexif, comprendre ce qui est attendu de la diaspora et la manière dont elle est considérée.

- 43 Si j'ai pu, dans une certaine mesure, me désenclaver, je dois reconnaître n'avoir jamais pu échapper au lien fondamental qui m'unissait avec Tahiti. Alors que j'espérais approfondir les liens avec des parents des villageois résidant dans d'autres destinations de la diaspora, je n'ai pu nouer que des contacts superficiels, au gré du hasard des rencontres dans le village, et la force de rappel de mon terrain polynésien a joué à plein lorsque je me suis retrouvée interpellée sur place, en octobre 2013, par un Chinois de Tahiti en visite, et plus encore l'année suivante lorsque j'ai résidé à Chung Yen Ha avec le groupe de voyageurs polynésiens. Cependant, avant de pouvoir en arriver là, je me suis détournée, au cours de mes premiers terrains, de la question diasporique, en prenant le risque de délaisséer mon objet, et au point d'avoir le sentiment de perdre pied sur ce terrain chinois auquel je ne comprenais rien de prime abord. Or la manière dont j'ai pu observer la rencontre entre les voyageurs polynésiens et leur région d'origine en Chine ne doit finalement rien au hasard, puisqu'elle est le fruit de cette déviation délibérée qui m'a permis, lors de mon voyage intercalaire à Tahiti, de présenter mes recherches sur le village et ses transformations, de revêtir ainsi un statut d'« experte », et de nourrir dès lors le projet de voyage d'Alain et du groupe formé autour de lui. Il n'y a là rien de très hasardeux (de *serendipitous*, comme disent les anglophones) ; ou plutôt, ainsi que l'écrit Frank Pieke, « *serendipity is less random and more proactive than the standard gloss of the term* » (2000 : 129). La situation très propice à l'observation qui s'est présentée lors du séjour aux côtés des voyageurs polynésiens a été le fruit à la fois de mon association à Tahiti, et de mes efforts pour m'en dégager.
- 44 La relation ethnographique a ainsi sous-tendu la dynamique de mon enquête et a exercé un effet récursif sur la construction progressive de mon objet, y compris par la négative, en demeurant à l'horizon lorsque j'eus par moments la sensation de perdre de vue le fil qui m'avait conduite jusqu'à Chung Yen Ha. Alors que j'envisageais d'abord les transformations du village comme une nécessaire contextualisation de mon objet d'étude — la relation avec la diaspora —, j'ai recentré mes recherches sur le village au point que la relation diasporique prit en quelque sorte le statut de contexte dans lequel j'étudiais la communauté lignagère villageoise. J'ai ainsi pu relativiser la place tenue par la diaspora dans les projets menés à Chung Yen Ha. Si les liens diasporiques ont été l'une des forces motrices des transformations économiques et sociales à Chung Yen Ha et, plus largement, à Shenzhen, leur rôle est toutefois allé en diminuant.
- 45 La relation diasporique, ambivalente et changeante, ne pouvait être saisie qu'au regard du contexte des transformations chinoises, en même temps qu'elle était le contexte du discours porté sur ces changements par mes interlocuteurs. Ce n'est que très progressivement que j'ai pris conscience du fait qu'étant associée à la diaspora et ayant toujours la relation diasporique pour horizon de mes questions, les matériaux contextuels que j'ai recueillis, destinés à élargir ma compréhension au-delà de la seule relation diasporique, m'y ramenaient néanmoins toujours. Ainsi le discours sur la géomancie, qui prend pour point de départ le constat de l'amélioration des conditions de vie locale, contextualise et interprète-t-il celle-ci à l'aune de cette relation. La relation à la diaspora et la signification de l'émigration s'en trouvent réévaluées : mes interlocuteurs laissaient entendre que la géomancie exerce désormais une efficacité locale et faisaient valoir que ce changement est le signe que l'émigration n'est plus nécessaire et n'a peut-être même jamais été préférable.

- 46 La relation ethnographique produit un effet sur les données ; le fait qu'elle soit sous-tendue par la relation diasporique, modelée par ma position multisituée, a cadré les discours qui m'ont été tenus à propos du changement. Sans doute est-ce là la résultante de mon association à la diaspora, qui modelait le contexte immédiat d'élocution ; peut-être est-ce aussi tout simplement le produit du contexte plus large, c'est-à-dire du fait que l'émigration et les émigrés ont longtemps pesé dans la vie des gens de Chung Yen Ha. Quoi qu'il en soit, il se trouve que le « contexte » — le changement social et économique — sur fond duquel je tentais de comprendre la relation diasporique s'y trouve « entextualisé » : il forme le texte dont la relation diasporique est alors le contexte (Bauman and Briggs, 1990 ; Blommaert, 2001). Cela m'a conduite à tenter de saisir les enjeux qu'il y a, pour mes interlocuteurs, à ménager le doute quant à l'existence de la géomancie et, de ce fait, à laisser entendre que celle-ci aurait pu changer à leur profit alors qu'elle était naguère dite jouer en faveur de la diaspora. Fabian (1995) a souligné qu'il ne suffit pas de « replacer dans le contexte » pour comprendre : il faut comprendre comment le contexte est défini par les participants. Le contexte n'est pas « donné » ; il est défini et même redéfini à travers les évaluations faites, dans le présent, de la signification de l'émigration et de la diaspora.
- 47 La diaspora constitue un étalon de mesure et de comparaison, servant de prisme à un discours relatif au changement social et économique. Si l'effet récursif exercé par la relation ethnographique diasporique a participé à la construction de mon objet de recherche multisite, la récursivité s'est logée aussi ailleurs — dans l'effet exercé par mon objet de recherche sur les matériaux de contextualisation que j'ai pu obtenir. Mon objet s'en est trouvé élargi, au-delà de la relation diasporique changeante dans le contexte des transformations chinoises, aux appréhensions de ces transformations dans le contexte de la relation diasporique.

BIBLIOGRAPHIE

BAPTANDIER, Brigitte

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

BAUMAN, Richard et BRIGGS, Charles L.

1990 Poetics and performance as critical perspectives on language and social life, *Annual Review of Anthropology*, 19 : 59-88 ; DOI : 10.1146/annurev.an.19.100190.000423.

BLOMMAERT, Jan

2001 Context is/as critique, *Critique of anthropology*, 21 (1) : 13-32 ; DOI : 10.1177/0308275X0102100.

BURAWOY, Michael

1998 The extended case method, *Sociological theory*, 16 (1) : 4-33 ; DOI : 10.1111/0735-2751.00040.

DEAN, Kenneth

1993 *Taoist rituals and popular cults in Southeast China* (Princeton, Princeton University Press).

DEPRAZ, Nathalie

1993 L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore ? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales, *Genèses*, 10 : 108-123 ; DOI : 10.3406/genes.1993.1159.

DEVEREUX, Georges

1980 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Paris, Aubier).

DOUW, Leo, HUANG Cen et GODLEY, Michael R. (éd.)

1999 *Qiaoxiang ties : Interdisciplinary approaches to "cultural capitalism" in South China* (Londres/Leyde, Kegan Paul/International Institute for Asian Studies).

FABIAN, Johannes

1995 Ethnographic misunderstanding and the perils of context, *American Anthropologist*, 97 (1) : 41-50 ; DOI : 10.1525/aa.1995.97.1.02a00080.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage* (Paris, Gallimard).

FERGUSON, James

2011 Novelty and method : Reflections on global fieldwork, in S. Coleman et P. von Hellermann (éd.), *Multi-sited ethnography : Problems and possibilities in the translocation of research methods* (Londres, Routledge) : 194-207.

FOGEL, Frédérique et RIVOAL, Isabelle

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

GHASARIAN, Christian (éd.)

2004 *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Paris, Armand Colin).

GOOSSAERT, Vincent et FANG, Ling

2008 Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008, *Archives de sciences sociales des religions*, 144 : 51-73 ; DOI : 10.4000/assr.17863.

HAGE, Ghassan

2005 A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community, *Anthropological Theory*, 5 (4) : 463-475 ; DOI : 10.1177/1463499605059232.

HERZFELD, Michael

2005 *Cultural intimacy : Social poetics in the Nation-State* (New York, Routledge).

HOLBRAAD, Martin

2012 *Truth in motion : The recursive anthropology of Cuban divination* (Chicago, The University of Chicago Press).

HUANG Kunzhang 黄昆章 et ZHANG Yinglong 张应龙 (éd.)

2003 *Huaqiao huaren yu zhongguo qiaoxiang de xiandaihua 华侨华人与中国侨乡的现代化*, « Les Chinois d'Outre-mer et la modernisation des qiaoxiang en Chine » (Beijing, Zhongguo huaqiao chubanshe [éditions des Chinois d'outre-mer]).

JING, Jun

1996 *The temple of memories : History, power, and morality in a Chinese village* (Stanford, Stanford University Press).

KUAH, Khun Eng

1999 The Singapore-Anxi connection, in L. Douw, C. Huang, M. R. Godley (éd.), *Qiaoxiang ties* :

Interdisciplinary approaches to “cultural capitalism” in South China (Londres/Leyde, Kegan Paul/International Institute for Asian Studies) : 143-157.

KUAH-PEARCE, Khun Eng [voir Kuah, Khun Eng]

2011 *Rebuilding the ancestral village : Singaporeans in China* (Hong Kong, Hong Kong University Press)

LOUIE, Andrea

2004 *Chineseness across borders : Renegotiating Chinese identities in China and the United States* (Durham, Duke University Press).

MARCUS, George

2010 Ethnographie du/dans le système-monde : ethnographie multi-située et processus de globalisation, in D. Cefaï (éd.), *L’engagement ethnographique* (Paris, Éditions de l’EHESS) : 371-395 [traduit de 1995, *Ethnography in/of the world system : The emergence of multi-sited ethnography*, *Annual Review of Anthropology*, 24 : 95-117].

NAEPELS, Michel

1998 Une étrange étrangeté : remarques sur la situation ethnographique, *L’Homme*, 148 : 185-199 ; DOI : 10.3406/hom.1998.370583.

NAQUIN, Susan et RAWSKI, Evelyn

1987 *Chinese society in the eighteenth century* (New Haven, Yale University Press).

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995 La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, 1 : 71-109 ; DOI : 10.4000/enquete.263.

PIEKE, Frank N.

2000 Serendipity : reflections on fieldwork in China, in P. Dresch, W. James et D. Parkin (éd.), *Anthropologists in a wider world : Essays on field research* (New York, Berghahn books) : 129-150.

RIVOAL, Isabelle

2009 Un huis clos ethnographique ou l’impossible enquête chez un ancien milicien libanais, *Ateliers du LESC*, 33, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8217> ; DOI : 10.4000/ateliers.8217.

STEINMÜLLER, Hans

2013 *Communities of complicity : Everyday ethics in rural China* (New York, Berghahn books).

SIU, Helen F.

1989 *Agents and victims in South China : Accomplices in rural revolution* (New Haven, Yale University Press).

1990 Recycling traditional : Culture, history, and political economy in the chrysanthemum festival of South China, *Comparative Studies in Society and History*, 32 (4) : 765-794 ; DOI : 10.1017/S0010417500016728.

TAN, Chee Beng

2007 The Shishan Ye people in Malaysia and the ancestral homeland in China, in C. B. Tan (éd.), *Chinese transnational networks* (Londres & New York, Routledge) : 73-91.

THUNØ, Mette

2001 Reaching out and incorporating Chinese overseas : The trans-territorial scope of the PRC by the end of the 20th century, *The China Quarterly*, 168 : 910-929 ; DOI : 10.1017/S0009443901000535.

TRÉMON, Anne-Christine

2014 La figure du fondateur comme incarnation du public : mutations de l'ancestralité en contexte urbain (Delta des Perles, Chine), *Civilisations*, 63 : 123-142 ; DOI : 10.4000/civilisations.3710.

2015a Empêcher la dispersion des ancêtres à Fort-les-Pins (Shenzhen, Chine), in G. Delaplace et F. Valentin (éd.), *Le Funéraire : mémoire, protocoles, monuments*, actes du 11^e colloque interdisciplinaire de la Maison Archéologie et Ethnologie René-Ginouvès, 18-20 juin 2014 (Paris, De Boccard) : 125-135.

2015b Local capitalism and neoliberalization in a Shenzhen former lineage village, *Focaal, Journal of Global and Historical Anthropology*, 71 : 71-85 ; DOI : 10.3167/fcl.2015.710107.

2018 Sociodicies of (im)mobility : Moral evaluations of stasis, departure and return in an emigrant village (Shenzhen, China), *Mobilities*, 130 (1) : 157-170 ; DOI : 10.1080/17450101.2017.1320134.

2019 *Pour la cause de l'ancêtre : relation diasporique et transformations d'un village globalisé, Shenzhen, Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie).

WATSON, James

2004 Presidential address : Virtual kinship, real estate, and diaspora formation—The man lineage revisited, *The Journal of Asian Studies*, 63 (4) : 893-910 ; DOI : 10.1017/S0021911804002359.

WHYTE, Martin K.

1988 Death in the People's Republic of China, in J. L. Watson et E. S. Rawski (éd.), *Death ritual in late imperial and modern China* (Berkeley, University of California Press) : 289-316.

WOON, Yuen-Fong

1984 *Social organization in South China 1911-1949 : The case of the Kuan lineage of K'ai-ping county* (Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan) [Michigan Monographs in Chinese Studies, 48].

NOTES

1. Chung Yen Ha est le nom du village en hakka ; dans d'autres publications, je l'ai renommé Fort-les-Pins. Je n'anonymise pas le patronyme Chen (extrêmement courant en Chine), en revanche tous les prénoms ou noms personnels chinois sont des pseudonymes.

2. « Village-dans-la-ville », en chinois *chengzhongcun*, désigne des villages ruraux absorbés par l'agglomération urbaine.

3. Ces ZES, destinées à attirer les capitaux étrangers et expérimenter le socialisme de marché, ont été délibérément localisées dans les provinces méridionales et côtières du Guangdong et du Fujian, principales régions d'origine des émigrés partis en grand nombre de Chine depuis le milieu du XIX^e siècle.

4. Cela tenait aussi à ce que j'avais lu les critiques émises entre autres par Ghassan HAGE (2005) ou James FERGUSON (2011) à l'encontre de la notion de multisite telle que l'avait initialement conceptualisée George MARCUS (2010).

5. Les relations, plus ou moins faciles ou sujettes à malentendu, de l'ethnographe avec ses interlocuteurs pèsent sur la possibilité même d'effectuer le terrain et sur la saisie,

immédiate ou rétrospective, de la signification des matériaux et la portée des résultats (DEVEREUX, 1980 ; FAVRET-SAADA, 1977 ; BURAWOY, 1998 ; GHASARIAN, 2004 ; FOGEL et RIVOAL, 2009).

6. Les lignages, très présents en Chine du Sud, sont dits segmentaires au sens où ils se segmentent par branches.

7. L'encliquage est l'identification volontaire ou involontaire à une clique ou faction. Pour une définition plus précise, voir J.-P. OLIVIER DE SARDAN (1995). Michel NAEPELS (1998) nomme « atopie » (d'*atopos*, sans lieu) la position d'extériorité négociée par l'ethnographe face à ce risque d'« encliquage ». Le contexte social kanak qu'il évoque dans ce texte présentant également un caractère segmentaire dans lequel s'encliquer — limiter sa recherche aux membres d'une faction et paraître ainsi avoir choisi son camp — est dangereux pour l'ethnographe, puisqu'il raconte avoir reçu des menaces de mort voilées. À Chung Yen Ha, où les relations entre segments se limitent à une rivalité pour le prestige, l'unité du lignage par-delà ses segments s'est avéré être un enjeu politique majeur.

8. L'émigration depuis le village s'est orientée vers le Pacifique, mais aussi, et principalement vers l'Asie du Sud-Est dans les années 1880-1930, ainsi que vers l'Amérique centrale et du Sud, Panama, Jamaïque, Surinam et Guyane française où elle s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui quoique le flux ait fortement décliné à partir des années 1980. L'émigration s'est orientée vers Hong Kong dans les années 1960 et de là vers l'Angleterre et l'Amérique du Nord.

9. Il s'agit là du terme officiel et qui s'est diffusé dans le langage commun pour désigner les Chinois d'Outre-mer.

10. Elle s'appelle la fondation Zhenneng, du nom de l'ancêtre fondateur. Chen Zhenneng est venu du nord de la province du Guangdong au milieu du XVIII^e siècle. Je ne donne pas les caractères chinois de son nom car ceux-ci permettraient d'identifier facilement le village.

11. Weixin avait rendu visite à Fuchang à Tahiti en 2004 peu avant son décès.

12. *Sic* dans le texte chinois ; il s'agit de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

13. D'où le titre du livre publié d'après ces recherches, *Pour la cause de l'ancêtre* (TRÉMON, 2019), auquel je me permets de renvoyer pour plus de détails concernant la place de l'ancêtre fondateur et son rôle dans les efforts de déssegmentation du lignage.

14. Pour un compte rendu détaillé de cette opération, je me permets de renvoyer à TRÉMON (2014 et 2015a).

15. Certains toutefois, restituant la perspective des Chinois de Chine, montrent comment ces derniers jouent un rôle crucial de reprise de contact avec les Chinois d'outre-mer en vue de recueillir leur soutien financier et de légitimer leurs projets de restauration (JING, 1996 ; SIU, 1989, 1990 ; WOON, 1984).

16. Cette réforme (*binzang gaige* 殡葬改革) dont les principes sont édictés à l'échelle nationale (WHYTE, 1988 ; GOOSSAERT et FANG, 2008) a été appliquée de manière particulièrement drastique à Shenzhen et notamment dans ses anciens villages ruraux en voie d'urbanisation, afin de libérer l'espace occupé par les tombes.

17. Le mausolée fait office de cimetière. Il est construit en sa partie centrale au-dessus de la tombe de Zhenneng, et de part et d'autre, sur trois étages, des étagères alignent les urnes de tous les défunts qui ont été déterrés et crémés.

18. Je m'appuie ici sur les entretiens menés auprès de Ganhua et des leaders villageois de l'époque ainsi que sur les tableaux détaillés des montants versés inscrits dans la généalogie et sur une plaque au pied du mausolée.

19. Je me permets de renvoyer à TRÉMON (2019) pour des précisions.

20. Les différences de classe, réelles et perçues, telles qu'elles existent localement, se traduisent par une perception différenciée, plus ou moins méfiante ou confiante, des parents partis à l'outre-mer (que je ne suis pas en mesure de développer ici).

21. Leur proscription durant la période maoïste n'a pas conduit à leur disparition, comme en témoigne la reprise du culte lignager à Chung Yen Ha dès le lendemain de l'ouverture chinoise, en 1981.

22. Holbraad avance que la divination Ifa ne repose pas sur un rapport d'adéquation de la représentation à un réel de référence, elle transforme le réel.

23. J'analyse ailleurs plus en détail les « sociodicées » que véhiculent les narrations des trajectoires individuelles et les commentaires sur la géomancie (TRÉMON, 2018, 2019).

RÉSUMÉS

La relation ethnographique nouée avec les habitants d'un ancien village d'émigration chinois a été modelée par la position multisituée de l'ethnographe, résultant de l'enquête antérieure menée auprès de la diaspora issue de ce village. Cette association à un segment de la diaspora a exercé un effet récursif sur les matériaux recueillis sur le terrain. Les efforts pour élargir les recherches au-delà de ce segment, en même temps que la prise de conscience de cette récursivité, ont permis de mieux comprendre la relation diasporique, au prix d'un glissement : les recherches n'ont plus seulement porté sur l'étude du changement de la relation avec la diaspora dans le contexte des transformations sociales et économiques de la Chine, mais aussi sur les appréhensions locales de ces transformations dans le contexte de cette relation. Cet article débouche ainsi sur une réflexion sur la manière dont la position de l'anthropologue sur le terrain peut induire des déplacements du contexte de l'objet d'étude.

The ethnographic relationship established with inhabitants of an old Chinese emigrant village was modelled by the ethnographer's multisituated position, resulting from a previous study conducted among the diaspora from that village. This link with a segment of the diaspora exercised a recursive effect on the materials gathered in the field. Efforts to broaden the research beyond that segment, along with the realisation of this recursivity, made it possible to better understand the diasporic relationship, at the cost of a shift: the research no longer concerned only the study of the change in the relationship with the diaspora in the context of China's social and economic changes, but also concerned local understandings of these changes in the context of that relationship. This article thus ends up reflecting on how the anthropologist's position in the field can result in displacements of the context of the subject of study.

INDEX

Keywords : multisite, diaspora, recursivity, context, study relations, social change, China

Index géographique : Chine

Mots-clés : multisite, diaspora, récursivité, contexte, relation d'enquête, changement social

AUTEUR

ANNE-CHRISTINE TRÉMON

Directrice d'études EHESS, Centre Chine-Corée-Japon-UMR8173 (CNRS/EHESS)

Être ethnologue au Yunnan

Coulisses d'une ethnographie dans le sud-ouest de la Chine (1998-2017)

Being an ethnologist in Yunnan: Behind the scenes of an ethnography in Southwest China (1998-2017)

Aurélie Névod

- 1 Au crépuscule du siècle dernier, fraîchement installée au Yunnan, plus précisément dans le district autonome de la Forêt de pierre (Shilin), je discutais avec de vieux Sani de la distance qui sépare la France de leurs villages, et du temps que l'on mettrait à la parcourir si l'aviation n'existait pas¹. Seule cette échelle de valeur — le nombre de jours de marche — leur permettait de saisir que je venais de fort loin, d'un pays dont le nom leur était toutefois connu en ce sens que des missionnaires catholiques français s'installèrent sur leur territoire de la fin des années 1880 jusqu'à l'avènement de la République populaire de Chine. Je faisais par ailleurs face à leur incrédulité de voir une « jeune demoiselle » (*xiao guniang* 小姑娘), à l'apparence différente de la leur, quitter une région du monde aussi riche pour partir à leur rencontre, eux qui vivaient dans un dénuement certain et qui étaient jugés « arriérés » (*luohou* 落后) par d'autres Chinois, han essentiellement, promouvant le libéralisme économique. Leur perplexité fut encore plus grande lorsque je leur appris que la France ne compte aucun maître de la psalmodie (*bimo*), appellation qu'ils donnent à leurs officiants rituels qui font reposer leurs voyages chamaniques sur les lectures chantées de textes initiatiques, rédigés dans leurs propres écritures rituelles. D'autres s'étonnaient que mon pays natal fût encore plongé dans l'obscurité quand les Sani travaillaient déjà aux champs — en guidant la charrue tirée par des bœufs ou des buffles d'eau voire, plus prosaïquement, en maniant la houe —, ce qui engagea des discussions sur la rotondité de la terre et le mouvement des astres. J'eus scrupule à répondre à leurs questions, engageant dans la conversation un discours scientifique proprement occidental qui venait contrebalancer leurs propres perceptions cosmologiques. J'avais évidemment appris sur les bancs de l'université que l'ethnographie impliquait une rencontre et donc une interrelation, mais je découvrais peu à peu ce que signifiait moins abstraitement une forme de choc ontologique « transindividuel »².

ILL. 1 – Une procession funéraire à Shangpucao surplombant les immeubles-tours de la ville de Lufuzhen



Cliché A. Névet, Shangpucao, 2017

- 2 Aujourd'hui, la plupart des familles sani sont équipées de tracteurs, rudimentaires certes, mais ces engins motorisés ont grandement facilité leur vie paysanne tout en reléguant les bovins à un rôle essentiellement rituel (pour les sacrifices funéraires ou les combats animaliers qui rythment les cultes printaniers). Les chemins de terre villageois, ainsi que ceux qui reliaient encore, à la fin des années 1990, les principaux bourgs du district à certaines localités, sont désormais goudronnés. De grandes artères quadrillent le territoire. Des autoroutes le traversent de part en part, et la circulation y est dense. Une centrale électrique solaire y a été construite. Les Sani les plus pauvres s'achètent des motos, les plus riches acquièrent des modèles de voiture bon marché. Ils parcourent dès lors aisément l'ensemble du district, voire visitent Kunming désormais « à portée de » voies routière et ferroviaire. Placé sous la juridiction administrative de cette capitale provinciale sur le point de devenir une mégalopole, Shilin n'est en effet plus qu'à une heure de la gare routière de l'Est, elle-même reliée à l'aéroport international de Kunming Changshui par une ligne de métro inaugurée en 2012. L'année 2016 a marqué un nouveau tournant : un train à grande vitesse permet aujourd'hui de parcourir en vingt minutes la distance qui sépare Shilin de Kunming. Certains jeunes migrent ainsi vers les grands centres urbains, espérant non pas y faire fortune mais y gagner suffisamment d'argent pour construire une maison au village ou soutenir financièrement leur famille.
- 3 Les hommes sont tous équipés de téléphones portables – les urbains comme les ruraux qui sont encore très majoritaires chez les Sani. Les maisons de pisé laissent peu à peu place à des constructions en blocs de béton. Les sols autrefois en terre battue sont carrelés. L'intérieur est sommairement meublé d'un canapé, d'une table basse et d'un buffet où un téléviseur trône immanquablement ; depuis 2016, l'internet a atteint les villages et la télévision est accessible par un décodeur satellite en wifi que les Sani n'hésitent pas à acheter. Les nattes où manger à même le sol et les paillasses où

s'asseoir ont pratiquement disparu. Dans la cour, une machine à laver fait parfois montre de la richesse (somme toute relative) de la maisonnée qui peut même bénéficier de l'eau courante, moyennant la construction de châteaux d'eau financés par l'État, ce qui rend suranné le mouvement matinal des femmes avec leurs palanches, partant puiser l'eau dans l'étang le plus proche. Les cultures du tabac et du chanvre se sont raréfiées au profit du maïs que les paysans vendent aux coopératives d'État soutenues par une politique agricole désastreuse pour les sols, favorisant qui plus est l'usage massif de pesticides. De fait, les terres, déjà touchées par des pluies de mousson devenues éparses, s'appauvrissent à grande vitesse sous l'effet de cette plante gourmande en eau. La région, autrefois parsemée de quatre-vingt-trois lacs, devient aride. Les étangs de Dalaowa, au sujet desquels les locaux avaient développé des mythes, ont par exemple totalement disparu. Et les villageois, plus mobiles, abandonnent peu à peu leur économie ancestrale d'autosubsistance au profit d'une logique de production greffée sur le modèle national et donc mondial.

ILL. 2 – Les directives civilisationnelles du pouvoir central se peignent sur les murs des villages sani



Cliché A. Nénot, Weizi (Shilin), 2017

Quelle surprise d'entendre la fille de *bimo* Li, le chamane qui fut mon informateur privilégié de 1999 à 2011, expliquer que, faute de temps à consacrer au potager familial, elle se rend sur le marché pour acheter, avec l'argent gagné grâce à la vente des récoltes, du riz, des légumes, du soja caillé ou de la viande ! Les Sani sont inéluctablement inscrits dans la globalisation. Pour preuve encore, la discussion engagée par de jeunes trentenaires, en novembre 2011, sur les fondements de la dette grecque, au sein même de la maison en pisé de *bimo* Li. J'eus à expliciter tant bien que mal ce qu'ils jugeaient être la faiblesse de l'Europe, et de la France en particulier, face à ces « arriérés » de Grecs qui, selon eux, nous mèneraient à notre perte. Je dois désormais parler finance avec la nouvelle génération sani qui exporte l'idée d'« arriération » pour caractériser une population occidentale... nouveau choc

ontologique. Par médias interposés, les discours dépréciatifs inhérents à l'expérience humaine de l'altérité se sont déplacés, et le bout du monde s'est rapproché.

- 4 Voilà, brossé à grands traits, l'arrière-fond contrasté de mon propos qui se voudra dans un premier temps rétrospectif, dans la mesure où il rendra compte de l'évolution sociologique d'une petite localité du sud-ouest de la Chine de 1998 à 2017, ma dernière visite au Yunnan remontant aux mois de septembre-octobre de cette année-là. En l'espace d'à peine vingt ans, l'intégration des Sani et du territoire qu'ils occupent au système capitaliste mondial, de même qu'au patrimoine mondial, culturel et naturel de l'Unesco, est la conséquence de la dite « harmonisation » de leur micro-système politico-religieux avec le macrosystème communiste imposé par le pouvoir central, marqué tout à la fois par un renouveau confucéen et un ultralibéralisme ancré internationalement — thème que je ne ferai qu'évoquer³. Concurrément — et plus essentiellement —, cet article sera introspectif et « auto-analytique »⁴ en ce qu'il visera à interroger le rapport naturellement subjectif que j'entretiens avec mon terrain ethnographique de recherche, et les bouleversements intellectuels et analytiques que ce genre d'immersion au long cours suppose. Il s'agit ici de « réintégrer l'observateur dans l'objet de son observation » pour reprendre les mots de Claude Lévi-Strauss⁵. Je tenterai de décrire, sans prétention d'exhaustivité, les transformations sociologiques et politiques auxquelles les Sani font face au regard du territoire qu'ils occupent et de l'État chinois qui le gouverne, lui-même inscrit dans une politique de « sauvegarde culturelle » internationale par le biais de l'Unesco. On verra que la société segmentaire sani se définit et se métamorphose en effet en rapport au pouvoir central qui agit directement sur leurs représentations du monde sous l'influence — relative — de cet organisme international. En filigrane dans un premier temps, puis plus centralement, je discuterai de la pratique ethnographique et de la conceptualisation en anthropologie pour décliner sur un autre plan l'idée d'« être soi au regard de l'autre » ; le ressenti non plus de la population observée mais de la personne qui observe sera au cœur de la réflexion. Il sera alors question de la relation ethnographique comme condition de possibilité de l'anthropologie, et des ambiguïtés qu'elle suppose. Je réfléchirai par ailleurs sur le « sens » qui émerge de l'observation incessamment bouleversée par les changements sociaux : son appréhension et le décentrement qu'il impose : la « décolonisation » de la conceptualisation pour reprendre l'idée de décolonisation de la pensée introduite par Eduardo Viveiros de Castro (2009)⁶.

1. En marge et sous la tutelle de l'État chinois : être soi au regard de l'autre

- 5 Le district autonome de la Forêt de pierre est peu étendu et relativement isolé des districts voisins par des chaînes de montagnes. Il est aujourd'hui présenté par l'État chinois comme une sorte de succursale naturelle, écologique et idyllique aux abords de la capitale provinciale du Yunnan — seuls quatre-vingt-dix kilomètres les séparent —, où les citadins de Kunming les plus aisés pourraient ponctuellement trouver refuge, tout en bénéficiant du confort de la Chine moderne. Lufu jiedao 鹿阜街道, le « quartier Lufu », qui renferme le centre administratif et politique du district, est totalement réaménagé dans ce sens depuis 2010.

ILL. 3 – La vieille ville de Lunan (Lufuzhen) au premier plan, la ville nouvelle à l'arrière-plan



Cliché A. Névoz, Lufuzhen, 2015

Un district en mutation

- 6 « Ce n'est que grâce à toi que la Forêt de pierre changera » (*Shilin yin ni er gaibian* 石林因你而改变), tel est le slogan qui anime les transformations structurelles du lieu. Il était visible en 2017 sur les palissades qui encerclaient les chantiers de construction de Shilin, placées à proximité d'autres pancartes sur lesquelles figurait le slogan phare de Xi Jinping : « Le rêve chinois » (*Zhongguo meng* 中国梦) – mis en exergue dès 2010, et donc avant l'investiture présidentielle de Xi, à l'occasion de l'Exposition universelle de Shanghai (Névoz, 2014b). Si le second concerne prioritairement le pays et s'adresse donc implicitement au peuple, le premier met étonnamment en avant non plus la collectivité mais l'individu par le biais du pronom personnel « toi/tu » (*ni* 你). Ce dernier est perçu comme le moteur du changement sur qui repose les capacités de transformation du district, et donc l'enrichissement et la modernisation des lieux. En ce sens, le changement social est aujourd'hui individualisé ; il n'est plus exclusivement collectif. L'idée de l'individu-entrepreneur émerge, ce qui inciterait à relativiser l'omnipotence de la « gouvernamentalité chinoise »⁷ et à questionner comment se développe et s'applique le libéralisme en Chine au regard des théories foucaaldiennes. Mais laissons là cette thématique⁸. Deux projets vont de conserve à Shilin : d'un côté, faire sortir de terre un site appelé la Place de la cité du Cerf (*Lucheng guangchang* 鹿城广场), mêlant logements haut de gamme et ruelles parsemées de boutiques de luxe (ill. 4) ; de l'autre, rénover la vieille ville, insalubre, et réhabiliter les plus anciennes bâtisses. Si le premier semblait encore lentement prendre forme en 2017, les capitaux tardant à le soutenir, le second était marqué par la démolition de rues entières et la construction consécutive d'immeubles flambant neufs au style architectural qualifié d'« ancien » (ill. 5).

ILL. 4 – Le projet architectural pour moderniser et urbaniser Lufuzhen



Cliché A. Névoit, Lufuzhen, 2013

ILL. 5 – La vieille ville de Lunan (Lufuzhen) en destruction



Cliché A. Névoit, Lufuzhen (Shilin), 2017

- 7 La ville est donc en pleine mutation. À la fin des années 1990, elle était une bourgade de taille modeste mais très animée, aux trottoirs mal pavés, aux rues peu ou prou goudronnées et traversées par des carrioles brinquebalantes, tirées par des mules, des chevaux ou des buffles d'eau, déferlant des villages les plus proches pour approvisionner les citoyens — majoritairement han — en produits agricoles et en main-

d'œuvre bon marché. Cette localité veut aujourd'hui montrer un visage résolument moderne et prospère en étant desservie par de grands axes routiers ; les voitures sont légion et les animaux de trait bannis ; les immeubles de plus de vingt étages se multiplient et modifient radicalement le paysage urbain resté jusque-là peu élevé sur le plan vertical. Le fleuve Ba qui traverse les lieux a par ailleurs été purgé de ses nombreux déchets et des algues vertes qui y pullulaient. Des berges et des parcs ont été créés afin que les urbains puissent s'y promener. L'idée qui sous-tend une telle restructuration est celle d'« urbanisation harmonieuse », j'y reviendrai.

- 8 L'endroit s'appelle aujourd'hui, je l'annonçais précédemment, le quartier de Lufu (Lufu jiedao 鹿阜街道). Le toponyme renvoie à l'époque impériale chinoise, précisément à la première implantation massive de garnisons militaires sous la dynastie des Ming (1368-1644). Dès 1382, deux mille six cent vingt-sept soldats venus de Nankin, la « capitale du Sud » des Ming, y furent en effet envoyés. Des terres leur furent octroyées. À peine un siècle plus tard, en 1477, de grands travaux y furent entrepris. Lu Hou, le gouverneur d'alors, ordonna la construction de quatre bâtiments impériaux sur la montagne du Cerf (Lufushan), située au sud-ouest de la ville de Salu, la capitale historique et autochtone du territoire dont le nom disparut dès lors des annales chinoises. De 1488 à 1505, Gong Hao, le successeur de Lu Hou, érigea une enceinte autour des quatre bâtiments susmentionnés⁹. Lufu renvoie donc à l'emprise politique chinoise sur la région. S'il est toujours en usage, il n'en va pas de même pour « Lunan路南 », « au sud des chemins/des routes », toponyme territorial employé quant à lui de 1276 jusqu'en 2000. Il fut remplacé par Shilin, « La Forêt de pierre », expression qui renvoie très explicitement au karst à pinacles caractéristique des lieux, fleuron touristique et manne économique. Sans doute parce que, dans la mythologie, cette curiosité géographique traduit l'indépendance politique et territoriale des Sani (Nébot, 2008a : 40-41), les instances dirigeantes chinoises l'ont marquée de leur empreinte tout au long du xx^e siècle par le biais de calligraphies, symboles de l'emprise étatique¹⁰.
- 9 En 2007, la Forêt de pierre s'est vue rattachée au patrimoine mondial naturel de l'Unesco, ce qui n'a fait que contribuer à sa renommée. Sur le site internet de cette organisation¹¹, il est spécifié que les relations entre le karst et l'identité culturelle et les traditions de groupes minoritaires — dont les Yi — exigent une reconnaissance permanente et un respect qui doivent se refléter dans la gestion du site. Or, depuis la reconnaissance internationale de Shilin concurremment à la mise en place de politiques écologiques en Chine, le rapport des Sani à la Forêt de pierre a profondément été bouleversé : les lieux, murés et gardés, sont accessibles aux touristes moyennant un billet d'entrée de cent soixante-quinze yuans, soit un peu plus de vingt euros. La gratuité prévaut pour les habitants du district, mais 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 des postes de garde placés tout autour du parc, ce qui crée inéluctablement une forme de mise à distance. L'appropriation de l'espace par les hordes de touristes et, à l'entrée, la création d'un marché de souvenirs géré majoritairement par des Han et minoritairement par quelques familles sani, bouleversent leur rapport au karst dans lequel leur mobilité s'avère moins fluide. Naguère au premier plan afin de donner à voir le folklore local aux touristes toujours avides d'exotisme, certaines femmes sani sont réduites à des rôles subalternes et peu flatteurs. Elles font partie du personnel d'entretien, et les touristes n'y prêtent guère

attention. Par ailleurs, la Forêt de pierre n'est plus prioritairement présentée comme le lieu de transformation d'Ashima, l'héroïne mythique des Sani, en une sorte de mégalithe naturelle, mais avant tout comme un espace naturel, écologique¹². La géologie, la faune et la flore priment, ce que des cartels photographiques mettent en avant, de même que la création d'un musée de minéraux à l'entrée du site. Cette « nature » est forgée par un projet écologique et urbanistique local, lequel fait écho à des directives nationales. L'« urbanisation harmonieuse », un des slogans phares de l'Exposition universelle de Shanghai, est en marche. En Chine, l'idée (fort ancienne) étant d'harmoniser l'homme et la nature, il s'agit, dans le monde contemporain, de développer l'urbanisme dans ce sens¹³.

- 10 L'humain (mais pas l'empreinte de l'humain) est donc exclu du karst, à tel point que le village appelé Wukeshu, situé à l'entrée du parc touristique, jugé insalubre et polluant, fut rasé en 2011. Seul le bois réservé à la fête des récoltes a été préservé ; luxuriant et interdit d'accès en dehors du cadre culturel, il s'intègre en effet parfaitement aux directives écologiques actuelles préconisant la préservation des forêts. En dépit de virulentes protestations et du refus de certaines familles de quitter les lieux, vivant dans les décombres jusqu'à leur expulsion par la force, les villageois durent migrer à leurs frais à quelques encablures de Wukeshu, vers une localité nouvellement construite, elle-même dite écologique car énergétiquement autonome. Composée de maisons à cours carrées et d'immeubles, elle est appelée « le premier village yi » (*Yizu di yi cun* 彝族第一村).

ILL. 6 – Le « premier village yi »



Cliché A. Névod, Lufuzhen, 2013

L'idée sous-jacente est qu'il s'agirait du premier village naturel et modèle des Yi, une sorte de musée vivant, en somme. La place centrale est le plus souvent déserte et la disposition des maisons, alignées les unes à la suite des autres, rompt radicalement avec l'architecture villageoise sani pour laquelle les habitations peuvent se faire face ou au contraire être davantage distancées selon les appartenances lignagères. C'est en ce lieu que le folklore yi, et sani en particulier, est désormais promu, *ex situ* originel, pourrait-on dire. Dans ce « premier village yi », le nombre de petites auberges se multiplie. Les touristes intéressés par la culture locale revisitée par les instances dirigeantes chinoises affluent par vagues, selon le calendrier des vacances et des fêtes, mais ils restent pour l'heure essentiellement focalisés sur le karst et les autres curiosités géologiques de la région. Le gouvernement local crée donc de nouveaux

espaces et impose des normes environnementales, lesquelles génèrent des frontières séparant les Sani de sites forestiers où ces derniers localisent les ancêtres fondateurs de leurs communautés villageoises. Le lobby écologique couplé à l'urbanisme met l'*anthropos* au ban dans un cas, au centre des investissements financiers et de l'habitat, dans l'autre. *In fine*, il reconfigure le rapport des Sani à leur environnement. Au regard d'un tel contexte de transformations, il est difficile pour l'ethnologue de s'orienter à chaque terrain, de retrouver ses repères, parfois même de retrouver des gens.

- 11 Cet extrait issu de mon « journal de terrain », daté du 26 octobre 2013, permet de mieux rendre compte des changements sociaux observables au Yunnan et d'introduire, dans le même temps, des données sur le travail de l'ethnographe en ces contrées et dans un tel contexte de « bouleversements » — thème que je propose de développer dans le point suivant :

D. H., pianiste et musicologue, m'a invitée avec des amis (un écrivain universitaire, sa femme journaliste, un juriste et son épouse) à dîner. La soirée a pris très rapidement un ton très critique contre « le gouvernement communiste », le juriste ayant passé la journée à Shilin où il a tenté de plaider la cause des catholiques¹⁴ pour dire que la croyance n'est pas le mal de la société ; ce qu'il faudrait [à ses yeux], c'est élever les esprits et arrêter de contrôler le marché aux dépens d'une politique sociale, populaire (au sens de « pour le peuple »). [Leurs propos faisaient écho à ceux d'une jeune femme rencontrée quelques heures plus tôt à l'aéroport et attachée au service de sécurité :] « Sous l'influence du gouvernement, les gens ne pensent qu'à l'argent, un peu à l'image des États-Unis, mais ils ne sont pas éduqués et n'ont plus de culture. Le gouvernement veut tout contrôler, c'est un désastre. » J'ai été très surprise par leur ton, leur faisant remarquer qu'il y a encore quinze ans, un tel discours se serait tenu à voix basse. L'universitaire d'acquiescer. [...] La disharmonie sociale que les Chinois perçoivent (*bu hexie* 不和谐 [disharmonie] a été employé) est manifeste, totalement verbalisée, argumentée, déployée dans le discours. Les gens se plaignent aussi de l'impossibilité d'avoir une mémoire des villes, de voir tout détruit au bout de dix ans, et de ne pas pouvoir prendre ses marques dans ce lieu [Kunming] en éternel mouvement, restructuration, chantier. [D'où cette question que je me pose :] ce mouvement, décuplé par la croissance [économique], est-il un signe manifeste de la dynamique de la pensée chinoise, toujours en mouvement ?¹⁵ Ces trente ans sont allés trop vite, ai-je entendu, les mentalités ne suivent pas et les gens ont peur, peur de tout [ont également souligné mes interlocuteurs]. Je me sens enfin plus en confiance, mon chinois est bon dans le sens où je comprends le *putonghua* [langue chinoise officielle, commune] avec facilité, et le *Kunminghua* [le parler de Kunming] pas trop mal [...] travailler en milieu han me permet toujours de reprendre confiance [mon précédent terrain datant d'octobre 2011]. Car le sens y apparaît plus nettement. Chez les Nipa [Sani], c'est laborieux, je travaille, je rame, je rame, beaucoup [...] mais le sens n'est que plus plaisant à déterrer de mon ignorance.

La déroute de l'anthropologue ou l'ambiguïté du positionnement ethnographique

- 12 Si je soulignais dans mon journal de bord, avec un brin d'ironie et de lucidité, une certaine forme de masochisme du chercheur, de l'ethnographe en particulier, prompt à transformer les obstacles en stimulateurs de pensée¹⁶, je faisais avant tout part d'une évidence et d'un paradoxe qui renvoie au contexte pluriethnique du Yunnan : je connais pour ainsi dire mieux une frange de la culture des Sani que celle des Han, mais je parle mieux la langue de ces derniers, tout en maîtrisant mieux l'écriture des premiers, propre à leurs spécialistes religieux (et réservée à eux seuls). Ce constat

appelle quelques précisions : depuis 1998, je travaille auprès de chamanes sani qui utilisent une écriture secrète afin de communiquer avec les dieux, fort différente de l'écriture chinoise dans sa graphie. Le chinois fut la langue de communication privilégiée avec ces initiés — qui ont appris à l'écrire et à la parler à l'école mais qui l'utilisent peu au quotidien —, notamment avec *bimo* Li évoqué plus haut, scolarisé jusqu'au lycée. De fait, je suis à l'image des gens que je côtoie sur mon terrain : dans une sorte d'entre-deux. Ce qui appelle une seconde remarque, moins contingente et plus polémique d'une certaine façon, à propos de l'expression « les marges de la Chine » souvent employée pour désigner le Yunnan. Parler de « marges » renvoie à l'idée d'être situé à l'écart, d'éloignement géographique, des milliers de kilomètres séparant les côtes maritimes des provinces occidentales de la Chine. Implicitement, il est aussi question de barrières culturelles. Les peuples non han furent longtemps qualifiés de « crus », c'est-à-dire de « sauvages », par ceux que l'on appelle aujourd'hui les Han, qui, par opposition, se considéraient comme « cuits » et « civilisés ». Pourtant, les annales historiques chinoises montrent bien que la partie orientale du pays ne s'est pas développée de façon autonome par rapport au reste du territoire. Au contraire, depuis des temps immémoriaux, leurs populations ont été brassées. Les observations actuelles prouvent qu'elles continuent d'ailleurs de l'être : à Shilin, par exemple, certains Han parlent la langue tibéto-birmane en usage dans le village qu'ils habitent et participent aux rites propres aux Yi ; à l'inverse, certains Yi s'acculturent également, notamment dans les localités où les Han sont numériquement majoritaires. On est donc loin de l'image réductrice selon laquelle les Han seraient tous et partout les mêmes, vivant en vase clos et acculturant sans jamais être acculturés, et les populations dites « minoritaires » seraient homogènes et non acculturatrices. Ces phénomènes s'accroissent avec la multiplication des réseaux routiers qui favorise non seulement les échanges et les mouvements entre les villageois du district, quelles que soient leurs origines ethniques, mais qui rend également la localité très facile d'accès pour les Chinois venant de régions plus lointaines. Bien sûr, le processus « civilisateur » confucéen, arrimé au pouvoir central, implique depuis des siècles de profonds bouleversements dans les représentations du monde des minorités chinoises, ceux que l'on nomme aujourd'hui les Han étant précisément dits incarner ce projet de civilisation. Mais l'observation montre que les pratiques villageoises ne font pas irrémédiablement écho aux réglementations institutionnelles et à la propagande d'État. Les frontières culturelles sont perméables et dynamisent les perceptions de chacun.

- 13 J'ai ainsi émis l'hypothèse (2008a) qu'au sein du district de la Forêt de pierre, sur le substrat culturel de populations probablement originaires du royaume tibéto-birman de Nanzhao (737-902) appartenant à la tribu Luomeng, se seraient greffées des croyances et des cultures exogènes, notamment celles des Han dont la dernière et la plus forte vague de migration évoquée précédemment, en provenance essentiellement de Nankin, date du XIV^e siècle. Creuset de populations, la Forêt de pierre serait ainsi devenue au fil des siècles le lieu propice à la naissance des populations particulières que l'on peut y observer aujourd'hui, parmi lesquelles celle des Sani. Pour le dire encore autrement, les différentes branches yi répertoriées dans le district de Shilin sont probablement nées de la rencontre de populations locales avec d'autres venant de l'Est, de l'Ouest et du Nord, aux arrière-plans linguistiques et géographiques variés. Des phénomènes de migration diversifiés ont engendré la complexité anthropologique du lieu et des constellations de populations assez redoutables à appréhender pour l'ethnologue, tant elles sont composites.

14 J'ai jusqu'ici hésité à parler des « marges de la Chine », car cette expression pourrait prêter à confusion et impliquer une dénégation de la similitude des populations yunnanaises. Mais j'ai appris à relativiser ce point de vue au regard des Sani eux-mêmes qui oscillent sans cesse entre « le même et l'autre », entre l'affirmation de leur affiliation à la Chine et de leur proximité avec sa population majoritaire, et l'expression de ce qui les distingue des Han : ils ne se disent pas explicitement « à la marge » mais, implicitement, ils font incessamment état, par leurs rites territoriaux, d'une appartenance originelle à d'anciens royaumes tibéto-birmans parmi lesquels celui de Nanzhao évoqué à l'instant, et celui de Dali (937-1253). Stevan Harrell parle précisément de la « nature duelle » des Yi du Yunnan¹⁷ (et du Guizhou) : « They thus stand somewhere between being full and undifferentiated member communities of Chinese society, like their Han neighbors, and being connected to, but in many ways radically different from Chinese society, like their Nuosu relatives » (2001 : 13). Les rites, la langue et la ou les écritures rituelles¹⁸ des Sani soutiennent voire fondent leur altérité. Leur identité est territorialisée. Elle s'exprime différemment selon le village où ils s'inscrivent, les mythes qu'ils invoquent, et les autres populations de Shilin qu'ils prennent (ou pas) en considération. En effet, les Sani se comparent à d'autres groupes de langues tibéto-birmanes locales, soulignant une plus ou moins grande proximité avec ces dernières, tout en se distinguant également entre eux par le prisme de rites villageois et des écritures chamaniques qui leur sont inhérents, chaque village exprimant son autochtonie et son « humanité » en se référant à des origines propres. Selon le contexte d'énonciation, les Sani ne déclinent donc pas de la même façon leur identité. Ils expriment leurs liens avec leur territoire en fonction de différentes échelles géographiques en employant le suffixe *vi* (que l'on pourrait traduire par *ethnie/clan/patrilignage* selon le contexte d'énonciation). Ils disent ainsi appartenir au *nivi*, être descendants d'un ancêtre originel tout en se rapportant aux mythes fondateurs qui les justifient dans l'usage de l'endo-ethnonyme *Ni*. Ils se réfèrent aussi à leurs villages de naissance — qui restent habituellement leurs lieux de vie — qu'ils désignent comme des « clans originels » *tyévi* (et dans ce cas, les Sani parlent des ancêtres locaux en propre), ainsi qu'à leur patrilignage dont le nom est préfixé au terme *vi*. En filigrane s'expriment donc une certaine *relativité identitaire* à travers différents parcours (mythiques/historiques) et l'échelle territoriale retenue, ainsi que l'ethnocentrisme conceptuel de leurs origines. Les caractéristiques segmentaires des Sani sont désormais fortement contrôlées par l'État chinois qui tente de les homogénéiser afin de les placer sous sa tutelle.

ILL. 7 – Un autel sacrificiel *bimo* dans le musée du patrimoine culturel de la nationalité yi de Shilin

Cliché A. Névot, Lufuzhen, 2017

J'ai observé depuis 1999, année marquée par l'organisation du premier culte chamanique officiel d'État, c'est-à-dire financé et promu par les instances dirigeantes chinoises, la transformation extrêmement rapide du chamanisme local dorénavant intégré au « patrimoine culturel immatériel » mondial : alors que la tradition lignagère promeut la transmission de l'écriture secrète des *bimo* entre les hommes de même lignée avec la préservation de certains caractères d'écriture qui leur sont propres (associés à leur puissance chamanique), la « tradition d'État » vise à homogénéiser les caractères d'écriture *bimo*, indépendamment, donc, de leurs origines, et à transmettre cette écriture officielle par de nouvelles voies d'enseignement, contrôlées par le Bureau des affaires religieuses de Shilin. Les *bimo* sont ainsi invités à apprendre cette écriture chamanique d'État ensemble, dans une sorte d'école localisée à Lufuzhen, apprentissage à l'issue duquel ils obtiennent un diplôme (impliquant non seulement un modèle unique d'écriture, mais aussi de chants et de rites) faisant d'eux des ritualistes reconnus par le pouvoir central. Certains chamanes accèdent ainsi au rang de « transmetteurs » (*chuanchengren* 传承人) du patrimoine culturel immatériel chinois. Une telle reconnaissance assure un salaire annuel, une visibilité chinoise voire internationale (Unesco). Elle est conditionnée par la stricte utilisation de l'écriture unifiée ainsi que par la transmission de cette dernière auprès du plus grand nombre possible de disciples (il est donc ouvertement exigé de ne plus suivre les règles de transmission lignagère de maître à disciple).

- 15 Je n'ai véritablement pu saisir les enjeux de l'écriture chamanique des *bimo* qu'au terme de terrains successifs et par la mise en perspective des anciens modes de transmission chamanique avec ceux récemment mis en place, et donc observables depuis peu. Au cours du temps, je suis de fait passée d'apprentie lectrice à lectrice plus confirmée, capable de déchiffrer des textes rituels avec certains chamanes, de l'observation d'une lignée initiatique en particulier à celle de plusieurs lignées *bimo* et de l'école chamanique d'État. C'est ce parcours auprès de différents maîtres de la psalmodie que

je voudrais maintenant évoquer afin de souligner l'importance heuristique de mener un terrain sur le long terme et d'appréhender les changements sociaux comme des vecteurs analytiques féconds.

2. Une relation maître-disciple sans initiation ? Une question de point de vue

- 16 Lors de conférences destinées à un public d'universitaires non anthropologues, il m'est arrivé à plusieurs reprises d'être confrontée à des critiques portant sur mon positionnement intellectuel et méthodologique : comment puis-je prétendre parler du chamanisme scriptural des Sani alors que je ne suis pas moi-même *bimo* ?

Science et religion, observation et participation

- 17 Faudrait-il partager l'expérience chamanique, et donc atteindre les espaces-temps dépeints par les *bimo*, afin d'être autorisée à les analyser ? Ce genre d'interrogation est compréhensible : « La question même qui a hanté la naissance de la discipline se repose aujourd'hui avec la même acuité : comment comprendre ce qu'on n'a pas inventé soi-même, ce qui n'a jamais fait partie de votre culture, de votre manière de penser et de vivre ? » (Godelier, [2007] 2010 : 52). Mais s'il faut être initié pour détenir une autorité religieuse chez les Sani, pourquoi faudrait-il que je sois initiée pour détenir une quelconque autorité scientifique ? Nous ne parlons pas là de la même autorité. Reprocher à l'ethnologue de ne pas « devenir l'Autre » sans lui concéder le droit de parler d'un sujet qu'il ne « maîtriserait » pas sous prétexte qu'il ne le pratique pas, oblige à expliciter certaines formules accolées à la pratique ethnographique, parmi lesquelles : l'« observation participante ». Car cette expression est source de bien des malentendus. Maurice Godelier nous interpelle sur ce point : « Mais en quoi observer est-ce “participer” à la vie des autres ? » (*ibid.* : 57). Pratiquer ce que fait « l'Autre » ne rendra jamais compte de ce que vit ou ressent « l'Autre ». « Faire comme l'Autre » ne sera jamais que « tenter de faire comme l'Autre ». On est ici dans le registre du simulacre. Croire éprouver la même chose que celui dont on apprend est fallacieux¹⁹. Le rôle de l'ethnologue ne consiste pas à être l'autre, à devenir celui dont on envisage d'analyser les logiques de pensée — même si le chercheur se fait autre de par son évolution intellectuelle et mentale, au contact de l'Autre²⁰.
- 18 On demeure quoi qu'il en soit le fruit de sa culture : notre positionnement analytique est occidental même si l'on doit se décentrer pour tenter de comprendre ce que l'on nous donne à observer. On oscille donc sans cesse entre deux positionnements — en tout cas, *je* m'inscris dans ce schème méthodologique classique, n'entrevoquant pas l'ethnographie comme une arme « anti-théorique », mais comme un outil essentiel afin d'interroger certains concepts euro-américains, les remettre en question et proposer de nouvelles perspectives conceptuelles²¹. « L'anthropologue est historiquement et culturellement situé par les questions qu'il pose à son terrain et par la manière dont il cherche à comprendre le monde, de la même façon que les réponses données par les informateurs résultent elles-mêmes d'interprétations médiatisées par leur culture et leur histoire » (Kilani, 1994 : 16-17). Il ne s'agit pas de remettre « en question l'idée qu'il y a quelque chose à “représenter” de la réalité de l'autre, mais elle [l'anthropologie] s'interroge sur la manière dont cette opération est effectuée. Une telle anthropologie se

donne pour objectif d'intégrer dans ses interprétations le rapport épistémologique qui est à l'origine de ces constructions » (*ibid.* : 29).

- 19 « Être soi au regard de l'autre » – formulation introduite dans le point précédent – est en ce sens applicable autant aux Sani qu'à moi-même. Car ce que je vis, en tant qu'ethnologue auprès d'eux, implique à la fois une prise en considération de leurs discours et de leurs pratiques, et de l'analyse que j'en fais. Cette articulation entre l'étiologie et l'émiologie suppose une prise de position en faveur d'une démarche analytique assumée, argumentée et de toute façon révisable, car inscrite dans un temps et dans un schème de pensée.

Cuisine et bricolage

- 20 Il nous faut « naviguer » entre le point de vue propre au chercheur et à sa culture, et celui propre aux personnes étudiées. Pour Derrida,

[...] l'ethnologie – comme toute science – se produit dans l'élément du discours. Et elle est d'abord une science européenne, utilisant, fût-ce à son corps défendant, les concepts de la tradition. Par conséquent, qu'il le veuille ou non, et cela ne dépend pas d'une décision de l'ethnologue, celui-ci accueille dans son discours les prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce. [...] La qualité et la fécondité d'un discours se mesurent peut-être à la rigueur critique avec laquelle est pensé ce rapport à l'histoire de la métaphysique et aux concepts hérités. [...] Il s'agit de poser expressément et systématiquement le problème du statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la dé-construction de cet héritage lui-même (1967b : 414).

- 21 Ce qui nous ramène au regard éloigné de l'ethnologue précédemment introduit, et au questionnement posé par Gérard Lenclud :

Can the anthropologist really put himself in the position of somebody whose percepts are differently structured from his own ? Learning to conceive as another conceives is undoubtedly possible ; but seeing as she sees is another kettle of fish entirely. For one thing, one cannot observe another's seeing and so "copy" it. And for another, one cannot see at will or on request. A researcher can only know what another person sees by inferring it from her publicly observable behavior, most obviously speech. But what allows us to assume that people are even capable of revealing the content of their perceptual experiences ? To do so, they must "translate" into words and phrases the sensory effect the world has upon them—an effect that operates both instantaneously and worldlessly (2014 : 365).

- 22 J'ajouterais que, s'il ne veut pas demeurer un simple traducteur de traducteurs d'expériences, l'anthropologue doit mettre au jour les logiques de pensée ; en cela, il est intrinsèquement le fruit de sa culture et de son imprégnation intellectuelle. L'enjeu consiste à gérer cet entre-deux et à assumer sa position délicate entre vouloir être au plus proche, conceptuellement, des discours recueillis sur le terrain, tout en construisant son analyse. Peut-on surmonter la contradiction entre l'inévitable objectivation des faits et la nécessité de les saisir sur le terrain, de l'intérieur, subjectivement, sans pour autant partager le regard indigène – que l'on n'aura de toute façon jamais ?
- 23 Jean Pouillon dit fort justement que « le savoir se prépare, s'élabore, bref : se cuisine » (1993 : 17). Ce bricolage rappelle évidemment un célèbre passage de *La pensée sauvage* (1962) dans lequel Claude Lévi-Strauss met en miroir la pensée scientifique moderne, qui dispose de nombreux matériaux et outils, et la pensée mythique, laquelle est dite

bricoler. Lévi-Strauss imagine l'anthropologue sur le modèle de l'ingénieur « qui conçoit et construit une machine par une série d'opérations rationnelles : il faut pourtant qu'elle marche, la certitude logique ne suffit pas » ([1973] 2003 : 18). L'analyse anthropologique n'est-elle pas le fruit d'une expérience personnelle, d'une « tambouille » de chercheur, d'un intellect gorgé de l'autre et de soi tout à la fois, même si le sujet observant est censé s'effacer devant le sujet observé et le bricolage propre à ce dernier ? Comme l'écrivait encore Jacques Derrida : « Il resterait, bien sûr, à se demander si l'ethnologue se pense comme “ingénieur” ou comme “bricoleur”. *Le cru et le cuit* se présente comme “le mythe de la mythologie” (préface, p. 20) » (1967a : 154). Le philosophe d'ajouter : « [L]a seule faiblesse du bricolage — mais à ce titre, n'est-elle pas irrémédiable ? —, c'est de ne pouvoir se justifier de part en part en son propre discours. Le déjà-là des instruments et des concepts ne peut être défait ou ré-inventé » (*ibid.* : 200). Certes, mais on peut interroger ces concepts afin d'en créer d'autres : « mais que l'ingénieur soit toujours une espèce de bricoleur, cela ne doit pas ruiner toute critique du bricolage, bien au contraire » (*ibid.* : 201).

- 24 En cela se situe la spécificité de notre discipline : nous interrogeons des gens et non pas une société — qui n'est qu'un concept —, nous entendons divers discours mais pas tous les discours (comment serait-ce possible ?) et, à partir de là, nous interprétons, essayons d'apporter une nouvelle lumière sur leur société, et élaborons notre recherche. Mais nous ne saurions prétendre être capables de connaître pleinement les sociétés auxquelles nous prêtons attention, à plus forte raison lorsqu'elles font l'objet de profondes mutations. Nous ne pouvons qu'en aborder certaines facettes à travers nos lunettes d'observateurs. Notre champ de vision est donc naturellement assez restreint et mouvant ; en conséquence, le panorama que nous dressons l'est tout autant.
- 25 Pour reprendre les mots de Tim Ingold (2013 : 308), l'anthropologie se conçoit à la fois comme une recherche « idiographique » qui consiste à recueillir et à décrire des données, et une recherche « nomothétique » visant des généralisations fondées sur la première. Ce faisant, il convient d'accorder au terrain le rôle qui lui incombe, celui d'engendrer des bouleversements paradigmatiques. Mais de là à adopter l'ontologie de l'Autre dans notre démarche analytique, c'est-à-dire à analyser par le prisme de l'ontologie non plus occidentale, mais de l'ontologie de l'observé, il y a un pas que je ne saurais franchir, car l'entreprise ethnographique repose sur une rencontre. De fait, « la conceptualisation de l'anthropologue rencontre toujours celle de l'informateur ; [...] les autres [...] confèrent du sens à la situation d'enquête établie entre eux et leur observateur » (Kilani, 1994 : 35). Précisément, si je considère ne pas avoir été initiée par les *bimo*, et ne l'avoir jamais demandé, il en va tout autrement au regard des *bimo* que j'ai eu la chance de rencontrer jusqu'ici. Eux aussi interprètent mon discours et en font une lecture propre. Deux registres de pensée s'interpénètrent donc lors du processus ethnographique, et il convient d'en rendre compte, ce que je propose de faire dans ce qui suit.

3. L'infinitude du processus ethnologique

- 26 Comme le rappelle Maurice Godelier ([2007] 2010: 53), en anthropologie, il ne s'agit pas de projeter des préjugés culturels et politiques de la société d'où l'ethnologue est issue et a été formé·e. Ce dernier ou cette dernière doit « briser le miroir du Soi », dit-il, afin

de développer un « Moi cognitif ». L'ethnologue doit en effet se rendre disponible à l'altérité, à d'autres modes de pensée. Mais pour accéder aux logiques de ces dernières, il faut analyser ce que l'on observe et cela, en revanche, n'est pas (à mes yeux) décentrable en ce que le processus analytique, on l'apprend, on y est initié, et on doit l'entretenir. Sinon, on ne fera rien d'autre que recueillir des matériaux sur le terrain sans jamais les interroger. Et la réflexivité de l'ethnologue à la fois sur ce qu'il observe et sur sa propre pratique analytique et les fondements historiques de cette dernière — donc un éternel va-et-vient entre décentrement et recentrement — est indispensable afin de mettre en avant la richesse et la complexité de la pensée humaine. Cela implique de repérer certaines opacités, de tenter de les saisir afin d'accéder à ce que l'implicite livre au champ des connaissances. Pour ce faire, l'ethnologue doit suivre un parcours particulier, se laisser porter par son terrain et les bouleversements qu'il suppose.

Synopsis d'un parcours ethnographique

- 27 En focalisant mon attention sur Dalaowa, un village de la Forêt de pierre, j'ai dans un premier temps tenté de comprendre ce qui se joue entre différents acteurs sociaux en m'intéressant prioritairement aux maîtres de la psalmodie. Grâce à l'apprentissage de l'écriture rituelle qu'eux seuls manipulent, aux côtés de l'un d'entre eux, *bimo* Li, j'ai eu accès à des manuscrits, j'ai observé des rites. Bref, j'ai fait là le travail « classique » de l'ethnologue pour dégager certaines logiques de pensée. J'ai tenté d'entrevoir ce village dans son ensemble, à partir d'un grand rite communautaire et du point de vue d'un chamane, en prenant soin d'entretenir cette forme d'exclusivité dans la relation maître-disciple pour éviter de froisser la susceptibilité de *bimo* Li qui me livrait son savoir. Je respectais les règles de transmission locales, un élève ne pouvant avoir recours à plusieurs enseignements. Pendant plusieurs années, j'ai ainsi peu interrogé les savoirs issus d'autres lignées initiatiques, pour finalement concentrer mon attention davantage encore sur les rites et les manuscrits s'y rapportant. C'est donc un rite qui m'a permis de comprendre certains enjeux politiques et religieux de la société villageoise concernée, et c'est ensuite la ritualité qui a fait plus particulièrement l'objet de ma réflexion. J'ai resserré la focale afin de tenter de m'immerger dans un « quelque chose » (si je puis dire) que je ne présupposais pas être là, bien évidemment, mais que je pressentais intuitivement. Je désirais mieux comprendre la ritualité afin d'aller plus loin dans l'analyse. Ce n'est alors plus tant la structure sociale qui m'a intéressée que ces supports de la pensée que constituent les rites et les livres chamaniques. Ma volonté a été de me glisser dans cette pensée *bimo* encryptée dans les textes, de la faire émerger, surgir, et de la traduire. Mettre les choses à plat, considérer les textes pour ce qu'ils sont, focaliser mon attention sur ce qui est écrit, voilà non pas le revirement, mais le changement de positionnement opéré. Et il fut possible grâce au travail ethnologique effectué en amont.
- 28 De fait, j'ai tenté de dégager un sens provenant du dispositif rituel liant l'écriture au sacrifice sanglant, indispensable dans l'activité de ces chamanes, car il est explicitement dit, dans les manuscrits, que par son sang l'animal sacrificiel porte la parole des sacrifiants, elle-même inscrite dans les écrits chamaniques. J'ai donc perçu ici un schéma de continuité, associant écriture, sang du chamane et sang de l'animal sacrificiel, tous nommés *se* au premier ton. J'ai mis en avant le rouage rituel des *bimo*. Mais dans quelle mesure mon analyse est-elle fondée ? À un moment, se pose la

question du sens et de son origine, partant, de l'acte analytique en anthropologie. J'interprète des matériaux, prenant en considération des faits qui ne sont pas toujours l'objet d'exégèses locales mais qui s'insèrent dans une praxis. Que faire ? Que dire de ce schéma rituel fort complexe que je vois se tisser ? J'ai dégagé une logique rituelle. Comme le dit très justement Jean Pouillon à propos du mythe, mais qui vaut aussi bien pour le rite :

Son intérêt, c'est sa construction, sa fonction, la manière dont il dit ce qu'il veut dire, aussi biscornu que cela puisse sembler : en somme, sa rationalité qu'il faut déceler, non pas en aval, du côté de la réalité, mais en amont, du côté de l'esprit qui l'élabore [...]. Il permet de penser un monde auquel, et c'est en cela qu'il est efficacement illusionniste, il en donne trop (1993 : 11).

Et c'est justement dans ces cadres particuliers que l'ethnologue se niche, là où la pensée se libère dans ses aspérités les plus pénétrantes. C'est donc là que l'on va tenter de déjouer l'implicite et de lever le voile qui recouvre des logiques de pensée. Il faut laisser parler le terrain pour mieux appréhender ce qu'il recèle. Et c'est en multipliant les échanges avec d'autres *bimo*, en décentrant donc ma quête de sens essentiellement focalisée sur *bimo Li*, que la possibilité de « comprendre en perspective » m'a permis de saisir des sens plus globaux. Tentons de retracer ce cheminement intellectuel.

De la rencontre d'initiés

- 29 En novembre 1999, j'ai pour la première fois observé un *bimo* officiant lors d'un culte communautaire de Dalaowa en compagnie de son maître : *bimo Li*. Ce dernier devint mon « informateur privilégié » — pour reprendre l'expression d'usage — jusqu'en 2011 (par intermittence, bien sûr, car je n'ai pas effectué de terrain ethnographique *in extenso* tout au long de ces années). Ce n'est que bien plus tard que je compris que cette première rencontre fut décisive et que ma demande d'apprentissage de l'écriture chamannique fut interprétée comme un appel provenant des esprits de la psalmodie — qui m'auraient donc menée jusqu'aux Sani —, appel auquel un *bimo* doit toujours répondre sous peine de les contrarier. Rien de tel ne m'avait été dit, mais en comprenant ultérieurement les logiques qui animent le début d'un apprentissage, je compris en retour pourquoi *bimo Li* accepta de m'apprendre son écriture : il ne répondait pas tant à ma demande qu'à celle des esprits. Je fus donc immédiatement « saisie » par le terrain, mes propos et mes actes prenant un sens que j'étais alors incapable de pressentir, ne connaissant rien — ou si peu — des représentations du monde local. Et cet écart entre mon propre système de pensée et celui de mon interlocuteur eut des implications qui me dépassèrent totalement. Pour dire encore les choses autrement, *bimo Li* et moi, nous parlions ensemble d'un sujet commun sans jamais l'investir du même système de pensée.
- 30 En 2011, je retrouvai *bimo Li* après sept ans d'absence au Yunnan. Nous travaillâmes alors à la lecture de différents textes chamaniques : funéraires et mythologiques. Pour la première fois, nous déchiffrâmes des textes ensemble. Remarquant mes progrès en lecture, *bimo Li* déclara alors que mon niveau lui semblait suffisant pour psalmodier. Je lui fis immédiatement part de mon incapacité en la matière, à devenir donc « maître de la psalmodie », arguant qu'en tant que femme, ce privilège ne pouvait de toute façon pas m'être octroyé, et rappelant par ailleurs à *bimo Li* les termes de mon apprentissage (textuel et non pas rituel). Or, ce chamane ne l'entendait pas ainsi. Il me prêtait dorénavant un certain pouvoir, car l'apprentissage de l'écriture, s'il est opérant, s'il

« advient » en d'autres termes, doit logiquement mener vers le chant rituel. Évidemment, *bimo* Li ne pouvait pas se défaire de son schème de pensée, ni moi du mien. Pour lui, ma faculté de lecture aurait traduit le soutien que m'apportaient les esprits de la psalmodie qui m'orientaient sur la voie du chant et de la pratique. Mon rôle consistait non pas à mettre en doute les convictions de *bimo* Li, mais précisément à analyser ses propos qui traduisaient des conceptions bien établies et m'impliquaient donc dans l'analyse en tant qu'actrice sans pour autant m'inciter à franchir la frontière qui me séparait de la croyance et donc de la pratique chamanique :

C'est justement par ce que l'ethnologue ne croit pas qu'il lui faut avant tout essayer de savoir pourquoi et, d'abord, comment d'autres y croient [en une religion, idéologie, mythologie, etc.]. [...] Un ethnologue n'adhère pas aux idéologies de la société qu'il étudie — à supposer que cela lui arrive, cela n'est pas d'entrée de jeu — et il n'a pas non plus à s'en détacher puisque par position elles lui sont étrangères ; il commence par n'y rien comprendre et ne voit pas les raisons de leur emprise. Il ne saura ce que c'est qu'y croire qu'à partir du moment où leur bizarrerie apparente du début ne lui dissimulera plus l'évidente possibilité de les comparer à celles dans lesquelles il a été élevé, qu'à partir du moment où il s'étonnera des secondes autant — et, pourquoi pas, davantage — que des premières, tout en s'apercevant qu'on peut de la même façon, aux unes comme aux autres, adhérer ou se refuser. [...] En somme, il importe de maintenir un écart entre soi et les autres, précisément pour avoir une chance de finir par savoir de quoi chez eux il retourne (Pouillon, 1993 : 9-10).

- 31 C'est bien parce que je tentais de saisir les tréfonds de la pensée saisie par l'observation que je voulais entretenir la distance nécessaire et indispensable pour en parler²². Rester à la marge est essentiel pour être à son aise, pour « voir », continuer de s'étonner et de ne pas savoir, justement. « Toute entreprise de connaissance est distance, même pour les indigènes » (Kilani, 1994 : 15). C'est aussi sans doute pourquoi lorsque, *bimo* Li et moi, nous conversions en chinois, ce chamane parvenait à s'exprimer sur sa pratique. En n'employant pas sa langue maternelle, il a momentanément pris lui-même du recul sur sa tradition. Cette distanciation langagière par le truchement du chinois a engendré chez lui une forme de réflexivité sur sa propre culture : il a dû pour la première fois traduire des concepts relevant du secret initiatique, et c'est ce processus de traduction qui a révélé des opacités sémantiques dans la langue rituelle. Mon rôle a ensuite consisté à les éclairer.

Opacités sémantiques et « élasticité sémantique » : une dynamique relationnelle en jeu

- 32 Au contact de *bimo* Li, j'ai eu accès à un certain cheminement du sens en relevant de nombreux lapsus dans ses propos. Ainsi, en traduisant en chinois un même terme issu de son écriture chamanique (qui se dit *se* au premier ton) soit par « sang » soit par « écriture », tout en écrivant différemment le mot qu'il traduisait quant à lui toujours par « sang » (et qui se dit également *se* au premier ton), tout en l'employant parfois à la place du mot « écriture », *bimo* Li pointa du doigt (inconsciemment peut-être, implicitement dans tous les cas) les éléments fondamentaux de sa tradition. De telles « confusions » initiales firent pleinement sens *a posteriori*, c'est-à-dire au terme d'investigations sur le long cours.
- 33 Soulignant le rapport étroit établi entre le corps de l'initié et son écriture, ce chamane m'a permis tout d'abord de comprendre que le binôme sang-écriture est placé au cœur

de sa pratique. Bien qu'il ne propose pas d'analyse poussée sur le sujet et qu'il ne développe pas de pensée conceptuelle — car c'est là le rôle de l'anthropologue, et les maîtres de la psalmodie sont avant tout des ritualistes, ils ne sont pas des exégètes —, j'ai peu à peu introduit l'idée de « transsubstantiation » pour parler du rapport du *bimo* à son écriture : l'écriture et le corps du chamane partagent la même substance *se*. Cette idée de transsubstantiation, qui a récemment laissé place à celle de submutantiation²³, permet également de caractériser la transmission de la pratique chamanique de maître à disciple, le fils partageant les mêmes os que son père par naissance, et le même sang par le biais de la transmission initiatique fondée sur la copie de l'écriture-sang.

- 34 En 2013 puis en 2015, la rencontre de quatre grands maîtres de la psalmodie (*bimo moma*) natifs de Yabashan et de Yizheng fut décisive²⁴. Reconnus pour leurs pouvoirs et leurs savoirs, ils furent initiés avant la Révolution culturelle, voire avant l'avènement du régime communiste, et donc avant les interdits religieux qui ont pesé sur leurs pratiques des années 1950 au début des années 1980. En ce sens, ils sont les derniers héritiers de la transmission initiatique telle qu'elle eut court avant les grands bouleversements politiques du *xx*^e siècle. Ils m'ont permis de mieux saisir les logiques de pensée chamaniques à propos du *se*. En effet, ces chamanes disent plus explicitement, quant à eux, que le sang et l'écriture lignagers ne font qu'un, que transmettre son écriture, c'est transmettre le sang de la lignée rituelle — à tel point qu'aucune distinction graphique n'est opérée entre « sang » et « écriture » : un même caractère sert à désigner ces deux mots — que l'on distingue donc dans notre système de pensée euro-américain. Je devais par ailleurs constater que la graphie employée pour désigner le mot « écriture-sang » diffère d'une lignée initiatique à l'autre : leur écriture étant en rapport au sang lignager, elle diffère par essence des autres lignées. Prendre connaissance de ce schème conceptuel, c'est percer le secret initiatique.
- 35 En saisissant les processus scripturaux, rituels et sociaux qui entourent le *se*, j'ai pu dans le même temps saisir que cette tradition chamanique se distingue de celle qui s'établit peu à peu sous l'influence de l'État chinois, ce dernier imposant à la nouvelle génération de chamanes de distinguer graphiquement « sang » et « écriture » — partant, d'en modifier les fondements logiques²⁵. Selon ces directives gouvernementales, une graphie unique désigne l'idée de sang, une autre, également unique, désigne l'idée d'écriture. Ce processus de réécriture s'appuie sur des pratiques chamaniques locales en ce qu'il est d'usage de modifier les caractères d'écriture d'ordinaire employés au sein de sa lignée s'ils sont transmis en dehors de sa propre lignée rituelle : transmettre son sang lignager à un disciple provenant d'une autre lignée étant interdit, il convient dans ce cas de décomposer le mot « écriture-sang » en deux caractères distincts. L'hétéro-graphie permet de ne pas transmettre le sang lignager transmis par homographie. Il n'y a dès lors pas de transsubstantiation/submutantiation. À partir de là, je compris à rebours que *bimo* Li, qui n'a pas appris en ligne directe, n'a pas hérité de la graphie chamanique des initiés de père en fils pour laquelle le mot sang-écriture n'est qu'un, et qu'il ne peut dès lors manipuler que des caractères distincts en rapport à ces deux concepts (mais en est-il conscient ?). Un va-et-vient constant entre des données ethnographiques anciennes et récentes implique des relectures, et des remises en question d'analyses passées. Le travail de réévaluation est donc incessant chez l'ethnologue, ce qui génère aussi un processus analytique sans fin couplé à un processus ethnographique également sans fin. Cette mouvance de la

connaissance est la condition nécessaire pour appréhender au mieux la complexité de la pensée humaine.

- 36 Ma compréhension du système religieux en jeu implique, sur un autre registre, un problème éthique. Dans quelle mesure suis-je autorisée à faire part du secret initiatique, et comment aborder ces questions sur le terrain sans craindre de froisser mes interlocuteurs voire de leur faire redouter le courroux des esprits de la psalmodie qui les animent ? En ne disant jamais frontalement les choses, comme les *bimo* eux-mêmes. En écrivant cet article, et plus largement, en diffusant mes recherches, je dévoile le secret chamanique en faisant état du processus intellectuel qui anime le *se* ; je ne donne toutefois jamais à voir les graphies propres à chaque lignée.
- 37 Sur le plan académique, c'est aussi faire face à un problème de traduction : comment parler du *se* sans en réduire la complexité sémantique autrement qu'en reprenant le terme vernaculaire lui-même qui renferme les idées intriquées de sang et d'écriture, de sang-écriture en somme ? À propos de la traduction, Clifford Geertz souligne qu'il ne s'agit pas d'« une simple refonte de la façon dont les autres présentent les choses afin de les présenter en termes qui sont les nôtres (c'est ainsi que les choses se perdent), mais une démonstration de la logique de leur présentation selon nos propres manières de nous exprimer » (1986 : 16). En effet, c'est par le processus de traduction tout d'abord de l'écriture chamanique en langue chinoise, puis de cette dernière vers le français, que les logiques de pensée inhérentes au *se* ont émergé. Comme le souligne également Mondher Kilani (1994 : 14), la traduction ne suppose aucune équivalence mais une dynamique interactionnelle entre différents interlocuteurs. Observateur et observés font partie d'un même espace qu'ils investissent différemment mais qui les met en relation, celle-là même qui est au fondement de la pratique de l'anthropologue pour Marilyn Strathern (1995), invitant à « re-décrire » des relations en décentrant des concepts.
- 38 Le *se* et le processus de traduction qu'il suppose — qu'il impose — renvoient à l'idée d'« élasticité sémantique » (*semantic stretch*) introduite par Geoffrey E.R. Lloyd. Cette expression incite à interroger la notion de « métaphore », laquelle implique un système de pensée dichotomique (le métaphorique s'opposant au littéral) sans rendre compte de l'ampleur sémantique des mots. J'avais jusqu'ici employé le concept de métaphore pour caractériser l'écriture en rapport au sang, dans le sens où, précisément, l'écriture n'est pas littéralement du sang (les *bimo* n'écrivent pas avec du sang). Mais la mythologie et l'analyse du système de pensée en présence suggèrent qu'en ne percevant qu'un aspect métaphorique entre sang et écriture, je trahis fondamentalement le concept même de *se*, lequel ne suppose pas d'écart. Je privilégie donc désormais l'idée de *semantic stretch*, laquelle permet de réévaluer notre legs européen et de mettre en avant la multi-dimensionnalité de la réalité (Lloyd, 2015 : 5), les mots étant des unités sémantiques élastiques.
- 39 Le *se*, c'est le sang chamanique. Il se visualise, s'exprime, se diffuse, se transmet (et s'inscrit) par (et dans) l'écriture. Évidemment, les *bimo* ne le disent pas ainsi. Mais c'est par leurs pratiques et leurs discours qu'il est possible de l'entendre ainsi et de le traduire de la sorte dans notre langue académique.

*

* *

- 40 L'ethnologue est un funambule, et, par essence, une personne de terrain que ce dernier soit géographiquement proche ou éloigné. La prise de contact entre l'observateur et l'observé ne se fait pas par l'intermédiaire d'une grille de lecture préconstruite ni par la mise en place de questionnements avec des réponses à cocher. Cette rencontre implique un cheminement sur le terrain, lequel assure un autre cheminement : intellectuel. Il oblige l'ethnologue à se laisser porter par les personnes qu'il aborde et qui l'abordent, entreprise ethnographique qui le mène petit à petit à dénicher l'implicite qui s'offre à sa vue. L'analyse des matériaux de terrain recueillis consiste ensuite, certes, à rendre compte, dans une perspective sociologique, de l'environnement des gens observés, mais aussi — et je dirais avant tout — à en extraire la « substantifique moelle », à faire émerger l'insondable *a priori*, ce sens caché au-delà des mots, des gestes, des artefacts, mais qui est pourtant présent dans les discours, dans les écrits, dans les mythes, dans les rites, dans les sacrifices, dans tout ce qui constitue la vie quotidienne. Mais d'où vient ce sens ? Le sinologue James Watson (1988 : 5) se demande quel sens nous construisons lorsque nous interprétons un rituel : celui de nos informateurs ou le nôtre ?
- 41 Le travail de l'ethnologue consiste à faire émerger l'inconscient de la pensée qui se greffe dans toutes productions humaines — « ce qui n'est pas conscient est plus important que ce qui est conscient » disait Lévi-Strauss en 1963, en réponse à Ricœur. Si l'inconscient est universel — les humains produisent du sens sans être rationnellement conscients de cette production —, les réponses que les hommes apportent à des questions universelles ne sont pas partout les mêmes. Notre rôle consiste à rendre compte de cette diversité pour mieux connaître l'humain dans sa diversité — et donc le sens dans sa multiplicité d'expressions.
- 42 Dans toute société, on tente effectivement de répondre à des questions existentielles, plus exactement : on formule des réponses qui permettent de structurer cette société et de donner sens à sa vie. Et ce ne sont pas tant les questionnements humains qui sont intéressants à étudier que les regards portés sur une même interrogation anthropologique. L'ethnologue concourt à faire connaître la multiplicité de ces regards dont l'analyse permet de développer de nouveaux concepts et de dépasser, justement, le relativisme culturel inhérent à ces réponses. C'est en somme sur l'incompréhension du monde que l'ethnologue tente de réfléchir. Et pour ce faire, il importe d'avoir un regard éloigné, de marquer la distance indispensable entre soi et l'observé, afin de saisir ce que ce dernier donne précisément à voir. Être ethnologue, ce n'est donc pas se transformer en l'autre, mais partir à sa rencontre et revenir en rendre compte.
- 43 Nous sommes des dénicheurs de sens, des esthètes du dévoilement, des curieux de l'incohérence *a priori*. Et si l'ethnologue va souvent si loin, dans un monde si éloigné du sien, c'est bien pour éprouver « le plaisir de ne pas comprendre »²⁶. Et en Chine, où les changements sociaux sont si rapides et si agissants sur les gens que l'on connaît depuis plusieurs années, les sentiments d'incompréhension et d'incertitude sont incessants. C'est parce que le sens ne lui est pas immédiatement donné que l'ethnologue s'ébauche, en le cherchant. En partant en quête de l'autre, il part en quête de sens, et aussi en quête de soi, en tant que penseur et analyste.

BIBLIOGRAPHIE

DERRIDA, Jacques

1967a *De la grammatologie* (Paris, Éditions de Minuit) [Critique].

1967b La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, in *L'écriture et la différence* (Paris, Le Seuil) : 409-428 [Tel quel].

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard) [Bibliothèque des Sciences humaines].

ESCANDE, Yolaine

2005 *Montagnes et eaux : la culture du shanshui* (Paris, Hermann).

FOUCAULT, Michel

2004 *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)* (Paris, EHESS/Gallimard/Seuil).

GEERTZ, Clifford

1986 *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir* (Paris, Presses universitaires de France).

GODELIER, Maurice

[2007] 2010 *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie* (Paris, Flammarion) [Champs essais].

HARRELL, Stevan

2001 *Perspectives on the Yi of Southwest China* (Berkeley, University of California Press).

INGOLD, Tim

2013 *Marcher avec les dragons* (Bruxelles, Zones sensibles).

JEFFREYS, Elaine

2009 *China's governmentalities : Governing change, changing government* (New York, Routledge).

KILANI, Mondher

1994 *L'invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique* (Lausanne, Éditions Payot) [Sciences humaines].

LENCLUD, Gérard

2014 From one ontology to (an)other, *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3) : 363-372 ; DOI : 10.14318/hau4.3.023.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage* (Paris, Plon).

1963 Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions. Entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss, 322 : 628-653.

[1973] 2003 *Anthropologie structurale II* (Paris, Pocket) [Agora].

LLOYD, Geoffrey E. R.

2015 *Analogical investigations : Historical and cross-cultural perspectives on human reasoning* (Cambridge, Cambridge University Press).

Lunan juan 路南卷

1996 « Tome de Lunan » (Kunming, Zhongguo dabai ke quan shu chubanshe).

MUEGLER, Erik

2001 *The age of wild ghosts : Memory, violence, and place in Southwest China* (Berkeley, University of California Press).

NÉVOT, Aurélie

2008a *Comme le sel, je suis le cours de l'eau : le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan (Chine)* (Nanterre, Société d'ethnologie).

2008b Une écriture chamanique bonne pour gouverner : du processus de nationalisation des caractères d'écriture ni en caractères d'écriture yi, in B. Bapandier et G. Charuty (éd.), *Du corps au texte : approches comparatives* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 293-323.

2009 Chamanes et intellectuels d'État : les transcriptions de la mémoire écrite des Nipa (Yunnan, Chine), in G. Krauskopff (éd.), *Les faiseurs d'histoire : politique de l'origine et écrits sur le passé* (Nanterre, Société d'ethnologie) : 217-246.

2013 (éd.) *De l'un à l'autre : maîtres et disciples* (Paris, CNRS éditions).

2014a The politics of ethnicity in China and the process of homogenization of the Yi nationality, in M. Carrin, P. Kanungo et G. Toffin (éd.), *The politics of ethnicity on the margins of the State : Adivasis/Janjatis in India and Nepal* (Delhi, Primus) : 279-300.

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

2019 *Masters of psalmody (bimo) : Scriptural shamanism in Southwestern China* (Leyde & Boston, Brill).

2021 *Le corps effacé : relations, substances et submutances* (Dixmont, Association internationale de phénoménologie) [Mémoires des Annales de Phénoménologie, XVIII].

NOIRIEL, Gérard

1990 Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse : entretien avec Florence Weber, *Genèses*, 2 : 138-147 ; DOI : 10.3406/genes.1990.1035.

OTTO, Ton et WILLERSLEV, Rane

2013 Introduction, « Value as theory » : Comparison, cultural critique, and guerilla ethnographic theory, *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1) : 1-20 ; DOI : 10.14318/hau3.1.002.

POUILLON, Jean

1993 *Le cru et le su* (Paris, Le Seuil).

SIMONDON, Gilbert

[2005] 2013 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble, Millon).

STRATHERN, Marilyn

1995 *The relation : Issues in complexity and scale* (Cambridge, Prickly Pear Press).

VANDERMEERSCH, Léon

2013 *Les deux raisons de la pensée chinoise : divination et idéographie* (Paris, Gallimard) [Bibliothèque des sciences humaines].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2009 *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale* (Paris, Presses universitaires de France) [Métaphysiques].

WATSON, James L.

1988 *The structure of Chinese funerary rites : Elementary forms, ritual sequence, and the*

primacy of performance, in J. L. Watson et E. S. Rawski (éd.), *Death ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley, University of California Press) : 3-19.

WEBER, Florence

[1989] 2001 *Le travail à-côté : étude d'ethnographie ouvrière* (Paris, Éditions de l'EHESS).

NOTES

1. Le « district autonome de la nationalité yi de la Forêt de pierre » (*Shilin Yizu zizhi xian* 石林彝族自治县) comptait environ 240 000 habitants au recensement de 2009. Cette petite localité de 1 800 km² est majoritairement peuplée de Han qui représentent 65 % de la population, chiffre deux fois supérieur au pourcentage de Yi qui parlent des langues affiliées à la famille tibéto-birmane. Ces derniers sont subdivisés en six branches : Axi, Azhe, Baiyi (Yi blancs), Heiyi (Yi noirs), Yiqing (une segmentation des Yi noirs), et Sani qui est démographiquement la plus importante ; avec 78 000 individus, celle-ci représente en effet 95 % des Yi du district.

2. Je reprends ici l'adjectif de Gilbert SIMONDON ([2005] 2013), dans l'idée qu'il s'agit d'une expérience de transformation du *je* par le *nous* et du *nous* par le *je*. La présence de l'ethnologue n'est évidemment jamais neutre. Elle a toujours des incidences, d'un côté comme de l'autre. Et la pratique ethnographique, relationnelle par essence, est constituante, j'y reviendrai.

3. Pour plus de détails, cf. NÉVOT, 2008a et b, 2009, 2014a, 2019.

4. Je renvoie ici à l'entretien de Gérard NOIRIEL avec Florence Weber (1990) dans lequel il est essentiellement question des deux chapitres que cette dernière a consacré au « journal de terrain » et à « l'auto-analyse » dans son ouvrage intitulé *Le Travail à-côté, étude d'ethnographie ouvrière* ([1989] 2001). Il s'agit d'y interroger et d'y rendre compte du rapport que cette anthropologue tisse avec son terrain afin de parvenir à l'analyser. Hélas parfois jugée négativement par le milieu ethnologique (pointant du doigt la « mise en avant » du *je* et la banalité du propos de Weber), cette tentative de mise à plat me semble au contraire rare et précieuse en ce sens que l'autrice (qui a dû faire face à l'agressivité de certains collègues) livre ici « des éléments subjectifs par souci d'objectivité ». Elle permet notamment de rappeler ce qui est encore trop souvent éludé, à savoir que le sens prend corps dans (grâce à !) la subjectivité du chercheur. Dans le présent article, je cherche à mon tour à réfléchir sur le processus analytique que j'ai développé au regard de mon terrain au Yunnan en dévoilant, pour ce faire, certains aspects des coulisses de mon ethnographie. Je n'aurais sans doute jamais osé le faire sans y être invitée par Adeline Herrou et Claire Vidal que je remercie très vivement pour leur précieux travail d'édition.

5. Dans l'émission « Apostrophes », face à Bernard Pivot sur Antenne 2 le 4 mai 1984 (<https://youtu.be/s7fANFEdf0Q>, consulté le 22 novembre 2022).

6. J'interroge plus précisément les fondements et les aboutissants de l'anthropologie politique développée par Viveiros de Castro dans le quatrième chapitre du *Corps effacé : relations, substances et submutances* (2021).

7. Pour reprendre l'expression d'Elaine JEFFREYS (2009).

8. Rappelons que FOUCAULT (2004) interroge l'idée d'individu entrepreneur de lui-même, inscrit dans le système capitaliste, et dès lors « hautement gouvernable » ; le concept de

« gouvernementalité » fut forgé par le philosophe pour insister sur les modes d'exercice du pouvoir, de soi sur soi, et de soi sur les autres, et partant sur les pratiques (la rationalité) du gouvernement.

9. Cf. Lunan Juan 路南卷, 1996.

10. Yolaine ESCANDE (2005 : 228) rappelle que les premières inscriptions monumentales connues en Chine, datant du premier siècle de notre ère, servaient à marquer l'ouverture de passes stratégiques ou la construction de voies, l'écriture et la calligraphie octroyant le pouvoir de nommer les choses et de marquer un territoire nouvellement conquis : « C'est l'inscription visible d'un pouvoir sur un site choisi » (*ibid.*), c'est l'exposition du nouvel ordre en place, l'affirmation de l'autorité centrale. Les calligraphies d'hommes politiques chinois du xx^e siècle gravées au sein de la Forêt de pierre sont en ce sens stratégiques et performatives. Mais il est remarquable que si, au xiv^e siècle, la cour du premier empereur de la dynastie des Ming prit déjà connaissance de la beauté de la Forêt de pierre, aucune inscription chinoise n'y apparut avant la République de Chine (1912-1949).

11. <https://whc.unesco.org/fr/list/1248>, consulté le 22 novembre 2022.

12. À propos d'Ashima, cf. NÉVOT, 2009, 2019.

13. Cf. NÉVOT, 2014b : 125-131.

14. Les chrétiens de Shilin sont majoritairement des Sani. L'implantation catholique date de la présence missionnaire française avec le père Paul Vial (1855-1917).

15. La capacité des Chinois à accepter (bon gré mal gré) de vivre, d'intégrer, de mettre en œuvre les changements sociaux sur une échelle temporelle très courte m'a toujours fascinée. À tel point que j'en viens à me demander si les bouleversements sociologiques incessants auxquels les Chinois participent presque « spontanément », dans l'idée de « de soi-même ainsi » (*ziran* 自然), si cette participation collective au grand mouvement de modernisation de la société chinoise ne serait pas à mettre en rapport avec la pensée taoïste, le mouvement du Dao, du *yin* et du *yang* qui se succèdent et s'engendrent sans fin.

16. « Si vous parlez mal la langue de l'autre qui ne parle pas du tout la vôtre et que l'interprète amateur brouille encore plus la communication par ses bévues ou ses opinions personnelles sur la question, on se fatigue, on sue beaucoup, on obtient peu, mais ce peu est du solide » (POUILLON, 1993 : 153). Je n'ai pour ma part jamais eu besoin d'interprète avec les *bimo*, car la plupart des hommes sani sont bilingues chinois-sani, mais l'idée est bien là : la complexité de l'échange dialogique.

17. Erik MUEGGLER (2001) a analysé cette frontière poreuse à partir de son expérience chez les Lipo-Lolopo du Yunnan.

18. Chaque lignée chamanique entretient ses particularités scripturales.

19. Cela questionne également le rapport maître-disciple dont la transmission n'établit pas une égalité de vécu entre les deux personnes en jeu, il y va toujours d'une appropriation et d'une reconstruction (NÉVOT, 2013).

20. GODELIER souligne encore : « Mais il existe une différence fondamentale entre l'ethnologue et ceux parmi lesquels il est venu vivre du point de vue de l'usage de la connaissance qu'il acquiert de leurs principes de pensée et d'action » ([2007] 2010 : 58).

21. Voir à ce propos *Le corps effacé* (2021), livre dans lequel je propose de décentrer le débat anthropologique centré sur le couple conceptuel nature-culture pour l'orienter

vers celui de relation-substance afin de déconstruire ce dernier. Cf. également le débat socratique mené par Ton OTTO et Rane WILLERSLEV (2013) à propos du concept de « value ».

22. Cf. la réflexion de Mondher KILANI sur les conditions de possibilité du discours anthropologique. « Victor Segalen, Michel Leiris et d'autres écrivains-ethnologues de leur trempe nous ont eux-mêmes appris par leurs œuvres comment la distance avec l'autre, au lieu d'être abolie par l'expérience du poète ou de l'artiste, agit au contraire dans sa singularité et dans son opacité tel un révélateur de soi » (1994 : 12).

23. NÉVOT, 2021. Ce terme vient de la notion de « submutance » que j'emprunte à Léon VANDERMEERSCH (2013). Son emploi vise à éviter le concept d'héritage philosophique de « substance », au fondement de l'ontologie aristotélicienne. Parler de « submutance » évite d'entrer dans cette sphère ontologique qui n'est pas universelle. Composé de *sub* (ce qui sous-tend) qui ne relève pas d'un *stare* (d'une « stance » debout, fixe, immobile) mais d'un *mutare* (dans le mouvement, la métamorphose et le différemment), la notion de *submutance* renvoie à l'idée de ce qui, par ce qu'il est, implique et suppose un mouvement et une métamorphose.

24. Ce nouveau champ exploratoire a été soutenu par le programme de recherche « Vieux maîtres et nouvelles générations de spécialistes religieux en Chine » financé par l'ANR. Merci à Adeline Herrou, coordinatrice de ce programme de 2013 à 2016, de m'avoir permis d'y prendre part.

25. Je traite précisément de cette question dans le premier chapitre de *Masters of Psalmody* (2019).

26. Titre d'un chapitre écrit par Jean POUILLON (1993).

RÉSUMÉS

En Chine, pays marqué par de profonds bouleversements socio-économiques au cours des trois dernières décennies, un champ d'étude extrêmement diversifié, captivant et complexe s'offre à l'analyse. C'est de mon propre cheminement analytique qu'il est ici question, au regard des changements que j'observe depuis 1998, liés à la province du Yunnan en particulier. Je dresse tout d'abord le tableau des principales métamorphoses vécues par une minorité locale : la branche *sani* de la nationalité *yi*, localisée dans le district de la Forêt de pierre. Je discute ensuite – en filigrane dans un premier temps, puis plus centralement – de la pratique ethnographique et de la conceptualisation en anthropologie. Le parcours intellectuel de l'ethnologue repose sur les relations tissées avec ses informateurs, lesquelles se transforment elles-aussi au gré et en miroir des terrains, et conditionnent sa compréhension des logiques de pensée en jeu dans ce qu'il ou elle observe. J'interroge ainsi la relation ethnographique « en mouvement » comme condition de possibilité de l'anthropologie, et les ambiguïtés qu'une telle « mise en lien » suppose. Je propose par ailleurs de réfléchir sur le « sens » qui émerge de l'observation au regard des changements sociaux : son appréhension et le décentrement qu'il impose.

In China, a country marked by deep socioeconomic upheavals over the past three decades, an extremely diversified, captivating and complex field of study offers itself for analysis. Here I look

at my own analytical development, in light of the changes I have been observing since 1998, linked to Yunnan province in particular. I begin by setting the scene of the main metamorphoses experienced by a local minority: the Sani branch of the Yi nationality, located in the Stone Forest. Then I discuss—implicitly at first, then more centrally—ethnographic practice and conceptualisation in anthropology. The ethnologist’s intellectual journey is based on relations established with their informants, relations that also undergo change, influenced by the fieldwork or mirroring it, and conditioning the ethnologist’s understanding of the thought logic at play in what they observe. Thus I examine the ethnographic relationship “in motion” as a condition of the possibility of anthropology, and the ambiguities that this kind of “connection” implies. I also reflect on the “meaning” that emerges from observation in light of social changes: its understanding and the decentring it imposes.

INDEX

Keywords : bimo, shamanism, social change, Yi-Sani, China

Mots-clés : bimo, chamanisme, changement social, Yi-Sani

Index géographique : Chine

AUTEUR

AURÉLIE NÉVOT

Chargée de recherche CNRS, LinCS-UMR7069 (université de Strasbourg/CNRS)

L'inattendu du terrain

Les universitaires dans l'ère nouvelle de l'Académie bouddhique du Putuoshan

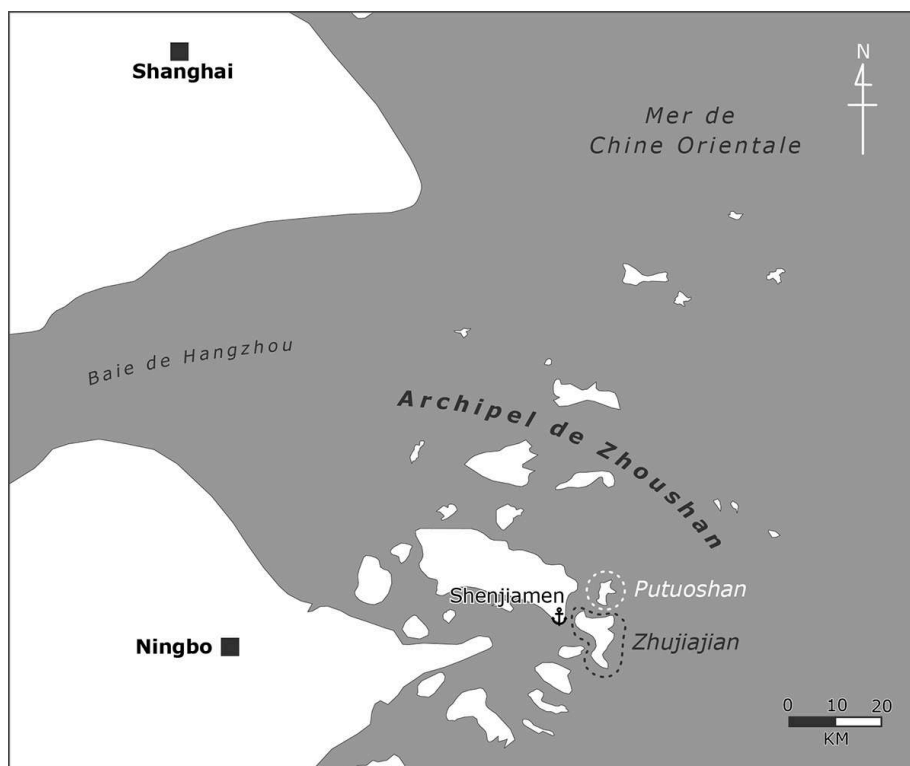
The unexpectedness of fieldwork: Academics in the new era of the Buddhist Academy of Putuoshan

Claire Vidal

- 1 Il y a près de vingt-cinq ans, Françoise Wang-Toutain dans sa contribution à l'ouvrage *Renouveaux religieux en Asie* dressait un tableau de la situation du bouddhisme en Chine continentale à partir de l'analyse des articles publiés à l'époque dans la revue de l'Association nationale du bouddhisme, *Fayin* 法音, « La Voix du Dharma »¹. Elle faisait le constat de la multiplication partout en Chine des « académies bouddhiques » (en chinois, *fojiao xueyuan* 佛教学院 ou *foxueyuan* 佛学院)² qui prenaient pour élèves de jeunes moines et nonnes bouddhistes, appelés *xueseng* 学僧, littéralement « les membres du *Sangha* [la communauté monastique du Bouddha] [qui] étudient »³. Ces derniers recevaient un diplôme après un cycle de deux ans d'étude consacré à l'apprentissage de l'histoire et de la philosophie du bouddhisme, des textes canoniques, mais aussi de connaissances en *management* économique, en langues étrangères et en réglementations politiques. L'historienne déduisait de la faible durée des études qu'il s'agissait bien plus « d'un vernis qui donne aux religieux un minimum de culture générale et bouddhique (ne serait-ce que pour répondre aux questions des touristes...) » (Wang-Toutain, 1997 : 67). Dans les faits, remarquait-elle, l'accent était davantage mis sur les cours de gestion et de politique religieuse (*ibid.*).
- 2 Les articles publiés dans la revue de l'Association nationale du bouddhisme mentionnaient en outre que les académies organisaient diverses activités, et notamment de grandes cérémonies qui marquaient l'accueil des nouvelles promotions d'élèves et la remise de diplômes de celles et ceux qui étaient parvenus à terminer leur cycle d'étude. L'une d'elles fut célébrée en juillet 1992 dans une académie établie sur l'île du Putuoshan, un haut lieu bouddhique particulièrement connu en Chine, située dans la province côtière du Zhejiang, à quelques encablures de la mégapole de Shanghai. On y fêtait alors le succès de l'une des premières promotions de l'académie : vingt-cinq élèves étaient parvenus à obtenir leur certificat d'études.

- 3 Vingt ans après cet événement relaté dans *La Voix du Dharma* et rapporté par Françoise Wang-Toutain, j'observai en 2012 cette même Académie bouddhique du Putuoshan. Elle aspirait à se renouveler. Bénéficiant d'un contexte national devenu plus favorable à la vie religieuse et qui avait fait naître, partout en Chine, de multiples ambitions de développement, l'académie avait lancé un nouveau projet qui consistait à établir des relations de coopération avec les enseignants d'une université shanghaienne. À terme, elle espérait envoyer ses *xueseng* sur les bancs de l'université de Shanghai pour parfaire leur formation intellectuelle⁴. Le cursus de l'académie proposait deux cycles d'étude, sans équivalents dans le milieu universitaire, le premier validé après deux ans et le second après quatre années supplémentaires à l'issue desquelles les élèves devaient écrire une sorte de mémoire. L'objectif était de créer à l'avenir un troisième cycle intégrant également un doctorat ; une formation complète à laquelle les religieux chinois ne pouvaient prétendre qu'à la condition de se rendre à l'étranger (au Japon ou au Sri Lanka par exemple) puisque ce parcours d'étude n'existait pas encore en Chine. L'ambition affichée était de rehausser le niveau d'éducation du clergé bouddhiste chinois (moines et nonnes) considéré comme trop insatisfaisant. Il s'agissait vraisemblablement d'aller bien au-delà des enseignements dispensés depuis les années 1990. Peut-être le constat de l'aspect quelque peu superficiel des cours qui avait fait dire à Françoise Wang-Toutain qu'il s'agissait davantage d'un « vernis » était-il partagé par les religieux bouddhistes eux-mêmes ?

FIG. 1 – Carte régionale du Putuoshan



Conception C. Vidal ; réalisation E. Senna (CNRS, IAO-UMR5062)

- 4 J'eus connaissance du projet de coopération en juillet 2012, alors que je menais une recherche doctorale sur un tout autre sujet — le pèlerinage qui rassemble chaque année au Putuoshan plusieurs centaines de milliers de voyageurs venus des quatre coins de

l'Asie et parfois d'Occident pour rendre un culte au grand bodhisattva de la compassion, Guanyin. Par un concours de circonstances sur lequel je reviendrai avec précision dans l'article, je me retrouvai à assister à la réunion d'officialisation du programme d'échanges entre l'académie et l'université. Un mois après, le Putuoshan célébra en grande pompe — et durant trois jours — la cérémonie de rentrée à l'académie de soixante-dix-huit élèves ; celle-ci se fit l'écho des ambitions nouvelles de l'institution et entérina les projets de développement.

- 5 Ces nouvelles relations devaient ainsi progressivement transformer la vie de l'académie. Le tableau qui m'en fut dépeint à ce moment crucial de transformations laissait apparaître une sorte d'hybridité entre des formes d'organisation d'une vie monastique idéalement dédiée à l'étude et un modèle d'enseignement copié sur les universités. Ce fut Tian Zhizu⁵, un employé laïc proche du vice-recteur, qui m'en fit une présentation synthétique. L'équipe est composée de trente-six enseignants (religieux et laïcs) et de quarante-huit employés ; ils gèrent les cours délivrés auprès des cent cinquante-neuf *xueseng*, dont presque un tiers sont des nonnes⁶. Venus de différents endroits de Chine, âgés majoritairement d'une vingtaine d'années, les élèves ont fait le choix d'entrer à l'académie avec l'accord de leur maître, celui duquel ils ont reçu la tonsure, c'est-à-dire le rituel qui marque l'entrée en religion (ou littéralement la « sortie de la famille », du chinois *chujia* 出家). Une fois admis, après avoir passé un concours d'entrée qui évalue leurs compétences, ils bénéficient d'un revenu relativement bas leur permettant de pourvoir à leurs dépenses quotidiennes, bénéficiant parallèlement de la gratuité des frais d'inscription, du gîte et du couvert, des fournitures et des livres de cours, ainsi que de vêtements. En contrepartie, ils s'engagent à respecter les règles monastiques et à suivre toutes sortes de cours associant aux enseignements spécifiques sur le bouddhisme, l'étude de matières assez semblables à celles enseignées dans les universités⁷. Parallèlement, ils participent aux rituels auxquels tout autre religieux bouddhiste prend part d'ordinaire, à savoir les célébrations quotidiennes du matin et du soir, les psalmodies des textes et les grandes assemblées religieuses (appelées *fahui* 法会).
- 6 Pour certains, l'éloignement pénible à supporter ou les études difficiles à suivre les conduisent à abandonner leur cursus ; ce qui n'implique pas de conséquences majeures dans le déroulement de leur vie religieuse. Pour les autres, une fois la formation reçue, il leur est dès lors possible d'envisager l'avenir selon différentes voies : ils peuvent soit retourner dans le temple de leur maître, soit décider d'intégrer un monastère du Putuoshan ou d'un autre endroit de Chine, ou encore poursuivre leurs études à la condition de se rendre à l'étranger. Leur trajectoire de vie monastique, passant de novices à moines (ou nonnes) après une cérémonie d'ordination, semble donc totalement découplée de ce parcours d'étude ; ce fut d'ailleurs en partie le propos de Tian Zhizu, bien qu'il ne parût pas exclure non plus l'importance d'une telle formation et des réseaux de connaissances qui se tissent au sein des *foxueyuan*, dans l'obtention par la suite de hautes fonctions au sein des associations bouddhiques, ou même pour prétendre à des responsabilités dans la gestion d'un monastère.
- 7 Le tournant souhaité par l'académie en cette année 2012 devait donc aboutir, à en croire les personnes impliquées dans le projet, à faire évoluer significativement l'organisation des enseignements et la formation des élèves. Ces évolutions à venir, si elles paraissaient au premier abord mineures dans la vie locale des monastères

bouddhiques, s'inscrivaient en réalité dans un ensemble plus large de transformations de grande ampleur qu'avait connues le site du Putuoshan.

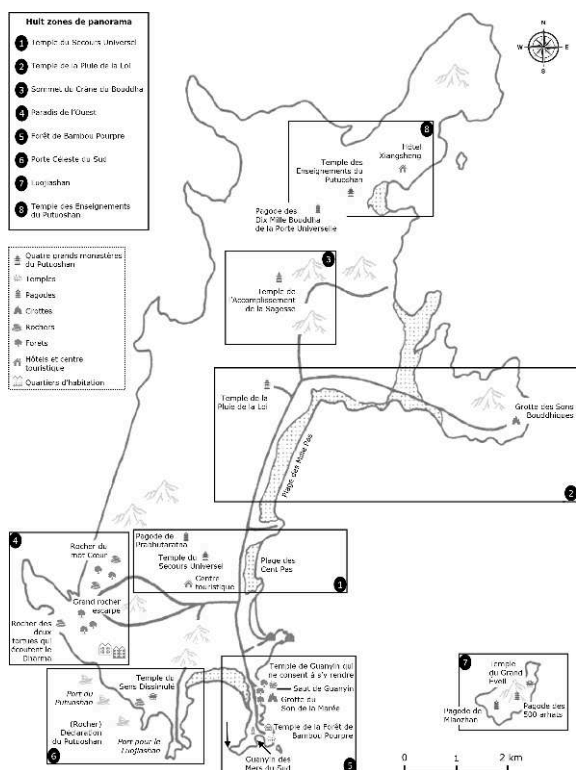
- 8 Lieu de prédilection des manifestations de Guanyin depuis le x^e siècle, connu comme l'une des « quatre célèbres montagnes » du bouddhisme chinois, le Putuoshan témoigne, par l'attrait qu'il exerce auprès des pèlerins de plus en plus nombreux, de la vitalité du bouddhisme chinois⁸. La ferveur est particulièrement manifeste lors des trois fêtes annuelles de Guanyin qui ont lieu les 19^e jours des 2^e, 6^e et 9^e mois lunaires, à l'occasion desquelles les dévots viennent en grand nombre passer la nuit dans les monastères principaux du site.
- 9 Pour l'observatrice que j'ai été, l'île de Putuoshan est apparue comme un lieu complexe où se mêlent les signes de la mise en tourisme, les activités organisées par les communautés monastiques et les actions médiatisées des autorités politiques locales, tout cela au rythme cadencé du travail quotidien des quelques milliers d'habitants. À cela, il ne faut pas omettre d'ajouter les militaires de l'Armée populaire de libération — installés dans un port militaire et une base située sur les hauteurs de l'île — chargés depuis les années 1970 de la surveillance de l'axe géostratégique sur lequel le Putuoshan est localisé, non loin de là où se croisent la mer de Chine orientale et la mer de Chine méridionale. S'apparentant à un musée en plein air ou à une sorte de « parc à thème » assez singulier, avec ses tickets, ses panneaux, sa bannière et ses tracés délimitant les accès à visiter, le Putuoshan n'est pas pour autant figé, mais au contraire en perpétuelle métamorphose. Certains changements sont visibles et abondamment commentés, à l'instar des multiples chantiers de construction disséminés sur toute l'île, d'autres sont plus confidentiels, à l'exemple des projets de l'académie que j'ai découverts après plusieurs terrains ethnographiques.
- 10 Dans cet article, je propose d'étudier les procédés de reconfiguration de l'Académie bouddhique du Putuoshan. Je le ferai en partant d'une démarche réflexive sur mon processus d'enquête ethnographique. Celle-ci consiste en un « retour sur soi » qui vise non seulement à objectiver les conditions de réalisation de la recherche (la « réflexivité » au sens qu'en donne Pierre Bourdieu⁹), mais aussi à décaler son regard sur les matériaux ethnographiques tels qu'ils sont produits à l'occasion des allers et retours sur le terrain. Ce décalage qui conduit l'ethnologue à observer ses propres observations est une condition nécessaire pour tisser une analyse ethnologique en partant des fragments de réalités vécues et expérimentées dans le temps des revisites¹⁰. C'est ainsi en suivant le déroulement de mon enquête, alors que je cherchai à surmonter les difficultés d'accès, au plus près, à la vie monastique de l'île, que je montrerai comment, dans un va-et-vient entre temples et universités, une facette du Putuoshan qui m'était jusqu'alors inconnue est apparue dans ma réflexion. Cette découverte m'a conduite à considérer l'espace du Putuoshan sous un nouvel angle, me permettant de saisir non seulement les profondes transformations à l'œuvre sur le site, mais aussi le point de vue des religieux qui cherchent à produire leur propre horizon du « développement » (communément désigné en chinois par le terme *fazhan* 发展).
- 11 Cet article s'appuiera sur le récit ethnographique de deux moments cruciaux : la signature du programme d'échanges à Shanghai en juillet 2012 et la cérémonie d'accueil des nouveaux élèves sur l'île du Putuoshan qui eut lieu un mois plus tard. Je retracerai les détours, ceux concrets, de Hong Kong à Shanghai et de Shanghai au Putuoshan, et ceux réflexifs, qu'il m'a fallu emprunter pour comprendre rétrospectivement comment l'académie est investie par les religieux et les

universitaires. Pour cela, je commencerai par décrire et analyser les motifs de l'« essor prodigieux » de l'île du Putuoshan, lequel en s'imposant à mes yeux lors de mon premier terrain est devenu l'objet de mes recherches. J'évoquerai ensuite le rôle des universitaires shanghaiens dans l'académie et comment, en retournant au Putuoshan, j'ai pu saisir la réalité de leur champ d'action, en miroir duquel j'ai pu déduire celui des moines. Je terminerai mon propos en tâchant de mettre au jour les visées de l'académie qui semble vouloir former une nouvelle génération œuvrant à connecter les réseaux transnationaux.

1. Le Putuoshan, un microcosme insulaire en plein « développement »

- 12 Les voyageurs qui accostaient sur l'île du Putuoshan en 2009 pouvaient observer sur les routes les plus fréquentées reliant les sept — bientôt huit — sites principaux de l'île, des banderoles sur lesquelles on vantait « la croissance » (*chengzhang* 成长), « l'essor prodigieux » (*tengfei* 腾飞) et « l'effort combatif » (*fendou* 奋斗) de ces dernières décennies. Accrochées aux lampadaires installés aux abords des chemins, les banderoles rouge et jaune laissaient apparaître en gros caractères les dates : « 1979-2009 ». C'est que depuis ces trente années le Putuoshan avait fait l'objet de politiques d'envergure, transformant considérablement le champ religieux local et faisant apparaître de nouvelles manières d'organiser le pèlerinage voué à Guanyin. Si ces politiques visaient dans les premiers temps à la reconstruction des monastères détruits lors des événements tragiques qui ont traversé le xx^e siècle — de l'époque républicaine à partir de 1912 à la Révolution culturelle de 1966 à 1976¹¹ —, leur objectif avait été ensuite d'accroître la prospérité et l'influence du site bouddhique en Chine et au-delà des frontières.

FIG. 2 – Le site touristique du Putuoshan avec ses huit panoramas à admirer



Croquis C. Vidal

- 13 Tout avait commencé trois ans après la mort de Mao Zedong en 1976, avec l'initiative d'un fonctionnaire du bureau chargé des affaires religieuses de l'archipel. Ce dernier avait encouragé le retour sur l'île des grands maîtres contraints à quitter le site en 1966. L'un d'entre eux, Miaoshan (1909-2000), avait été nommé responsable du « travail de rénovation et d'ouverture », lequel consistait notamment à rétablir les entités administratives du site, dont l'Association bouddhique du Putuoshan (reformée en 1980)¹², et à créer de nouveaux organes religieux, dont l'Académie bouddhique du Putuoshan (en 1988)¹³. S'ensuivit la refondation de l'organisation des monastères, alors placée sous le contrôle des organismes d'État aux échelons administratifs supérieurs — celui de la municipalité de Zhoushan, de la province du Zhejiang et de la nation chinoise. Ce travail de rénovation fut surveillé par des visites d'inspection régulières de figures nationales, à l'exemple de Zhao Puchu, personnalité majeure de la réhabilitation du bouddhisme chinois à l'ère post-maoïste, qui se rendit au Putuoshan en 1985, ou encore du président Jiang Zemin qui fit le déplacement en 1990¹⁴. De toutes les transformations que cette refonte du champ institutionnel local impliqua, la mise en place du principe des « Trois unifiés » (*San tongyi* 三统一) fut certainement l'une des plus fondamentales. Il s'agissait d'unifier la gestion de trois domaines d'activité des temples à l'échelle de l'île, à savoir l'affectation des religieux à chaque monastère, la planification des projets de construction et la centralisation des ressources économiques¹⁵. Cette nouvelle organisation devait faire du site du Putuoshan — avec ses trois monastères principaux et ses nombreux temples (ill. 2) —, l'équivalent d'un seul et même grand monastère. Pour incarner le sommet de cette organisation centralisée, fut créée la fonction d'abbé supérieur du Putuoshan lequel était également nommé au poste de président de l'association bouddhique et désigné par le terme de « grand

moine » (*da heshang* 大和尚) ou de « vieux moine aux grandes vertus »¹⁶. Depuis lors, se sont succédé trois figures monastiques, Miaoshan jusqu'à sa mort en 2000, Jieren de 2002 à 2009 et Daoci depuis 2010. Ce dernier bénéficie, contrairement à son prédécesseur, d'une bonne réputation auprès de la population qui voit en lui le continuateur des travaux lancés par Miaoshan, le moine-bâtitseur des premiers temps du renouveau religieux. Pour certains, il n'est d'ailleurs pas hasardeux que leurs deux noms résonnent singulièrement avec les appellations données au bodhisattva Guanyin¹⁷. Dans leurs mots, cette résonance confirmerait peut-être le succès passé de Miaoshan dans l'entreprise de renouveau et annoncerait celui — futur — de Daoci.

- 14 Ces transformations ont ainsi peu à peu abouti à la reconfiguration des modes de fonctionnement des monastères de l'île et à la redéfinition des relations entre les communautés monastiques et les entités de l'État et du Parti communiste, à un moment où la religion en Chine était progressivement réhabilitée. Les pratiques pèlerines et dévotionnelles se sont dans le même temps diversifiées sous l'effet des initiatives locales qui ont œuvré en faveur du développement touristique. Avec l'essor du tourisme intérieur des années 1990¹⁸ et l'accroissement rapide de l'économie côtière, beaucoup de projets furent lancés sous le contrôle de la Commission d'administration du Putuoshan¹⁹. Ce fut le cas de la « Fête du Tourisme » qui a lieu depuis 1990 en avril-mai durant un mois et à l'occasion de laquelle plusieurs activités sont organisées sur tout l'archipel de Zhoushan à destination des habitants et des voyageurs de passage : il s'agit par exemple d'une course à pied sportive avec différentes étapes le long des chemins du Putuoshan ou encore des sculptures de sable grandioses réalisées par des artistes sur les plages de l'île voisine de Zhujiajian. Par la suite, nombre d'autres projets, plus ou moins ambitieux, selon des périodicités différentes et avec des partenaires divers, ont été menés ; je citerai particulièrement la « Fête de la culture de Guanyin des Mers du Sud », organisée conjointement avec l'association bouddhique et dont la première édition fut mise en place en octobre-novembre 2003. Il en résulta l'édition d'un CD de chants bouddhiques dédiés au bodhisattva²⁰.
- 15 Toutes ces initiatives relèvent non seulement des procédés de mise en tourisme de l'île du Putuoshan — assez semblables à ceux d'autres lieux saints en Chine —, dont l'illustration la plus évocatrice est assurément l'achat du ticket d'entrée de cent soixante yuans dont il faut s'acquitter à l'arrivée au port, mais elles participent également d'un processus de folklorisation du bouddhisme qui consiste à vider certains de ses aspects de leur contenu marqué du sceau de « religion » (*zongjiao* 宗教) pour les présenter comme des objets « culturels » (*wenhua* 文化)²¹. Ces derniers sont alors prêts à être modelés en biens de consommation par l'industrie touristique et patrimoniale. Que dire des biscuits estampillés du nom de Guanyin, vendus dans les petits commerces de l'île en guise de souvenirs gastronomiques locaux, et que l'on retrouve même jusque sur les autels des bouddha et des bodhisattva donnés en offrande ?
- 16 Ces redéfinitions folkloristes sont portées par des discours empreints de la rhétorique de l'idéologie nationale choisie comme fer de lance par le Parti communiste. Jusqu'en 2012, il s'agissait de fonder la « société harmonieuse » (*Hexie shehui* 和谐社会) ; le maître-mot est devenu par la suite, sous la présidence de Xi Jinping, le « rêve chinois » (*Zhongguo meng* 中国梦). Depuis, ces projets de développement résonnent avec les politiques de patrimonialisation lancées dans toute la Chine et qui trouvèrent leur expression locale dans l'ouverture en 2012 du premier musée du Putuoshan, administré par les communautés monastiques elles-mêmes et dans lequel il était prévu que soient

exposées des images de Guanyin, des calligraphies et des peintures bouddhiques évoquant le site²².

- 17 Toutes ces actions motivées par la réalisation de gains économiques, par la volonté d'accroître le prestige du site et par le désir de répondre à la ferveur populaire grandissante ont provoqué de profondes mutations dans l'organisation sociale et économique de l'île dès lors presque entièrement consacrée aux activités de service auprès des voyageurs. Les habitants sont ainsi employés dans les hôtels, dont certains sont particulièrement luxueux, et dans les services des transports maritimes qui font la liaison entre les différentes îles de l'archipel de Zhoushan, ou auprès de la régie des minibus qui dessert selon des horaires réguliers les zones de panorama à visiter. Ils sont propriétaires de restaurants, de maisons de thé, de chambres d'hôtes et de gîtes de campagne. Ils sont aussi commerçants, travaillant dans les magasins aux abords des routes, ou encore locataires des petites loges installées tout à côté des monastères et qui servent de points de vente pour les objets destinés aux offrandes et à la dévotion — encens, fleurs ou bracelets de perles —, mais aussi aux boissons et aux encas. Ces vendeurs sont d'anciens pêcheurs (ou bien il s'agit de leurs enfants) contraints à la reconversion professionnelle après la délocalisation de la pêcherie du Putuoshan sur les autres îles de Zhoushan que certains datent des premiers temps de l'ouverture promue par Deng Xiaoping dans les années 1980²³. Avec la mise en œuvre de ces politiques économiques fondées exclusivement sur les échanges de biens marchands et de services auprès des voyageurs, c'est toute la vie des insulaires qui s'est trouvée changée ; il m'est arrivé par exemple d'observer des familles habitant à présent sur les petites îles proches du site, qui offrent un meilleur accès au logement (à Shenjiamen, notamment), faire le trajet quotidien jusqu'au Putuoshan devenu un simple lieu de travail.
- 18 Il a résulté de ces stratégies de développement une reconfiguration de l'espace qui est apparu comme entièrement dédié à la visite des temples. Comme si le fait d'être au Putuoshan, d'avoir débarqué sur cette île-montagne sainte permettait d'être immédiatement auprès des religieux. En réalité, les cours intérieures des temples sont bien souvent dépeuplées — les moines et les nonnes étant très occupés ailleurs ou bien préférant rester dans les espaces interdits d'accès de leurs monastères —, laissant aux voyageurs de passage l'impression de temples vides²⁴. Il n'est pas rare de quitter le Putuoshan sans avoir pu s'entretenir avec un moine ou une nonne. En plus de la distinction spatiale et symbolique qui s'opère entre les temples (avec leurs règles et leurs interdits) et les lieux mondains, il est apparu, avec la mise en tourisme, de nouvelles frontières au sein du site : c'est que l'espace quotidien des résidents n'est pas celui des voyageurs, ni bien sûr celui des militaires. Les chemins balisés pour les pèlerins ont été construits à l'écart des quartiers d'habitation ; ils logent dans des complexes hôteliers construits pour eux tout à côté des zones de panorama à visiter. Les militaires, quant à eux, sont dans le port et la caserne dont l'accès est formellement interdit aux civils.
- 19 À bien observer le paysage quotidien de ce microcosme insulaire, le Putuoshan prend parfois l'apparence d'un ballet d'uniformes : les religieux reconnaissables à leurs robes monacales, les militaires à leurs habits officiels, les résidents avec leurs vêtements dont certains sont marqués du logo du Putuoshan, et les voyageurs qui, pour beaucoup, se déplacent les bras et les sacs chargés d'offrandes²⁵. Chacune de ces catégories bien définies semble évoluer dans un espace délimité de l'île. Cette observation, ce fut Wang

et Chen — chez qui je logeais — qui m'en firent part. Originaires du nord de la Chine, ils avaient emménagé avec leur petite fille dans l'un des quartiers d'habitation de l'île dans les années 1980 pour profiter des premières initiatives en faveur du développement de l'économie touristique. Récemment retraitée de son métier de comptable auprès des hôtels du Putuoshan, Chen avait pris l'habitude de se poster à la fenêtre de sa cuisine pour admirer du haut du quatrième étage les scènes quotidiennes qui se jouaient au loin entre visiteurs et travailleurs du site.

- 20 Je séjournais ainsi pour la première fois au Putuoshan en 2009 et il me suffisait de diriger le regard vers les multiples chantiers, de plus ou moins grande étendue, disséminés aux quatre coins du site, pour constater que l'« essor prodigieux » célébrant la reconstruction n'était pas achevé. *L'île était encore en transformation.* Au détour des parcours de visite indiqués par les nombreux panneaux d'orientation et d'information, partout s'imposaient à mes yeux des travaux d'élargissement des routes goudronnées, d'aménagement de promenades fabriquées en bois et en rondins, de rénovation et de construction de pavillons. Le plus grand chantier était indubitablement celui du quatrième grand monastère de l'île qui fut inauguré en 2011. La construction de nouveaux espaces bouddhiques et la modernisation des infrastructures d'accueil et de transport témoignaient d'un renouveau du bouddhisme chinois qui semblait s'accélérer²⁶.

FIG. 3 – Images des chantiers en différents lieux du Putuoshan



Clichés C. Vidal, 2009

- 21 Ma recherche débutée à l'occasion du trentième anniversaire de la reconstruction du site a ainsi pris pour objet les effets de ce phénomène de renouveau sur le pèlerinage. Les premiers échos que j'en eus des habitants et des voyageurs de passage l'évoquaient en des termes ambivalents. Dans les discussions quotidiennes entre habitants, beaucoup se montraient préoccupés par l'augmentation croissante du nombre de

pèlerins et les effets négatifs que cela impliquait : « la vie est de plus en plus chère et les rues de plus en plus encombrées par la foule bruyante », m'a-t-on fréquemment expliqué. Dans le même temps, ils se disaient réjouis de l'enrichissement et de l'amélioration de leurs conditions d'existence. L'augmentation consécutive du coût du pèlerinage faisait, quant à elle, l'objet de nombreux commentaires. Jugée au prisme des valeurs bouddhiques d'universalité, cette hausse des prix accentuait la contradiction entre un lieu saint où tout un chacun est invité à se rendre pour prier le bodhisattva et un site touristique en plein essor dont l'accès est réservé à une population disposant de suffisamment de ressources pour y séjourner. Du point de vue des voyageurs que je rencontrai au hasard de mes déambulations sur les chemins, les discours sur le développement de l'île exprimaient également toute l'ambiguïté de la réception des transformations à l'œuvre : ils plébiscitaient le confort, s'amusaient des nouvelles technologies mises en place (les bornes tactiles d'information ou encore le téléphérique bien plus commode pour se rendre rapidement sur le sommet de l'île) et se disaient satisfaits de la plus grande diversité des moyens d'accès au site (grâce notamment au pont transocéanique de la baie de Hangzhou), tout en se plaignant des sommes de plus en plus élevées qu'il fallait dépenser, année après année, pour faire le pèlerinage au Putuoshan. C'est qu'en plus ils devaient inclure dans leur budget une part non négligeable pour les dons monétaires et les offrandes aux bouddha et aux bodhisattva.

- 22 Cherchant à saisir les ressorts sociologiques de ce changement, j'ai accédé aux points de vue des habitants. J'étais *auprès des insulaires*. Accompagnée de Wang et de Chen, j'allais dans les espaces de l'île fréquentés majoritairement par les résidents (dans les quartiers d'habitation, sur le marché des bouchers, à la cantine de la régie des transports), j'étais invitée à participer à leurs conversations, j'entamais moi aussi des bavardages fortuits avec les visiteurs de passage. J'étais ainsi dans les coulisses du site.
- 23 Dans le même temps, j'ai aussi cherché à analyser ce renouveau du point de vue du clergé bouddhiste : comment les moines et les nonnes du Putuoshan vivaient-ils ces transformations ? Qu'en pensaient-ils ? Certains parmi les moines se comparaient avec regret aux *businessmen* tant leurs activités quotidiennes de gestion des projets, des ressources humaines et financières, les accaparaient complètement, les éloignant ce faisant de l'étude des textes et des pratiques d'accomplissement de soi²⁷. Âgé d'une quarantaine d'années, le moine Men Jue, arrivé au Putuoshan une dizaine d'années auparavant, m'expliqua préférer la contemplation, se targuant d'être le seul dans son temple capable de rester plusieurs heures dans une position de méditation intensive. Les autres ne parvenaient plus à prendre le temps pour l'ascèse. À demi-mot, il m'avoua trouver les activités de l'Association bouddhique du Putuoshan « trop politiques » pour lui. Fidèle à sa vision de la vie religieuse, il avait choisi de se décentrer des arcanes du pouvoir où sont discutées les décisions concernant l'avenir des temples. Le dynamisme de l'île le conduisait aussi parfois à fuir les zones trop fréquentées pour retrouver le calme de la montagne sainte de Guanyin. Il lui arrivait de préférer emprunter des sentiers parallèles aux routes indiquées aux voyageurs pour ne pas avoir à les croiser ou à se mêler à la foule. Il y rencontrait parfois quelques habitants avec lesquels il engageait la conversation. Ces derniers connaissaient eux aussi les chemins qui avaient échappé à la cartographie touristique. Malgré tout, il se disait ravi du développement du site et demeurait admiratif de ceux qui parmi les moines participaient à la prospérité du Putuoshan.

24 Comme je le compris plus tard, l'investissement colossal pour le « développement » (*fazhan* 发展) et les nombreux projets qui s'inscrivaient dans cet horizon étaient principalement l'œuvre de la Commission d'administration du Putuoshan (avec d'autres organes étatiques et entreprises privées), dont les actions n'étaient pas nécessairement pensées en concertation avec les religieux. Ces derniers désapprouvaient — discrètement — certaines initiatives, à l'instar de l'entrée en bourse du Putuoshan en 2012 qui mit à mal leurs efforts pour se défaire de l'image d'entrepreneurs cherchant l'enrichissement, laquelle était bien sûr perçue comme en contradiction avec la doctrine fondamentale du renoncement²⁸. Pour autant, les moines ne semblaient pas rester en marge de cet « essor prodigieux ». Je cherchais alors à saisir comment ils opéraient leurs propres transformations au regard des changements produits à l'initiative des autorités de l'État, mais je ne parvenais pas à obtenir de réponses à mes questions. Ce n'est que plus tard, à la faveur d'un détour par Hong Kong et Shanghai, que je compris que ma difficulté venait d'une incompréhension de ma part : les temples que je visitais, ceux-là mêmes qui semblaient si souvent vides, n'étaient pas le lieu où l'avenir du site était discuté, où les religieux concrétisaient leurs propres visions du *fazhan*. Ce lieu, c'était l'Académie bouddhique du Putuoshan. J'y parvins grâce à ma rencontre avec les universitaires shanghaiens en juillet 2012.

2. Les universitaires de Shanghai : un champ d'action en évolution ?

À la rencontre des enseignants de chinois classique

25 À *Shanghai, juillet 2012*. Après de brefs échanges de courriels, je convins d'un rendez-vous avec Li Junzhao, professeur au sein du département de philosophie d'une grande université située dans la mégapole de Shanghai. Grâce aux liens informels que les universitaires entretenaient depuis quelques années avec les temples du Putuoshan, il pouvait m'aider à nouer des relations avec les moines haut placés dans la hiérarchie des monastères de l'île que je n'avais toujours pas rencontrés après plusieurs enquêtes de terrain au Putuoshan. Cette idée m'avait été suggérée par le professeur Xue Yu de la Chinese University of Hong Kong, devenu éminent spécialiste des études bouddhiques après avoir renoncé à ses vœux monastiques. Son réseau de relations connectait les universités aux monastères et s'étendait du continent dont il était lui-même originaire aux territoires de Hong Kong et de Taiwan²⁹. Entre deux panels d'un colloque sur les transformations du bouddhisme dans la Chine du *xx^e* siècle organisé avec des historiens américains et hongkongais, il avait accepté de lire un résumé de mes recherches doctorales en cours, après quoi il m'avait alors conseillé de prendre contact avec le professeur Li à Shanghai qu'il me décrivit comme une personne à l'esprit ouvert, accueillant, investi dans certains échanges internationaux et maîtrisant assez bien l'anglais. Quand je le rencontrerai, m'expliqua-t-il, je n'aurai qu'à lui donner le projet de thèse que je venais de lui soumettre.

26 Le jour du rendez-vous fixé, je me présentai sur le campus de Shanghai avec mon projet en main et une version résumée et traduite en chinois. Après une longue attente, je décidai de le contacter par téléphone. Surpris, ce dernier m'expliqua qu'il y avait eu un quiproquo sur la date de notre entrevue, il m'attendait pour le lendemain. Cependant, ma présence inattendue ce jour-là à l'université était un formidable coup du destin

parce que, m'apprit-il, le département recevait justement ce jour-là l'abbé du Putuoshan, Daoci, en qualité de recteur de l'Académie bouddhique du Putuoshan, ainsi que le vice-recteur, Lian Hai, pour l'officialisation du programme d'échanges entre le département de philosophie et l'académie. Il m'invita aussitôt à la réunion qui devait bientôt commencer et au cours de laquelle la convention serait signée en présence de l'ensemble des enseignants du département. Sur le trajet en voiture jusqu'à l'hôtel où se reposaient Daoci, Lian Hai et leurs deux jeunes assistants, Li me présenta aux autres passagers assis à l'arrière du véhicule. J'étais une doctorante française du professeur Xue Yu de Hong Kong ; une information qu'il savait être très approximative puisque j'avais clarifié les circonstances qui m'avaient amenée à rencontrer Xue Yu et à le contacter en son nom. Au lieu de faire les présentations comme il est d'usage de le faire, Li leur fit passer le résumé de mon projet de thèse en chinois. Je supposai quant à moi qu'il s'agissait des enseignants du département. Circulant de main en main, mon texte fit l'objet de quelques commentaires rapides : j'étudiais donc « le bouddhisme contemporain » (*xiandai fojiao* 现代佛教) et la « culture du Putuoshan » (*Putuoshan wenhua* 普陀山文化). La mention de l'analyse des « relations entre la religion et la politique » (*zongjiao yu zhengzhi de guanxi* 宗教与政治的关系) fit rire l'un d'entre eux. Cette réaction était bien sûr une allusion à peine voilée aux difficultés en Chine d'investir ces champs d'étude même au sein des départements universitaires, la question du politique — d'autant plus lorsqu'elle est liée à une réflexion sur le religieux —, demeurant un sujet extrêmement sensible. Les circonstances de mon arrivée sur le campus et la manière dont j'avais été présentée — hors du cérémoniel habituel avec l'échange poli et formel des cartes de visite, et associée à un professeur de Hong Kong dont le réseau dépasse le cadre strict des milieux universitaires —, m'ont donné un statut qui, comme je le compris plus tard, m'a permis d'être introduite auprès d'eux à un moment qui exige habituellement le respect d'une certaine étiquette et lors duquel se cristallisent des rapports de force. Li Junzhao semblait avoir fait preuve d'un certain talent pour me laisser accéder à ce moment officiel, tout en me permettant d'échapper à la rigidité des relations sociales qui sont d'ordinaire établies lorsqu'un jeune chercheur étranger est accueilli au sein d'un département universitaire chinois pour poursuivre ses recherches (même si dans le cas présent ce n'était pas tout à fait mon cas).

- 27 À l'hôtel, Daoci ne prêta pas vraiment attention à ma présence et à ce qu'on lui en dit non plus. Ce fut très différent pour Lian Hai, jeune détenteur d'un doctorat d'études bouddhiques obtenu au Sri Lanka et qui, après quelques échanges seulement, m'invita à loger, lors de mon prochain séjour au Putuoshan, dans l'une des nombreuses chambres de l'académie. Quand j'aurai arrêté une date, il me faudrait simplement lui envoyer un SMS et l'on chargerait un employé de m'accueillir. La cérémonie d'officialisation des relations qui suivit fut brève. Elle se déroula dans une des salles de l'université et à l'exception du moment où les deux jeunes moines offrirent des cadeaux aux enseignants du département pour célébrer l'accord (des bracelets de perles et des rouleaux d'images et de textes bouddhiques disposés dans des coffrets), elle ressembla davantage à une réunion de planification de projet, avec ses objectifs et son calendrier. Il fut notamment annoncé l'organisation de la prochaine cérémonie de rentrée de l'Académie bouddhique du Putuoshan qui aurait lieu à la fin du mois d'août. Le tableau de la situation qui se dessinait devant moi laissait entrevoir une imbrication de motifs différents : certains résonnaient avec le cadre rituel des cérémonies bouddhiques, quand d'autres donnaient à voir la célébration d'accords visant au développement de

l'université. Ce mélange de motifs, c'était peut-être bien là une manifestation évidente de la sécularisation du bouddhisme en Chine³⁰ – j'y reviendrai. Tout cela semblait rendre compte d'une superposition de conceptions multiples de ce qu'était l'académie et de ce qu'elle était censée devenir avec le rapprochement de l'université shanghaienne. Dans quelle mesure les universitaires et les religieux partageaient-ils alors des visions communes de l'enseignement dans ces deux espaces d'étude bien distincts ? En quels termes avaient-ils pensé leur projet ensemble ?

- 28 À l'issue de cette réunion, je fus enfin présentée à l'ensemble des personnes présentes. À mon grand étonnement, je constatai que nous n'étions pas entre moines et universitaires comme je l'avais supposé. Celui qui avait dirigé l'essentiel de la réunion, se félicitant du nouveau programme d'échanges qui permettrait selon lui le développement des « études bouddhiques » (*foxue* 佛学), était le fonctionnaire placé à la tête du Comité des affaires ethniques et des religions de l'archipel de Zhoushan. L'une des missions de cet organe d'État consistait à contrôler et encadrer, à l'échelle de la municipalité, les activités des religieux, dont ceux du Putuoshan, en veillant à l'application des règles normatives concernant les temples qui étaient édictées par le gouvernement central et adaptées aux spécificités de l'environnement local. Ce représentant des autorités étatiques avait fait le déplacement jusqu'à Shanghai en compagnie de Zhang Minxi, récemment retraité du comité. C'était ce dernier qui avait ri dans la voiture à la lecture de mon projet de thèse et plus particulièrement de mon intérêt pour la problématique du politique. Si son commentaire à haute voix avait focalisé l'attention sur ce sujet sensible, l'adressant d'ailleurs à Li Junzhao plutôt qu'à moi, son rire et les quelques « c'est bien, c'est bien ! » qu'il avait répétés semblaient vouloir dire qu'il donnait son aval à ma présence et à mes recherches. Cette intuition se confirma plus tard lors de mon séjour au Putuoshan durant lequel il m'apporta son aide en plusieurs occasions, m'expliquant en détail l'organisation institutionnelle du site et listant les entités administratives impliquées dans la gestion des affaires religieuses aux différents échelons territoriaux (Vidal, 2019). Installé dans un bureau au sein même de l'académie, situé d'ailleurs non loin de celui du recteur, il connaissait parfaitement le fonctionnement du Putuoshan et bien qu'il se présentât comme retraité, il continuait à jouer un rôle très actif dans les projets de développement du site³¹.
- 29 Cette réunion me donna un premier aperçu des personnes impliquées dans le fonctionnement de l'Académie bouddhique du Putuoshan ; elles formaient trois catégories : les fonctionnaires locaux, les religieux et les universitaires. Si je connaissais jusque-là les deux premières, j'ignorais tout de l'implication de la troisième. Le dîner au restaurant qui se déroula immédiatement après me laissa entrevoir leurs relations dans une configuration qui fit davantage apparaître les rapports de hiérarchie au sein de ces trois catégories. Zhang Minxi me plaça à la table du plus jeune des enseignants diplômé depuis peu d'un doctorat de philosophie, aux côtés de Lian Hai et des deux jeunes moines, alors qu'à la table d'à côté l'abbé du Putuoshan dînait avec les deux fonctionnaires et les deux professeurs titulaires. Le repas terminé, les moines et les employés de l'État venus de Zhoushan s'en allèrent, puis le professeur Li proposa à ses trois collègues et à moi-même de poursuivre nos conversations autour d'une tasse de thé dans une des salles de l'université. L'atmosphère et la nature de mes échanges avec les enseignants changèrent de façon manifeste. Confortablement installés, ils apparaissaient plus décontractés ; le protocole auquel ils s'étaient soumis jusque-là laissait place à des formules plus spontanées. À cet instant, tout dans nos échanges, à la fois dans leur contenu et dans leur forme, me plaçait dans un milieu académique de

prime abord semblable à celui que je connaissais, de mon expérience en France et à Hong Kong. Sans pour autant effacer la hiérarchie universitaire qui nous distinguait les uns des autres, *nous étions là entre « collègues »*.

- 30 Dans une ambiance chaleureuse et détendue, ils me posèrent des questions sur ma pratique de l'enseignement universitaire et me comparèrent à leur plus jeune collègue qui avait récemment soutenu sa thèse. Ils savaient les difficultés pour décrocher un poste après le doctorat et évoquaient avec sérieux la possibilité de m'offrir un post-doctorat au sein du département. À mon tour, je les interrogeai sur leurs domaines de recherche respectifs : de quelles écoles bouddhiques étaient-ils les spécialistes ? Avaient-ils une approche de la philologie comparable à celle que je connaissais et quel était leur périmètre de réflexion philosophique sur le bouddhisme contemporain ? Certains d'entre eux s'intéressaient-ils à l'apport des sciences humaines et sociales dans l'étude du bouddhisme chinois ?
- 31 À ma grande surprise, aucun n'était spécialiste des études bouddhiques. Pour la plupart, ils étudiaient de longue date la philosophie marxiste et l'épistémologie des sciences. « Pourquoi alors avoir choisi de mettre en place un partenariat avec une académie bouddhique ? » demandai-je. La raison avancée fut celle d'améliorer le niveau général d'éducation des religieux qu'ils jugeaient très bas. La compétence attendue était dès lors celle d'enseignants de chinois classique, dont la maîtrise est indispensable à la lecture des textes religieux rédigés pour beaucoup en caractères dits traditionnels. Cet argument me fut maintes fois répété ; il me fut même rappelé plus tard au Putuoshan lorsqu'on me donna à voir les copies des derniers examens des jeunes moines et nonnes pour que je constate par moi-même les fortes disparités de niveaux et les grandes difficultés d'écriture de certains. Cependant, si cela expliquait la raison pour laquelle le recteur et le vice-recteur avaient fait appel aux universitaires, cela ne permettait pas pour autant de comprendre pourquoi ces derniers avaient accepté cette proposition et en quoi cela donnait une orientation nouvelle à leurs recherches. Li Junzhao avait par exemple coécrit un récent ouvrage sur le développement du bouddhisme en contexte urbain. Il s'agissait peut-être d'un tournant majeur dans les axes de recherche du département de philosophie, pensai-je.
- 32 À l'instar de la nature de leurs liens avec les religieux, l'éventail des activités dans lesquelles les universitaires étaient impliqués au Putuoshan était pour moi assez flou et je les imaginai à cet instant beaucoup moins actifs qu'ils ne l'étaient véritablement, supposant que le cadre politique qui s'était cristallisé par la présence des fonctionnaires, au moment solennel d'officialisation du programme d'échanges, leur avait été totalement imposé. Il y avait là deux sphères qui s'entrechoquaient : celle des agents institutionnels œuvrant à l'administration et au contrôle étatique du bouddhisme et celle des universitaires qui avaient été sollicités pour leurs savoirs. Dans le même temps, la figure de Zhang Minxi semblait quelque peu échapper au cadre institutionnel du fait même de son statut de fonctionnaire retraité. Que faisait-il donc à « travailler » chaque semaine dans les locaux de l'académie ? Quant aux universitaires, si l'on comprenait aisément leur compétence d'enseignants, ni l'objet de leurs enseignements ni l'objet de leurs recherches n'étaient initialement liés à leurs activités au sein de l'académie. Quels bénéfices tiraient-ils de leur contribution ? Cette première découverte me laissa avec nombre de questions. En réalité, là où je ne saisisais qu'une seule facette des relations hiérarchiques et de la distribution des rôles dans le champ religieux local, là où je ne percevais qu'un seul aspect des liens entre la

sphère monastique du Putuoshan, les acteurs du pouvoir politique et le milieu universitaire de Shanghai, il y avait aussi à l'œuvre des logiques de négociation, des initiatives de changement et des volontés partagées d'innovation prises dans un contexte plus large de sécularisation. C'est ce que je pus observer par la suite à l'occasion d'un autre terrain au Putuoshan. Grâce à mes nouvelles relations shanghaiennes, ce retour fut celui de mon entrée à l'académie et conséquemment dans les monastères du site.

La découverte de chercheurs impliqués

- 33 *Au Putuoshan, août 2012.* La cérémonie d'accueil de la nouvelle promotion de soixante-dix-huit élèves de l'Académie bouddhique du Putuoshan débuta le 29 au matin et dura trois jours. L'ampleur des festivités était liée, comme je l'appris plus tard, à des circonstances exceptionnelles. En effet, l'année précédente, à la suite d'une conférence organisée par le Bureau national des affaires religieuses, il avait été décidé de renommer l'académie en « Institut d'études du Putuoshan de l'Académie bouddhique de Chine »³². Il s'agissait là d'un rapprochement entre deux entités (deux *foxueyuan* 佛学院) indépendantes des autres structures académiques présentes ailleurs en Chine et qui devait permettre d'officialiser des réseaux de relations déjà constitués avec Pékin³³. La rentrée de 2012 célébrait cette évolution. D'autres changements s'étaient produits ces dernières années, dont l'un des plus importants avait vraisemblablement été le déménagement de l'académie sur l'île voisine de Zhujiajian en 2010. Elle s'était ainsi considérablement agrandie ; elle disposait en son centre d'un temple érigé près d'un large bassin artificiel, mais elle prenait aussi les allures d'un campus avec une bibliothèque haute de plusieurs étages, remplie d'ouvrages très variés, et avec un terrain de basketball où jouaient de jeunes moines après leur footing d'échauffement. À proximité de l'entrée, il avait été construit un hôtel pour les visiteurs de passage ; c'était d'ailleurs là où les enseignants du département de philosophie de l'université de Shanghai logeaient. Ces derniers étaient arrivés la veille pour assister à la cérémonie ; ils avaient été reçus par les employés occupés à accueillir les invités et à organiser les derniers préparatifs. Habités à séjourner à tour de rôle à l'académie pour leur enseignement de chinois classique, ils étaient ravis de se retrouver tous au même moment en ce lieu. C'est dans cette atmosphère d'agitation et d'enthousiasme que je les retrouvai comme convenu un mois après notre première rencontre. Ils s'informèrent de l'avancée de ma recherche, me questionnèrent sur les matériaux collectés durant les semaines passées et me parlèrent à nouveau de l'accueil dont je pourrais bénéficier au sein de leur département après la fin de mon doctorat.

FIG. 4 – Vues de l'Académie bouddhique du Putuoshan



Clichés C. Vidal, 2012

- 34 La cérémonie commença dans le grand amphithéâtre. De la même façon que l'officialisation des échanges organisée un mois plus tôt n'avait pas uniquement réuni les moines du Putuoshan et les universitaires de Shanghai, ce rassemblement incluait également des personnalités politiques chargées de l'administration du religieux. Dans un cadre qui ajoutait à l'imagerie bouddhique des symboles patriotiques (le drapeau chinois et l'hymne national), les responsables des associations bouddhiques (aux différents échelons administratifs) partagèrent l'estrade avec des dirigeants politiques de Chine, du Zhejiang et de Zhoushan³⁴. Dans leurs différents discours, ils insistèrent sur les enjeux du développement de l'académie pour la région et le pays, évoqués comme d'habitude dans ces circonstances officielles à travers le prisme de l'idéologie nationale du moment, celui de la « société harmonieuse » et par extension celui de « monde harmonieux » (*Hexie shijie* 和谐世界). Le bouddhisme, avec ses religieux, ses temples, ses enseignements, avait ainsi vocation à jouer un rôle majeur dans la construction de ce futur utopique. Vinrent ensuite les interventions de petits groupes d'universitaires étrangers originaires du Sri Lanka (de l'université de Kelaniya), de Thaïlande (de l'université de Mahachulalongkornrajavidyalaya) et du Japon (de l'université d'Ōtani). Certains parmi eux portaient l'habit monastique. Utilisant leur langue maternelle et aidés par un support *PowerPoint* traduit en chinois, ils resituèrent, chacun à leur manière, le projet de l'académie dans l'histoire des réseaux transnationaux fondés sur les échanges entre les « disciples du Bouddha » à travers l'Asie. C'était en ce sens une confirmation du caractère historiquement transfrontalier du bouddhisme. Partie d'Inde, la religion du Bouddha s'était répandue partout en Asie du Nord et du Sud, puis au-delà. Les projets de l'académie s'inscrivaient ainsi dans la continuité de cette histoire mondiale du bouddhisme.

- 35 Les deux volets de tous ces différents discours ont fait apparaître un contraste manifeste. Alors que le propos des personnalités des organes du pouvoir étatique et des associations bouddhiques rappelait plus ou moins implicitement la configuration politique singulière de la pratique bouddhique en Chine, soumise à tout un système administratif de contrôle, les discours des professeurs étrangers situaient quant à eux l'académie en dehors de ce cadre proprement chinois. Elle était en effet évoquée à l'échelle de l'Asie et exclusivement à partir de la relation entre religieux et universitaires (écartant de fait les autorités politiques). Entre ces deux postures, c'est le projet de l'Académie bouddhique du Putuoshan qui était résumé : l'ambition d'occuper une place centrale dans les réseaux asiatiques du bouddhisme (connectant temples et milieux académiques) sans pour autant rejeter (comment auraient-elles pu ?) l'autorité qu'exercent les acteurs politiques. En donnant à voir la cartographie de ces réseaux, le recteur et le vice-recteur de l'académie avaient joué un jeu diplomatique habile pour ne pas froisser les représentants du Parti communiste. Dans le même temps, il leur avait fallu tenir compte des conflits géopolitiques en Asie. En effet, alors que les oppositions liées à la souveraineté des îles Senkaku-Diaoyu avaient relancé les tensions entre la Chine et le Japon, ranimant le fort sentiment antijaponais dans la région, l'on avait pris soin dans l'enceinte de l'académie d'écarter — avec beaucoup de politesse — les professeurs japonais de tous les échanges informels susceptibles de dégénérer en critiques verbalisées³⁵.
- 36 D'autres figures universitaires étaient également présentes ce jour-là. Les professeurs de Shanghai avaient été rejoints par leurs homologues venus d'une université de Xi'an. Trois universitaires de Taiwan (de l'université nationale de Taipei et de l'université de Huafan) avaient fait le déplacement ; une présence d'ailleurs rendue presque invisible dans la documentation officielle distribuée au début de la cérémonie dans laquelle étaient distingués les invités « chinois » et ceux « étrangers ». Là encore il s'agissait de jouer finement la posture de diplomate³⁶.
- 37 Une fois les courtes déclarations au pupitre interrompues, Li Junzhao et ses collègues furent invités à monter sur l'estrade, tout comme les enseignants venus de Xi'an, pour l'inauguration des deux nouveaux centres de recherche ouverts au sein de l'académie : « Base de la pratique de l'enseignement et de la recherche du Putuoshan » (lié à Shanghai) et « Centre international de la culture de Guanyin » (lié à Xi'an)³⁷. Les plaques furent dévoilées sous les applaudissements de l'auditoire et la cérémonie prit fin. Il était convenu que les panneaux seraient fixés le jour suivant à l'entrée des bâtiments nouvellement construits dans l'enceinte de l'académie et dans lesquels avaient été aménagées des chambres tout confort et avec accès à internet. Bientôt ouvert, le centre destiné à recevoir les professeurs shanghaiens serait dédié à l'archivage et à l'étude de la culture, des arts et de l'herméneutique. C'est du moins ce qui fut vaguement précisé lors d'une réunion qui eut lieu le surlendemain en comité réduit et animée par un des universitaires venus de Taiwan. Particulièrement érudit, il les conseilla sur les objectifs programmatiques qu'ils devaient se fixer à la lumière du modèle taiwanais. Ce dernier, non soumis aux contraintes politiques de la Chine continentale, leur semblait largement éprouvé.
- 38 Ainsi, l'académie ne serait plus seulement un lieu de formation des jeunes générations de moines et de nonnes, mais aussi un espace de recherche investi par des non-religieux issus des cercles universitaires de Chine continentale. Il s'agissait là d'un pas de plus vers la sécularisation de cet espace bouddhique. Avec la création de ces centres,

c'est l'objet même du *foxueyuan* qui semblait évoluer, mais sans pour autant que la nature des recherches qui allaient être menées n'ait été définie. Quels travaux les universitaires produiraient-ils en cet espace ? Travailleraient-ils conjointement avec les religieux ? Auquel cas, quels objets et quelles méthodes seraient mobilisés et dans quelles visées ? Les « études bouddhiques », pourtant placées au cœur de cette « nouvelle » académie, n'avaient vraisemblablement fait l'objet d'aucun échange entre universitaires et religieux, si bien qu'il fût difficile de déterminer quels savoirs cette académie aspirait à produire.

- 39 Surprise par l'ouverture de ce centre dont on ne m'avait pas encore parlé — le bâtiment dans lequel je séjournais depuis un mois m'avait été simplement présenté comme un ensemble de chambres dans lesquelles logeraient à l'avenir les enseignants shanghaiens lors de leur séjour —, je constatai que ces spécialistes du marxisme et de l'épistémologie des sciences s'étaient pleinement engagés à donner une nouvelle orientation à leurs recherches. Je questionnai Li Junzhao sur ses propres projets d'étude. Son ouvrage sur le bouddhisme urbain était-il une première pierre à l'édifice ? Comment pensait-il s'impliquer dans la vie du centre ? Étudierait-il lui aussi les spécificités du bouddhisme chinois ou l'histoire du bouddhisme au Putuoshan, un site religieux déjà vieux de dix siècles ? À l'écart du groupe, dans le hall principal partiellement meublé, il m'expliqua pour la première fois l'étendue de son champ d'action et de celui de ses collègues au sein de l'académie et même au-delà. En réalité, leur implication ne se limitait pas à l'enseignement, mais relevait déjà d'une forme de recherche appliquée.
- 40 Depuis quelques années, les universitaires de Shanghai avaient pris une part active aux différentes initiatives lancées par l'association bouddhique pour le développement de l'île. L'une d'elles avait été le court-métrage *Le pèlerinage du Putuoshan* diffusé depuis 2010 dans les navettes maritimes qui font la liaison entre les îles de Zhoushan et le Putuoshan. D'une durée d'une dizaine de minutes, il montre une jeune femme silencieuse, incarnation du pèlerin exemplaire, traverser les temples, saluer respectueusement des religieux rencontrés en chemin, offrir de l'encens et vénérer le Bouddha ; la voix off livre aux spectateurs assis dans les bateaux les indications pour bien agir dans ce lieu saint et évoque implicitement les modes d'interaction avec Guanyin. Comme indiqué en générique de fin, il a été réalisé conjointement par l'Association bouddhique du Putuoshan, le Comité des affaires ethniques et religieuses de Zhoushan et le Bureau municipal du tourisme (Vidal, 2014). Li Junzhao, avec certains de ses collègues, avait écrit l'intégralité du texte de la voix off, mais cette collaboration pourtant essentielle avait été passée sous silence, masquée notamment dans les crédits du film. Quand j'en demandai les raisons, Li pointa à nouveau la faiblesse du niveau d'éducation des religieux qu'il était préférable de taire en dehors de l'académie, prétextant des motifs de réputation. Là encore il s'agissait d'une ignorance à laquelle, selon son point de vue, il pouvait avec ses collègues remédier en mobilisant les méthodes qui sont les leurs pour produire des savoirs. Cependant, la réalité des compétences des moines qui enseignaient à l'académie et des laïcs qui y étaient employés, capables par exemple de rédiger de larges affiches didactiques sur la doctrine et les figures divines du panthéon, rendait cet argument peu convaincant, d'autant plus que certains des moines enseignants avaient fait une partie de leur cursus à l'étranger, au Japon et au Sri Lanka. Peut-être n'étaient-ils pas assez nombreux ? Après tout, leurs journées étaient déjà chargées par de nombreuses activités.

- 41 En réalité, l'ignorance des moines plusieurs fois évoquée traduit un malentendu entre les universitaires et les religieux sur ce qui constitue précisément l'érudition. Elle s'apparente pour les premiers à une réponse à apporter aux nécessités contemporaines du site du Putuoshan, comme si la volonté d'accroître son influence sur la scène bouddhique, et partant la réalisation de gains symboliques et économiques, avait créé une demande en termes de savoirs à laquelle les universitaires avaient été en capacité de répondre, là où les religieux avaient fait preuve d'un manque de compétences. Cette grille de lecture est liée à la finalité que doivent atteindre les nombreuses initiatives entreprises par les autorités chargées du tourisme et des affaires religieuses depuis une quarantaine d'années aujourd'hui, à savoir dresser un tableau de la culture locale et de l'histoire religieuse du Putuoshan, en compilant une somme monumentale de documents ; une manière de produire des savoirs qui n'est pas sans lien avec le processus de folklorisation évoqué plus haut. Si les communautés monastiques du Putuoshan sont elles aussi impliquées dans ces initiatives, il n'est pas certain pour autant qu'elles réduisent la question de l'érudition (et de l'ignorance) à la seule capacité de produire un discours (historique ou culturaliste) sur le bouddhisme. Comme le rappellent Adeline Herrou et Anna Poujeau, les religieux à travers le monde « sont tenus pour avoir un petit quelque chose en plus (à la différence des laïcs) de l'ordre de la vertu, de la pureté, de la piété, de la dévotion (*bhakti*), de la grâce spirituelle (*baraka*) ou de l'accumulation de mérites (*karma*), qui leur permettrait d'accéder à un autre niveau de compréhension des différents corpus » (Herrou et Poujeau, 2011 : 11-12). Dans le cas présent, leur visée de la connaissance s'établit aussi en regard d'une autre ignorance que celle à laquelle songeait Li Junzhao. Peut-être s'agit-il davantage de ce que Laurence Caillet évoque dans le contexte du monachisme japonais comme « l'ignorance sublime », celle qui est « source du développement du sentiment mystique » (Caillet, 2009 : §4) ? C'est peut-être bien en manquant de discuter de l'objet réel des futurs centres de recherche des universitaires de Shanghai et de Xi'an que ces distinctions ne se sont pas faites jour, entretenant plus ou moins volontairement une diversité de sens prêtés à l'érudition et une multiplicité de fonctions associées à l'académie.
- 42 Qu'en était-il alors du faible écho donné aux actions des universitaires shanghaiens à l'extérieur de l'académie ? Si le professeur Li n'évoqua pas clairement la problématique du politique, le contraste entre leur rôle dans les activités du Putuoshan, quelque peu masqué, et celui des acteurs touristiques et culturels, fortement médiatisé, trouve son origine dans l'organisation même de l'administration du bouddhisme. L'appareil d'organes déployé dans les moindres bourgades du territoire chinois, véritablement tentaculaire comme l'écrit Jean-Pierre Cabestan (2014), encadre et par là même donne une définition *en apparence* formelle aux manières de produire et de promouvoir le religieux. Au Putuoshan, en raison de son statut singulier de lieu touristique, d'autres acteurs sont également impliqués — et ce largement — dans le développement du site. Ils sont inclus dans des entités situées officiellement dans l'organigramme local, à la fois au sein de la Commission d'administration du site, des bureaux municipaux chargés du tourisme et de la culture, et des entreprises touristiques avec lesquelles les différentes administrations travaillent en étroite collaboration. Dans un tel contexte, il est difficile de songer que les activités des universitaires shanghaiens puissent avoir une quelconque place. Leurs actions et leur statut ne concernent ni à proprement parler les monastères et les organes s'y rattachant (association et comité) — n'étant ni moines, ni employés de l'administration du religieux —, ni même les organisations

chargées du tourisme et de la culture (bureaux et entreprises) — n’y occupant aucune fonction officielle claire.

- 43 C’est dans ce champ de relations complexes défini par un système fondé sur la base d’un contrôle imposé, mais aussi réajusté et négocié en permanence, que les universitaires ont eu à se situer. Intégrés à l’académie, occupant d’abord un emploi temporaire d’enseignants de chinois classique, ils sont parvenus à investir ce microcosme insulaire en plein renouveau, puis ils ont pris part à l’horizon du développement tel que les religieux cherchent à le façonner — élargissant ce faisant le périmètre initial de leurs actions —, mais sans pour autant que leur implication ne soit rendue publique. On peut supposer que dans le cas contraire, il leur aurait fallu justifier des fonctions qu’ils ambitionnaient d’occuper dans la vie du Putuoshan et se situer par rapport aux acteurs déjà présents. Leur relation avec la sphère monastique aurait pu dès lors apparaître trop déconnectée du champ religieux local tel qu’il est organisé et soumis au contrôle étatique ; une position marginale qu’il aurait été difficile de tenir dans le contexte chinois contemporain. Mais, leur situation allait vraisemblablement bientôt changer. L’ouverture du nouveau centre de recherche ne constituait-elle pas une nouvelle étape ? Enseignants de chinois classique, ils étaient en passe de devenir des chercheurs actifs au sein de l’Académie bouddhique du Putuoshan. Dans ces conditions, leurs activités sur le site pourraient être médiatisées plus aisément. La rédaction d’écrits à l’attention des pèlerins ou encore la publication d’ouvrages spécialisés sur le bouddhisme s’inscriraient à l’avenir dans le sillon des recherches menées au sein de l’académie.

3. L’académie : une future génération œuvrant à connecter les réseaux transnationaux ?

- 44 L’Académie bouddhique du Putuoshan constitue un espace alternatif à ceux déjà existants sur l’île — les monastères, les organes administratifs et les entreprises —, en ce qu’elle permet de (re)composer localement le monde bouddhiste dans une autre configuration que celle façonnée par le système d’administration actuel. Elle apparaît comme un « autre lieu » dont les religieux du Putuoshan chercheraient à se saisir pour redéfinir et renégocier la place de tout cet ensemble diversifié d’acteurs ; ce qui a peut-être été facilité par l’emplacement de la nouvelle académie sur l’île de Zhujiajian, en dehors de l’environnement extrêmement balisé du site de pèlerinage. Si le renouveau du bouddhisme au Putuoshan après la fin du maoïsme a traversé différentes étapes, de la (re)création du tissu institutionnel local à la mise en tourisme de l’île, il semblerait que les moines investissent aujourd’hui différemment l’espace du *foxueyuan*, et cela pour en faire à présent un lieu d’études connecté directement aux réseaux transnationaux d’Asie. Ce serait là une ère nouvelle pour le Putuoshan — après celle du moine-bâtitseur Miaoshan — qui serait associée cette fois-ci à l’abbé Daoci³⁸.
- 45 L’articulation entre les études bouddhiques et les réseaux de circulation du clergé et des laïcs bouddhistes originaires d’Asie n’est certes pas récente. Elle date de la fin du XIX^e siècle au moment de la profonde reconfiguration du champ intellectuel chinois, de l’académisation de la religion (avec l’apparition des *foxueyuan*) et des échanges intenses alimentés partout en Asie par des personnes particulièrement impliquées dans le prosélytisme. Ces figures — moines, nonnes et laïcs —, qu’Adam Chau (2012) évoque par l’expression de « *transnational Buddhist activists* », suivaient des cursus d’étude dans les

temples et les universités, après quoi elles revenaient chez elles ou partaient ailleurs pour fonder leurs propres académies³⁹. Aujourd'hui, cet investissement dans les études bouddhiques relèverait d'autres dynamiques, et notamment d'un processus de redéfinition des modalités d'imbrication de la « religion » (*zongjiao* 宗教), du « politique » (*zhengzhi* 政治), et de l'« éducation » (*jiaoyu* 教育). Ces trois domaines constituaient autrefois les trois facettes d'un même ensemble désigné par le concept de « *jiao* 教 » qui fut décomposé sous l'effet des bouleversements sociétaux de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, liés notamment aux échanges avec le Japon et aux conflits avec les puissances occidentales. La Chine du XXI^e siècle serait à présent marquée par des tentatives pour recomposer cette unité perdue (Ji, 2011b)⁴⁰. Elles impliqueraient des mutations dans les manières de penser la place des temples et le rôle des religieux dans la société civile, d'instituer des modes de gouvernance (dont la légitimité n'est pas facilement négociable) et de tisser des liens avec les maîtres dont les enseignements sont transmis dans des cadres réinventés, par exemple sous la forme de stages intensifs que j'ai pu observer au Putuoshan et qui sont organisés en différents lieux de Chine (Vidal, 2017).

- 46 Dans le cas du Putuoshan, l'académie cherche à se situer à la croisée des temples (domaine du *zongjiao*) et des universités (domaine du *jiaoyu*), en devenant un espace ouvert sur l'Asie et ses multiples modèles monastiques et académiques (du Japon au Sri Lanka), en devenant un lieu consacré non plus seulement à la formation des religieux aux fondamentaux qu'ils sont censés posséder selon les autorités politiques, mais également à l'élaboration de « savoirs » d'érudits (avec toute l'ambivalence sur la définition qui en est donnée). Entité autre qu'un monastère et qu'une université, elle semble aussi être capable d'absorber une part du politique : le domaine du *zhengzhi* ne réapparaîtrait-il pas, par la marge, avec la présence de Zhang Minxi, fonctionnaire retraité du comité ? Avec lui, l'organe politique n'est pas tout à fait présent, mais il n'est pas totalement absent non plus. Le Putuoshan ne serait donc plus seulement le site de manifestations du bodhisattva Guanyin auquel nombre de pèlerins viennent rendre un culte depuis le X^e siècle, un haut lieu du tourisme de la région du Zhejiang présenté depuis les années 1980-1990 comme une destination de choix pour ses paysages de mer et de montagne, mais il serait aussi destiné à devenir un espace florissant d'études bouddhiques où se réuniraient religieux et universitaires. Cette volonté d'érudition (avec ses significations multiples) s'inscrit ainsi dans une redéfinition plus large du champ d'action du clergé bouddhiste local. Celle-ci apparaît d'ailleurs en miroir d'une volonté d'orthopraxie et d'orthodoxie soutenue par quantité de procédés visant à instruire les dévots bouddhistes — le court-métrage *Le pèlerinage du Putuoshan* est l'un de ces procédés. Il s'agirait donc là de prendre le contre-pied des stratégies touristiques et de répondre aux nombreuses critiques qui dénoncent l'aspect mercantile des temples du Putuoshan et la tendance des religieux à délaisser l'étude et la méditation au profit du *business* des temples.
- 47 Dans cet élan de renouveau, l'académie prend ainsi la forme d'un laboratoire dans lequel certains moines du Putuoshan chercheraient — par l'expérience d'initiatives diverses — à reconfigurer leur capacité d'agir pour produire une vision du bouddhisme contemporain et des temples du XXI^e siècle : en somme, leur propre *fazhan*. Ce laboratoire prendrait acte du processus de sécularisation en ramenant à soi — en son monde bouddhiste —, ceux qui produisent les études bouddhiques (ou bien en créant les circonstances pour qu'elles soient menées, non plus seulement dans les universités,

mais aussi au sein de l'académie). L'ambition portée par des moines comme le vice-recteur Lian Hai, titulaire d'un doctorat, et par d'autres — à l'instar d'un jeune moine qui venait tout juste de revenir de l'université d'Otani pour enseigner le japonais —, est vraisemblablement de créer une nouvelle génération de religieux érudits afin d'actualiser la figure des « *transnational Buddhist activists* » et de redessiner leurs trajectoires transfrontalières. Parallèlement, les universitaires de Shanghai pourraient-ils incarner une version chinoise de ce que Charles Prebish (1999) a nommé les « *scholar-practitioners* » ? Il les décrit comme impliqués au point d'être considérés comme un « *Sangha* silencieux », travaillant dans les départements des universités américaines et s'engageant clairement sur le plan prosélyte avec la publication de recherches appliquées. À l'initiative de grands forums réunissant régulièrement religieux et universitaires en différents endroits du monde (comme les conférences de la fondation Woodenfish), ils font dialoguer l'éthique du bouddhisme avec des grands thèmes tels que la science, l'écologie, le soin. Leurs activités invitent non seulement à mieux considérer la pluralité des approches académiques du bouddhisme, mais aussi à envisager la figure du bouddhiste comme étant impliquée dans de nouveaux réseaux, bien plus vastes et complexes.

*

* *

- 48 Je n'ai compris finalement le fonctionnement et l'importance de l'académie qu'en adoptant une posture réflexive sur mon parcours de recherche. Il me fallait tisser ensemble les réalités sociologiques mouvantes que j'observais au Putuoshan, alors même que les espaces de l'île me semblaient étrangement et paradoxalement de plus en plus hermétiques entre eux, à mesure que je retournais dans ce lieu. Mes observations de ses réalités se dispersaient dans le temps long de ma recherche et la diversité des facettes sociologiques du Putuoshan finissait par éloigner la possibilité de produire une approche du site, non pas totale mais au moins suffisamment complète pour esquisser une monographie. La question de Xue Yu à Hong Kong — « Êtes-vous vraiment entrée dans les temples ? » — m'engagea à un premier questionnement sur mon approche du lieu et, ce faisant, sur le lieu en lui-même. Tout ne se jouait donc pas au Putuoshan, dans ce microcosme insulaire pourtant bien délimité. Il me fallait faire un pas de côté, me rendre sur la petite île voisine, faire le trajet en bus jusqu'à l'endroit où avait été construite la nouvelle académie du Putuoshan. Le constat de la présence des universitaires shanghaiens m'obligea pour la deuxième fois à interroger mon approche, mais ce fut sans nul doute le renversement inattendu de ma relation avec eux — passant à mes yeux du statut de *collègues* à celui d'*interlocuteurs du terrain* — qui constitua une vraie découverte, le moment où j'ai fait l'expérience de la « *sérendipité* » (Pieke, 2000). Cet inattendu du terrain m'a alors amenée à observer d'autres réalités de l'île : les attentes des acteurs de l'académie vis-à-vis des études bouddhiques et leur ambition transnationale. Ce retour réflexif m'a donné à réfléchir à nouveau frais au *fazhan* des religieux du Putuoshan qui prend toutes les apparences d'une quête pour une plus grande érudition.

BIBLIOGRAPHIE

ASHIWA, Yoshiko et WANK, David L.

2005 The globalization of Chinese Buddhism : Clergy and devotee networks in the twentieth century, *International Journal of Asian Studies*, 2 (2) : 217-237 ; DOI : 10.1017/S1479591405000100.

2006 The politics of a reviving Buddhist temple : State, association, and religion in Southeast China, *The Journal of Asian Studies*, 65 (2) : 337-359 ; DOI : 10.1017/S0021911806000684.

2009 Making religion, making the State in Modern China : An introductory essay, in Y. Ashiwa et D. Wank (éd.), *Making religion, making the State : The politics of religion in contemporary China* (Stanford, Stanford University Press) : 1-21 ; DOI : 10.1515/9780804771139-002.

BINGENHEIMER, Marcus

2016 *Island of Guanyin : Mount Putuo and its gazetteers* (Oxford, Oxford University Press).

BOURDIEU, Pierre

2022 *Retour sur la réflexivité* (Paris, Éditions de l'EHESS).

BRUNTZ, Courtney et SCHEDNECK, Brooke (éd.)

2020 *Buddhist tourism in Asia* (Honolulu, University of Hawai'i Press).

CABESTAN, Jean-Pierre

2014 *Le système politique chinois : un nouvel équilibre autoritaire* (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques).

CAILLET, Laurence

2009 Mes chers collègues, les moines, ou le partage de l'ignorance, *Ateliers du LESC*, 33 [La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous], en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8202> ; DOI : 10.4000/ateliers.8202.

CHANG, Kuei-min

2018 La nouvelle politique de sinisation et de régulation de la religion en Chine, *Perspectives chinoises*, 2018 (1-2) [Nouvelles approches du régime politique sous Xi Jinping] : 41-49.

CHAU, Adam

2012 Transnational Buddhist activists in the era of empires, in Y. Ashiwa et D. Wank (éd.), *Religious internationals in the modern world* (Basingstoke, Palgrave Macmillan) : 206-229 ; DOI : 10.1057/9781137031716_9.

GOSSAERT, Vincent

2004 Le concept de religion en Chine et l'Occident, *Diogène*, 205 [Pluralisme religieux et diversité culturelle] : 11-21 ; DOI : 10.3917/dio.205.0011.

GOSSAERT, Vincent et PALMER, David A.

2012 *La question religieuse en Chine* (Paris, CNRS Éditions).

GOSSAERT, Vincent, KIELY, Jan et LAGERWEY, John (éd.)

2015 *Modern Chinese religion II* (Leyde, Brill).

HERROU, Adeline et POUJEAU, Anna

2011 Introduction : savoirs monastiques. Érudition et ascèse, *Archives des sciences sociales des religions*, 154 : 11-29 ; DOI : 10.4000/assr.23060.

HERVIEU-LÉGER, Danielle

2010 Sécularisation, in R. Azria et D. Hervieu-Léger (éd.), *Dictionnaire des faits religieux* (Paris, Presses universitaires de France) : 1151-1158.

Ji, Zhe

2011a Buddhism in the reform era : A secularized revival ?, in A. Chau (éd), *Religion in contemporary China : Revitalization and innovation* (New York, Routledge) : 32-52.

2011b Introduction : le *jiao* recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 33 [Religion, éducation et politique en Chine moderne] : 5-34 ; DOI : 10.4000/extremeorient.178.

2013 Débats en Chine sur la sécularisation : un état des lieux, *Monde chinois*, 35 [À propos de la sortie de la religion en Chine...] : 46-54 ; DOI : 10.3917/mochi.035.0046.

LALIBERTÉ, André

2011 Buddhist revival under State watch, *Journal of Current Chinese Affairs*, 40 (2) [The State and Religion in China : Buddhism, Christianity, and the Catholic Church] : 107-134 ; DOI : 10.1177/186810261104000205.

MEYER, Christian

2014 How the "science of religion" (*zongjiaoxue*) as a discipline globalized "religion" in Late Qing and Republican China, 1890-1949 – Global concepts, knowledge transfer, and local discourses, in T. Jansen, T. Klein et C. Meyer (éd.), *Globalization and the making of religious modernity in China : Transnational religions, local agents, and the study of religion, 1800-present* (Leyde, Brill) : 297-341.

MEYER, Claude

2022 *Le renouveau éclatant du spirituel en Chine : renaissance des religions, répression du Parti* (Montrouge, Éditions Bayard).

NYÍRI, Pál

2006 *Scenic spots : Chinese tourism, the State, and cultural authority* (Seattle, University of Washington Press).

OAKES, Tim et SUTTON, Donald (éd.)

2010 *Faiths on display : Religion, tourism, and the Chinese State* (New York, Rowman and Littlefield publishers).

PIEKE, Frank

2000 Serendipity : Reflections on fieldwork in China, in P. Dresch, J. Wendy et D. Parkin (éd.), *Anthropologists in a wider world : Essays on field research* (New York, Berghahn books) : 129-150.

PREBISH, Charles

1999 *Luminous passage : The practice and study of Buddhism in America* (Berkeley, University of California Press).

SHUE, Vivienne

2008 Rule as repertory and the compound essence of authority, *Modern China*, 34 (1) [The nature of the Chinese State : Dialogues among Western and Chinese scholars, I] : 141-151 ; DOI : 10.1177/009770040730813.

TRAVAGNIN, Stefania

2014 Concepts and institutions for a new Buddhist education : Reforming the Samgha between and within State agencies, *East Asian History*, 39 : 89-101.

TRÉMON, Anne-Christine

2012 Yingti/ruanti (hardware/software) : la création d'un hall culturel hakka à Taïwan, *Gradhiva*, 16 [Chines, l'État au musée] : 130-155 ; DOI : 10.4000/gradhiva.2489.

VIDAL, Claire

2014 Savoir-faire et savoir-être bouddhiques dans la Chine contemporaine : du court-métrage *Le pèlerinage du Putuoshan*, *Études chinoises*, XXXIII (1) : 147-157 ; DOI : 10.3406/etchi.2014.1510.

2017 *Putuoshan, l'île (de) Guanyin : les facettes sociologiques d'un pèlerinage dans la Chine contemporaine*, thèse de doctorat, université Paris Nanterre.

2019 Administering Bodhisattva Guanyin's Island : The monasteries, political entities, and power holders of Putuoshan, in Ji Zhe, G. Fisher et A. Laliberté (éd.), *Buddhism after Mao : Negotiations, continuities, and reinventions* (Honolulu, University of Hawai'i Press) : 45-76 ; DOI : 10.1515/9780824880248-004.

WANG-TOUTAIN, Françoise

1997 La voix du Dharma se fait-elle de nouveau entendre en Chine ?, in C. Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveaux religieux en Asie* (Paris, École française d'Extrême-Orient) : 61-79.

Yü, Chünfang

2001 *Kuan-yin : The Chinese transformation of Avalokiteśvara* (New York, Columbia University Press).

NOTES

1. La Chine reconnaît officiellement cinq religions (le bouddhisme, le taoïsme, l'islam, le catholicisme et le protestantisme) ; celles-ci sont soumises au contrôle de l'État et du Parti communiste par un ensemble d'organes administratifs chargés de la gestion du religieux, situés aux différents échelons territoriaux (national, provincial, local). Parallèlement, les religions sont chacune représentées (suivant la même division territoriale) par une entité nommée « association » (*xiehui* 协会 ; *Fojiao xiehui* 佛教协会 dans le cas du bouddhisme). Au sujet de l'institutionnalisation du religieux en Chine, voir ASHIWA et WANK, 2009. Pour une description plus récente des organisations et des relations avec le Parti communiste, voir CHANG, 2018 et MEYER, 2022.

2. Françoise Wang-Toutain traduit *foxueyuan* par les termes d'« instituts d'études bouddhiques » ; j'utiliserai quant à moi le mot d'« académie » pour différencier cet espace d'autres « instituts » consacrés à l'étude de la culture et du bouddhisme (habituellement désignés en chinois par les mots de *yanjiuhui* 研究会 ou de *yanjiusuo* 研究所), mais qui ne sont pas à ma connaissance des lieux d'enseignement.

3. D'après le *Foguang da cidian* 佛光大辭典, le terme de *xueseng* 学僧 renvoie à deux significations : « les moines et nonnes qui analysent (ou font des recherches sur) le bouddhisme » (指研究佛教之僧侶, ma traduction) et « les moines et nonnes qui sont savants » (指有学问之僧侶, ma traduction). Ici, comme nous le verrons, l'objet de l'étude n'est pas exactement celui qui est explicité dans cette définition.

4. Les relations entre académies bouddhiques et universités locales sont en réalité plus anciennes. Comme l'écrit Françoise WANG-TOUTAIN, il existait des séminaires de recherche conjointement organisés dès 1992, comme ce fut le cas à Xiamen (1997 : 66).

5. Les noms de mes interlocuteurs ont été anonymisés, à l'exception de celui de Daoci, grand moine du Putuoshan, et de Xue Yu, professeur à Hong Kong, que j'évoquerai plus loin dans l'article.

6. Si l'académie délivre des enseignements également aux nonnes, ces dernières — moins nombreuses — n'ont pas leurs cours dans le même espace que celui des moines ; il s'agit de bâtiments bien distincts situés dans des lieux différents du site du Putuoshan. En outre, les possibilités d'enseigner sont soumises à des considérations sur la différence de sexe : ainsi les moines — comme les hommes laïcs — peuvent instruire indifféremment moines et nonnes, alors que ces dernières ne peuvent pas délivrer des enseignements aux moines. Quant au cas des femmes laïques dotées de compétences de professeures, il ne s'était jamais présenté au Putuoshan, si bien qu'aucune règle ne semblait avoir été prescrite à ce sujet.

7. Le programme de l'année 2012-2013 pour les premières années incluait des cours sur le bouddhisme relatifs à la discipline monastique, à l'histoire des écoles chinoises du bouddhisme et aux textes classiques. À cela s'ajoutaient des enseignements introduisant aux études religieuses et à l'histoire culturelle de la Chine, ainsi que des cours de « politique » — portant sur les règlements concernant les affaires religieuses —, d'anglais, de chinois classique et d'éducation sportive.

8. L'expression des « quatre célèbres montagnes » (*si da mingshan* 四大名山) renvoie au réseau de quatre centres religieux chinois, chacun associé à un des quatre grands bodhisattvas (Guanyin, Wenshu, Dizang, Puxian). Au sujet du Putuoshan et du culte de Guanyin, voir particulièrement les travaux des historiens : YÜ, 2001 et BINGENHEIMER, 2016. Pour une étude anthropologique du pèlerinage du Putuoshan, voir ma thèse de doctorat : VIDAL, 2017.

9. Voir les textes de Pierre BOURDIEU rassemblés dans le volume *Retour sur la réflexivité* (2022).

10. Voir l'introduction de ce numéro.

11. Sur l'histoire religieuse de la Chine à partir de la fin du XIX^e siècle, voir GOOSSAERT et PALMER, 2012. Pour un panorama plus large, voir GOOSSAERT *et al.*, 2015.

12. Le système des associations religieuses fut originellement créé en 1957 afin d'organiser les aspects quotidiens de la gestion des temples (versement des revenus, enregistrement des biens des monastères...) et la mobilisation des religieux et des laïcs lors des campagnes politiques ; elles furent presque aussitôt démantelées au début de la Révolution culturelle en 1966, puis rétablies à partir des années 1980, notamment avec l'édition du « Document 19 » qui fonde en 1982 les nouvelles réglementations sur la question religieuse au moment des politiques réformatrices d'ouverture de la Chine (ASHIWA et WANK, 2006).

13. Le modèle des académies bouddhiques est apparu au tournant du XX^e siècle, au moment des grandes réformes de l'éducation et de la religion, non sans faire l'objet de débats dans les cercles bouddhistes. Le sujet de friction concernait principalement l'introduction de savoirs qui ne relevaient pas strictement des enseignements du Bouddha (notamment les sciences naturelles et les langues étrangères) (TRAVAGNIN, 2014).

14. Source : *Miaoshan lao heshang bai sui danchen jinian tekan* 妙善老和尚百岁诞辰纪念特刊, « Édition spéciale pour la commémoration du centenaire du vieux moine Miaoshan », éditée par l'Association bouddhique du Putuoshan 普陀山佛教协会 (2009).

15. Source : WANG Liansheng 王连胜, *Putuoluojiashan zhi* 普陀洛迦山志, « Annales du Putuoluojiashan », Shanghai, Shanghai guji chubanshe (1999).

16. Comme indiqué en chinois dans le *Foguang da cidian* 佛光大辞典, en guise de définition du terme de « *Da heshang* » : 和尚之年长德高者.

17. Lors d'une conversation avec des habitants du Putuoshan, ces derniers firent état du net contraste entre l'attitude chaleureuse de Miaoshan et celle de Jieren qui ne savait pas selon eux se montrer suffisamment disponible pour les insulaires et les pèlerins. On m'expliqua que le caractère *ren* 忍 de son nom renvoyait à sa personnalité « dure et cruelle ». En réalité, *jieren* 戒忍 est une notion bouddhique qui signifie « la patience acquise dans l'observance de la discipline monastique » (*Soothill-Hodous Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 2022, ma traduction). Quant au sinogramme *ci* 慈 de Daoci, il faisait le lien avec Guanyin dont l'un des célèbres épithètes est « la grande compassion et la grande miséricorde » (*daci dabei* 大慈大悲) — un lien avec le bodhisattva qui n'était d'ailleurs pas sans rappeler celui qu'avait déjà Miaoshan dont le nom est aussi celui de la célèbre princesse Miaoshan 妙善, l'un des avatars terrestres bien connus de Guanyin.

18. La massification du tourisme intérieur en Chine résulte de mesures politiques mises en œuvre par l'État (voir NYÍRI, 2006). Au sujet des pratiques touristiques dans des lieux saints de Chine, voir OAKES et SUTTON, 2010. Pour un panorama élargi à l'Asie, voir BRUNTZ et SCHEDNECK, 2020.

19. De son nom complet « Commission d'administration des zones de panorama et de sites célèbres du Putuoshan », mais désignée plus couramment par la population comme la « commission », elle est chargée depuis 1979 de l'organisation sociale de l'île dans ses multiples dimensions ; cela recouvre tous les services publics auprès des insulaires, les organismes économiques et les missions d'application locale des politiques nationales concernant le développement industriel, la diffusion de la propagande et la gestion des affaires religieuses.

20. Je tiens ces informations du directeur de l'Institut de la culture du Putuoshan qui alimente sa bibliothèque privée depuis plusieurs années de toute la documentation de travail accompagnant ces différents projets.

21. Je renvoie aux travaux de Ji Zhe (2011a) sur les stratégies mises en place dans les années 1980 pour distinguer le bouddhisme de ce qui était alors considéré comme des « superstitions » (*mixin* 迷信) ; l'un des éléments de langage utilisé par le président de l'Association nationale du bouddhisme, Zhao Puchu, était « la culture bouddhique » (*fojiao wenhua* 佛教文化).

22. À l'ouverture, beaucoup de salles n'avaient pas encore été aménagées si bien qu'il était difficile de savoir quel allait être précisément le contenu du « musée bouddhique du Putuoshan ». Les présentations qui en étaient faites n'apportaient pas vraiment de précisions supplémentaires. Il est à noter que ce phénomène de musée (quasiment) vide n'est pas inédit dans le contexte chinois, comme le remarque Anne-Christine TRÉMON dans son article sur la création d'un « hall culturel Hakka » à Taiwan (2012).

23. Pour certains, la fermeture du port de pêche serait moins liée aux stratégies économiques orientées vers le tourisme qu'à la construction du port militaire chargé de la surveillance de la zone. Celle-ci aurait d'ailleurs été lancée dans la décennie 1970 peu de temps avant la mort de Mao Zedong.

24. Cette impression n'est d'ailleurs pas sans alimenter la curiosité des dévots, voire leur fascination, pour ces maîtres bouddhistes dont ils ignorent, pour la plupart, la réalité du quotidien, s'imaginant l'efficacité de leurs pratiques d'ascèse et la portée de leurs actes rituels auprès des êtres divins du panthéon.

25. Le détail des uniformes allait même jusqu'à distinguer la couleur des manteaux d'hiver — bleu pour les employés de la régie des transports et rouge pour les salariés des hôtels. L'été, l'usage du tee-shirt jaune était réservé, m'a-t-on dit, aux employés des temples. Les commerçants et les patrons des maisons de thé m'ont semblé être les seuls à ne pas porter d'uniforme particulier.

26. À cette époque, le gouvernement de Hu Jintao (2003-2013) facilitait ce phénomène, voire y prenait une part active, pour des motifs stratégiques : le bouddhisme était supposé faciliter les relations diplomatiques avec les autres pays asiatiques (LALIBERTÉ, 2011).

27. Ce regret n'est pas particulier aux moines du Putuoshan, il est exprimé par d'autres en Chine. Cette observation fut discutée à l'occasion d'échanges avec l'équipe de l'ANR Shifu « Vieux maîtres et nouvelles générations de spécialistes religieux en Chine aujourd'hui : ethnographie du quotidien et anthropologie du changement social » dirigé par Adeline Herrou entre 2013 et 2016.

28. En 2012, le site du Putuoshan, comme d'autres lieux saints de Chine avant lui, a été introduit en bourse, sous la forme d'une entreprise. Voir par exemple l'article de presse « Chinese shrine seeks stock-market path to financial nirvana » publié dans *The Guardian* le 5 juillet 2012 (<https://www.theguardian.com/world/2012/jul/05/chinese-shrine-stock-market-nirvana>, consulté le 21 octobre 2022).

29. Mon séjour à la Chinese University of Hong Kong s'est effectué dans le cadre d'une allocation de terrain que m'a octroyée l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) ; celle-ci m'a permis d'être accueillie un mois (en mai 2012) dans son antenne à Hong Kong et c'est par l'intermédiaire de son directeur Lü Pengzhi que j'ai été mise en relation avec le professeur Xue Yu.

30. La notion de « sécularisation » fait toujours débat parmi les sociologues des religions qui cherchent à en expliquer les causes, tout particulièrement dans le rapport à la modernité. Partant essentiellement de cas européens, Danièle HERVIEU-LÉGER rappelle que le concept a accompagné « les moments théoriques de la pensée sociologique des rapports entre religion et modernité » (2010 : 1151). Pour la sociologie chinoise, le couple sécularisation-modernisation conduit à discuter de la validité des théories pour penser le cas de la Chine, à la fois d'un point de vue historique (à quelle période faire remonter le processus de sécularisation en Chine ?) et conceptuel (à quel point la notion de *shisuhua* 世俗化 — traduite des langues occidentales — peut-elle être suffisamment universelle pour expliquer des phénomènes dans un contexte sociétal différent de celui dans lequel elle a été forgée ?) (JI, 2013). Je ne prendrai pas part à ces débats dans le présent article et me contenterai d'utiliser le terme comme renvoyant à une frontière mouvante entre ce qui est considéré comme du domaine du « religieux » et ce qui en est extérieur.

31. Il est intéressant d'observer, à l'instar de Vivienne SHUE (2008), comment les fonctionnaires retraités jouent un rôle dans l'exercice du pouvoir, profitant du mélange entre formel et informel.

32. En chinois, *Zhongguo foxueyuan Putuoshan xueyuan* 中国佛学院普陀山学院.

33. Ce changement de nom est survenu après celui effectué en 2003 et qui avait abouti dans un premier temps à l'adoption du nom d'« Institut d'éducation de l'académie bouddhique de Chine » (*Zhongguo foxueyuan jiaoyu xueyuan* 中国佛学院教育学院), lequel explicitait pour la première fois le lien avec l'académie nationale située à Pékin, allant même jusqu'à écartier la mention de « Putuoshan ». Lorsque j'interrogeai Tian Zhizu sur la réalité des relations entre Pékin et le Putuoshan, il m'expliqua que contrairement aux entités administratives telles que les bureaux des religions et les associations bouddhiques dont les relations hiérarchiques étaient fixées sur les échelons territoriaux (national, provincial, local), les *foxueyuan* situées à ces mêmes échelons n'étaient pas hiérarchisées entre elles.

34. Je ne détaillerai pas ici les différentes institutions représentées et qui avaient été listées dans un document distribué avant la cérémonie à l'ensemble des participants. Je me contenterai de préciser l'importance de la représentation aux trois échelons — national (Chine), provincial (Zhejiang) et municipal (Zhoushan) — de toutes les entités en lien avec l'administration du religieux. D'autres organes étaient également présents bien que la gestion des affaires religieuses ne fasse pas *a priori* partie de leurs prérogatives, à l'exemple du Bureau des étrangers de Zhoushan.

35. Le 19 août 2012, une dizaine de citoyens japonais avaient fièrement planté leur drapeau national sur un des îlots Senkaku-Diaoyu ; ce qui avait déclenché partout en Chine de vives réactions (voir par exemple l'article de presse « La flottille nationaliste japonaise est arrivée devant les îles Senkaku », publié dans *Le Monde*, le 19 août 2012 ; https://www.lemonde.fr/japon/article/2012/08/18/pekin-demande-au-japon-de-cesser-immEDIATEMENT-ses-actions-contre-sa-souverainete_1747492_1492975.html, consulté le 28 novembre 2022). La campagne antijaponaise avait exacerbé des tensions parmi la population chinoise et encouragé les propos violents sur le Japon. À l'académie aussi, ces discours se faisaient entendre.

36. Classer les professeurs taiwanais dans l'une des deux listes aurait exigé de prendre parti : soit il fallait adhérer à la position officielle du gouvernement chinois selon laquelle Taiwan fait partie de la Chine, soit il fallait lui donner un statut équivalent aux autres nations d'Asie représentées, auquel cas les organisateurs se seraient mis en porte-à-faux avec les autorités. En invisibilisant la présence des Taiwanais dans la documentation officielle, le sujet sensible fut soigneusement évité.

37. En chinois, respectivement *Zhongguo foxueyuan Putuoshan xueyuan jiaoyan shijian jidi* 中国佛学院普陀山学院教研实践基地 et *Guoji Guanyin wenhua yanjiu zhongxin* 国际观音文化研究中心.

38. Il ne faudrait pas en déduire, si l'on en croit les rumeurs, que Daoci serait lui-même un érudit. Comme cela me fut rapporté par Li Junzhao, il n'est pas connu pour être particulièrement porté sur l'étude (ce qui pourrait expliquer son relatif désintérêt pour le propos de Li me concernant lorsque nous étions à Shanghai), contrairement à son prédécesseur, Jieren. Ce dernier plus jeune a beaucoup écrit dans les ouvrages et la revue édités par l'association bouddhique locale. Son remplacement aurait été décidé dans un climat de grandes tensions, entre 2009 et 2010, par les autorités politiques locales qui ne partageaient pas sa vision de l'avenir du Putuoshan et qui lui auraient préféré Daoci, un moine plus âgé et originaire de Zhoushan.

39. Voir également l'article de Yoshiko ASHIWA et David WANK (2005) qui évoque ces circulations tout au long du XX^e siècle.

40. Je ne m'attarderai pas ici à reprendre l'argumentation complète de JI Zhe concernant toute la période du XX^e siècle. Je renvoie à son article ainsi qu'à l'ensemble du numéro d'*Extrême-Orient Extrême-Occident* « Religion, éducation et politique en Chine moderne » (2011b). Sur l'invention du concept chinois de « *zongjiao* » à la fin du XIX^e siècle, voir l'article de Vincent GOSSAERT (2004) dans lequel il évoque les usages du sinogramme *jiao*. À propos de l'émergence du terme de « *jiaoyu* » à la fin du XIX^e siècle et de l'impact que son adoption officielle au début du XX^e siècle eut parmi les religieux chinois et notamment les réformateurs bouddhistes, voir l'article de Stefania TRAVAGNIN (2014) cité précédemment. Voir également l'étude de Christian MEYER (2014) sur l'émergence de l'approche académique chinoise des sciences des religions.

RÉSUMÉS

Partant d'une perspective réflexive sur mon enquête ethnographique, j'étudierai dans cet article les procédés de reconfiguration de l'Académie bouddhique du Putuoshan, lieu de formation pour les moines et les nonnes bouddhistes. Située au large de Shanghai, l'île du Putuoshan est un haut lieu de pèlerinage du bouddhisme chinois qui connaît depuis les années 1980 de profondes transformations sous l'influence des politiques d'aménagement locales, promues il y a près de quarante ans, au début de l'ère post-maoïste, afin de reconstruire les monastères, relancer les activités de pèlerinage et favoriser le tourisme. Dans ce microcosme particulièrement dynamique, se côtoient habitants, voyageurs, religieux, militaires, autorités politiques et entreprises touristiques. Depuis quelques années, un groupe d'universitaires originaires de Shanghai séjourne régulièrement sur le site ; ils ont pris une part active dans les activités de l'académie, d'abord en tant qu'enseignants de chinois classique, puis en tant que chercheurs impliqués. À travers l'analyse du renversement inattendu de la relation que j'ai tissée avec eux, les percevant d'abord comme des *collègues* pour ensuite les découvrir comme *interlocuteurs de terrain*, je propose de montrer comment leur rôle au sein de l'académie est de plus en plus mobilisé par les religieux pour penser l'avenir du Putuoshan.

Based on a reflexive perspective on my ethnographic study, in this article I examine the reconfiguration processes of the Buddhist Academy of Putuoshan, where Buddhist monks and nuns are trained. Located off Shanghai, the island of Putuoshan is a major pilgrimage site in Chinese Buddhism. Since the 1980s, it has undergone profound changes under the influence of local redevelopment policies promoted nearly forty years ago at the beginning of the post-Maoist era, in order to rebuild monasteries, restart pilgrimage activities, and favour tourism. In this particularly dynamic microcosm, one finds inhabitants side-by-side with travellers, clerics, soldiers, political authorities, and tourism companies. For the past few years, a group of academics from Shanghai have been staying at the site regularly; they have taken an active part in the academy's activities, initially as teachers of Classical Chinese, then as involved researchers. Through an analysis of the unexpected reversal in the relationship that I established with them—initially perceiving them as *colleagues* only to later discover *fieldwork interlocutors* in them—I show how their role within the academy is increasingly mobilised by the clerics to conceive the future of Putuoshan.

INDEX

Mots-clés : bouddhisme, académie, université, relation ethnographique

Keywords : Buddhism, academy, university, ethnographic relationship, China

Index géographique : Putuoshan, Chine

AUTEUR

CLAIRE VIDAL

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

« Le réveil de la conscience hakka de Taïwan »

Redistribution du pouvoir d'interprétation de l'héritage culturel à Meinong après les années 1990

“The awakening of Taiwan’s Hakka consciousness”: Redistribution of the power to interpret cultural heritage in Meinong after the 1990s

Pei-yi Ko

- 1 Ayant accueilli un grand nombre de migrants chinois — majoritairement han — entre le xvii^e et le xx^e siècle, l’île de Taïwan est connue d’une part pour l’importance de son héritage chinois, et d’autre part pour les relations entre migrants han et autochtones souvent conflictuelles au cours de l’histoire¹. Les oppositions entre ces deux groupes ont d’ailleurs été abondamment étudiées. En revanche, les relations entre les sous-ethnies han des premiers migrants sur l’île ont été tout aussi délicates mais bien moins documentées. Il s’agit ici essentiellement des Hokklo/Hoklo, ou encore des Min², constituant la majorité de la population à Taïwan aujourd’hui, et des Kejia, très souvent aussi appelés Hakka³, moins nombreux mais de plus en plus influents depuis le processus de démocratisation déclenché dans les années 1980. Oscillant entre concurrence et coopération, ces relations se sont encore complexifiées après l’arrivée de la dernière vague de migration chinoise, survenue en 1949 dans le sillage du gouvernement de Chiang Kai-shek⁴.
- 2 Le présent article, fondé sur l’observation durant vingt ans d’actions collectives menées par les élites hakka et sur l’analyse de plusieurs affaires locales survenues dans la région de Meinong 美濃 au sud de Taïwan, vise à rendre compte des transformations récentes de la place des Hakka dans la société taïwanaise. Il sera montré comment ceux-ci ont su transformer du tout au tout une situation à l’origine marginale, en analysant en particulier l’évolution de leurs éléments de langage ainsi que les ressorts de la création d’une nouvelle fête annuelle reprenant une liturgie très ancienne. Cet article fait aussi état des réflexions rétrospectives de l’auteure — une ethnologue hokklo — sur l’évolution de son terrain de 2001 à 2021.

1. Le contexte ethnique de Taïwan : la faiblesse numérique des Hakka dans la population taïwanaise

- 3 Au cours des vingt dernières années, l'ethnie hakka a connu l'émergence de phénomènes nouveaux, comme la forte augmentation de sa présence dans les sphères économiques et politiques de l'île, la diffusion de messages en langue hakka dans les médias et dans les espaces publics, et l'usage intensif d'images à valeur identitaire notamment pour le tourisme, les fêtes religieuses, les spectacles, les expositions muséales, etc. En parallèle de cette popularité nouvelle, on évoque encore souvent aujourd'hui le souvenir de la forte mobilisation des Hakka pour le droit à user de leur langue dans les médias à la fin des années 1980, ainsi que le célèbre mouvement écologique lancé entre 1992 et 2000 par les habitants de Meinong.
- 4 Le statut minoritaire qui fut celui des Hakka avant que leurs revendications ne soient entendues s'explique certes par leur faible représentation démographique dans la population taïwanaise, mais aussi par l'histoire du peuplement de Taïwan. En 1683, le pouvoir mandchou renversa la dynastie des Ming (1368-1683) à qui la famille du général Koxinga, exilée à Taïwan depuis 1662, était restée fidèle. L'année suivante, l'île fut officiellement intégrée au territoire de la Chine et devint juridiquement une partie de la province du Fujian. Pendant les deux cents ans qui suivirent, Taïwan fut une destination de migration importante pour les Hokklo⁵ de cette province, tout comme pour les Hakka⁶ venus partiellement aussi du Fujian, mais avant tout du Guangdong, alors que l'île était déjà habitée par des aborigènes. Ces derniers virent leur territoire se rétrécir au fur et à mesure de l'occupation des zones de plaines par les migrants chinois, et beaucoup se retirèrent dans les montagnes. En 1895, à la suite de sa défaite contre le Japon, l'Empire mandchou céda Taïwan ainsi que les Îles Pescadores à ce dernier avec la signature du traité de Shimonoseki. Selon le recensement fait par les autorités japonaises en 1907, les Hokklo représentaient alors 77,87 % du total de la population (soit 2 950 000 habitants), les Yue (les Hakka) 16,9 % et les aborigènes 3,73 % (Lin Cheng-hui, 2013 : 183-184). Cette répartition était déjà très proche de celle que les recensements actuels font apparaître.
- 5 En 1945, l'Empire du Japon fut parmi les vaincus de la seconde guerre mondiale. Taïwan fut rétrocédée à la Chine, gouvernée alors par le Parti nationaliste de Chiang Kai-shek et portant le nom de République de Chine. En 1949, ce gouvernement s'exila à Taïwan avec des centaines de milliers de Chinois, après sa défaite dans la guerre civile contre les communistes. Son recours à la Loi martiale fonda le règne autocratique qui allait suivre⁷, et à partir de là coexistèrent dans le monde la République de Chine à Taïwan et la République populaire de Chine sur le continent chinois. Ce parcours historique eut pour conséquence une concurrence constante pour les ressources politiques entre les différents groupes de migrants, distincts les uns des autres par leurs langues et leurs pratiques, mais aussi selon le moment de leur arrivée à Taïwan. Avant la fin des années 1980, il était ainsi commun de distinguer trois groupes dans la population taïwanaise : celui des *benshengren* 本省人 — les Taïwanais de souche, à savoir les Hokklo et les Hakka arrivés avant la colonisation japonaise ; celui des *waishengren* 外省人 — les migrants chinois arrivés avec le gouvernement nationaliste après 1945 ; et enfin celui des aborigènes (*yuanzhumin* 原住民). Mais, avec le mouvement de revendication ethnique dénommé « Rendez-moi ma langue maternelle » (*huanwo muyu yundong* 還我母語運動) lancé par les Hakka à la fin de 1988⁸, cette classification se transforma progressivement,

faisant apparaître quatre groupes principaux : les Hokklo, les Hakka, les *waishengren* et les aborigènes. Selon le recensement fait par le Comité des affaires des Hakka (CAH) en 2016, les Hakka représentaient 16,2 % des 23 492 000 habitants de l'île, les Hokklo 69 %, les aborigènes 2,7 %, et les personnes originaires de différentes provinces du continent chinois (en majorité des *waishengren*) 5,5 %. En plus des quatre groupes principaux mentionnés ci-dessus, 5,3 % de la population s'identifiaient comme « Taïwanais », 0,3 % comme « autres » et 1 % refusaient de répondre. Par ailleurs, cette enquête soulignait que, selon la définition du mot Hakka dans les « Lois hakka fondamentales » promulguées en 2011 (« Hakka désigne une personne possédant une ascendance hakka ou une relation intime avec les Hakka, et s'identifiant volontairement comme hakka » (*kejiaren zhi juyou xieyuan huo kejiayuan yuan qie ziwozhentong wei kejiaren zhe* 客家人指具有客家血緣或客家淵源且自我認同為客家人者), les Hakka constituaient 19,3 % de la population totale de Taïwan⁹.

2. La mobilisation contre la construction du réservoir d'eau à Meinong

Aux origines du projet

- 6 J'ai commencé à me rendre régulièrement sur mon terrain en 2001, tout d'abord en tant qu'ethnomusicologue, puis comme ethnologue, afin d'étudier la musique rituelle du *kejiabayin* 客家八音 et le confucianisme populaire (*rujiao* 儒教) reposant sur la liturgie des « Trois offrandes » (*sanxianli* 三獻禮), tels qu'ils sont pratiqués par les Hakka de Meinong. Cette bourgade hakka du sud de Taïwan, placée sous la juridiction de la municipalité de Kaohsiung, s'étend sur une plaine de 120 kilomètres carrés entourée de montagnes et traversée par la rivière Meinong, venue des montagnes au nord de la région, ainsi que par la rivière Laonong au sud. Sa population est d'environ 40 000 personnes¹⁰, dont plus de 91,35 % sont des Hakka¹¹.
- 7 Grâce au savoir-faire des ancêtres des Hakka de Meinong en matière de construction de réseaux de canaux, un bon système d'irrigation avait été construit dans la région à l'époque impériale. Sous la colonisation japonaise, ce système fut complété par des installations hydrauliques modernes. Les conditions favorables offertes par Meinong permirent aux Hakka de développer une agriculture prospère, en particulier la riziculture. Les surnoms qui furent donnés à cette région, comme la « Grange (à riz) de Kaohsiung » (*gaoxiong gucang* 高雄穀倉)¹² et la « Ville du tabac » (*yancheng* 躡城)¹³, dénotent clairement son identité agricole. Aujourd'hui, à la suite de la promotion du tourisme depuis 1999, de la construction d'un réseau d'autoroutes reliant Meinong à plusieurs grandes villes du pays, et des campagnes vantant la qualité des produits locaux, le riz, les tomates cerises, les haricots et les radis blancs ont acquis une bonne réputation dans toute l'île.
- 8 Au moment de mon arrivée sur le terrain, Meinong avait été récemment investie par une élite de chercheurs spécialistes des Hakka, revenus dans leur région natale après avoir mené une mobilisation contre un projet gouvernemental de construction d'un grand réservoir d'eau dans la « Vallée verdoyante des papillons jaunes » (*huangdie cuiqu* 黃蝶翠谷) au nord du bourg. En 1935, le gouvernement japonais y avait implanté un parc d'arbres tropicaux dénommé Zhutoujiao 竹頭角 (toponyme traditionnel des lieux situés à côté de vallées). On y transplanta des Cassias du Siam servant à la fabrication

d'armes à feu et de traverses de chemin de fer, et également très propices à la reproduction et à la croissance des papillons, en particulier des *catopsila pomona* (*huangdie* 黃蝶, papillons jaunes). Au mois de juin, des milliers de papillons s'ébattaient dans la vallée, dénommée ainsi la *Huangdie cuigu*, la « Vallée verdoyante des papillons jaunes »¹⁴. Le projet de réservoir, promulgué en 1992, présentait selon eux le risque d'inonder une partie de la ville, de noyer la faune et la flore rares de cette région naturelle, mais surtout menaçait les Hakka eux-mêmes (dont les maisons auraient pu être emportées par les eaux) et leur culture. Ces chercheurs, au nombre d'une dizaine, venaient par ailleurs d'achever un ouvrage intitulé *Monographie du bourg de Meinong* (*Meinong zhenzhi* 美濃鎮誌)¹⁵, fruit d'un projet académique lancé en 1994. Revenus pour la majorité des grandes villes, ces spécialistes hakka appartenaient à deux générations : d'une part celle des chercheurs qui avaient participé à des mouvements ethniques hakka à la fin des années 1980 et qui connaissaient bien le fonctionnement des ONG, et d'autre part celle de nouveaux diplômés venant de commencer leur carrière dans des ONG et ayant répondu à l'appel des précédents. Ces deux générations faisaient figure sur la scène régionale d'intellectuels et de militants. Leurs revendications écologiques s'inscrivaient dans le sillage d'initiatives récentes visant à faire entendre la langue des Hakka et à revaloriser leur culture. Ces intellectuels que l'on désignait ou qui se dénommaient eux-mêmes comme la « jeunesse de retour au foyer » (*fanxiang qingnian* 返鄉青年), ou encore « les juniors » (*housheng* 後生, terme fréquemment utilisé par les Hakka), et que j'appelle ici « les juniors de retour au foyer » (*fanxiang housheng* 返鄉後生), s'organisèrent en associations. Ils accédèrent ainsi au petit milieu des érudits locaux, déserté depuis longtemps par les universitaires, mais investi par les élites autochtones, essentiellement des enseignants du primaire ou du secondaire à la retraite. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

- 9 Le mouvement contre la construction du réservoir d'eau joua un rôle important dans la recomposition de la société locale dans la région. Selon *La monographie du bourg de Meinong*, un projet similaire prévu au même endroit avait déjà fait l'objet de discussions au sein du gouvernement à l'époque de la colonisation japonaise. Il avait finalement été abandonné parce que la vallée se situait sur des zones de failles, ce qui exposait le réservoir d'eau à un danger d'effondrement en cas de fort séisme¹⁶. En effet, l'insuffisance en eau est un problème déjà ancien pour l'ensemble de l'île en raison de sa topographie, avec 75 % des 36 000 kilomètres carrés de sa surface occupés par des montagnes escarpées, parcourues seulement de courtes rivières. Il devint particulièrement urgent de trouver des solutions pour soutenir l'industrialisation croissante de Taïwan à partir des années 1970.
- 10 En 1966, le ministère de l'Économie lança des études pour la gestion des ressources en eau de la région de Kao-ping, englobant les districts de Kaohsiung et de Pingdong. En 1970, il proposa plusieurs projets de réservoirs d'eau, avec, parmi eux, celui situé à Meinong à l'endroit même où le gouvernement colonial japonais avait fait des repérages (Zeng Bi-yue, 2004 : 75-76). Le choix fut prioritairement fixé sur ce dernier en 1976, et l'idée fut proposée en 1983 par le Comité de la planification unifiée des ressources en eau (CPURE), placé sous la direction du ministère de l'Économie. Le maire de Meinong et un parlementaire local de l'époque plaidèrent fortement en faveur du projet, espérant que celui-ci pourrait aider au développement du tourisme et amener des intérêts commerciaux pour le bourg (*ibid.* : 19-20), où le déclin de l'économie locale, reposant essentiellement sur des activités agricoles, était source d'inquiétude¹⁷. En 1987, après de longues discussions, les députés de Kaohsiung obtinrent du ministère de

l'Économie que ce dernier confie à la compagnie Sinotech Engineering Consultant Inc. (Sinotech Inc.) la planification du projet. Deux ans plus tard, le CPURE communiqua un premier plan de travaux comportant l'édification de structures touristiques autour du site. L'année suivante, il proposa plusieurs plans annexes, notamment pour le repeuplement des papillons jaunes et celui de la transplantation des arbres tropicaux de la vallée dans les sites touristiques prévus à côté du futur réservoir¹⁸, démontrant que la Vallée des papillons jaunes était située sur un synclinal (partie creuse entre deux flancs de montagne). Dans ce contexte, un lac de barrage ne représentait pas de danger¹⁹. Le Yuan exécutif (*Xingzheng Yuan* 行政院), situé au premier échelon gouvernemental de Taïwan, valida le budget proposé par le CPURE. Alors que les travaux allaient commencer, la majorité des Hakka de Meinong et leur nouveau maire (élu la même année) apprirent la nouvelle par les médias et exprimèrent avec véhémence leur mécontentement au Congrès des élus locaux²⁰. C'est ainsi que commença un conflit que l'on peut résumer par l'expression : *xiaozhen diguo* 小鎮敵國 « une petite bourgade part en guerre contre l'État » (Lin Riu-mei, 2012 : 24).

ILL. 1 – Carte postale, imprimée par l'« Association du peuple de Meinong » (APM) en 2014, de l'œuvre du peintre Zeng Wen-zhong, créée pour illustrer la grande pression imaginaire pesant sur la bourgade de Meinong après la construction du réservoir d'eau



Source : APM, avec son aimable autorisation

Une « déclaration de guerre » à la machine gouvernementale

- 11 Les jeunes Hakka revenus à Meinong participèrent à la mobilisation lancée contre le projet : ils en firent un sujet de recherche et écrivirent plusieurs mémoires de Master entre 1994 et 2015. La plupart d'entre eux mêlèrent à leurs analyses théoriques une description détaillée de leurs actions et les sentiments éveillés par cette résistance. Les écrits de ces jeunes chercheurs, désignés par Hung Hsin-lan comme des « écrits sur soi » (*ziji laixie ziji* 自己來寫自己)²¹, permettent de comprendre comment furent développées les stratégies qui menèrent à l'abandon du projet en 2000. Ces textes constituent la référence essentielle pour le présent article.

- 12 Tous les écrits des *fanxiang housheng* commencent par le même récit du retour de trois jeunes chercheurs hakka — Chung Yung-feng, Chung Hsiu-mei et Li Yun-fei — dans leur Meinong natal. En 1990, mandatés par l'Academia Sinica, l'Académie nationale de Taïwan placée sous la direction de la Présidence de l'État, tous trois s'étaient rendus sur leur terre natale afin d'enquêter sur les activités agricoles de Meinong et de Neipu 内埔 (une autre bourgade hakka du sud de Taïwan). Chung Yung-feng et Chung Hsiu-mei, frère et sœur, étaient, pour le premier, ingénieur en génie civil, et, pour la seconde, militante dans des mouvements sociaux agricoles. Li Yun-fei était spécialiste de l'architecture hakka de Meinong²². L'année suivante, enthousiasmés par le lieu, ils se baptisèrent *fanxiang housheng* et décidèrent de dédier leurs recherches à l'étude de la société, de l'économie et de la culture de Meinong (Cheng Yu-hui, 1999 : 21). Ils donnèrent à leur groupe le nom de « Septième équipe » (*Diqi xiaozu gongzuozhan* 第七小組工作站), en mémoire de l'appellation que la famille des deux premiers avait reçue au cours de son activité dans la plantation du tabac. Cependant, très rapidement, leur travail s'orienta vers la défense de l'environnement.
- 13 En 1992, les représentants du gouvernement se rendirent sans prévenir sur le terrain choisi pour construire le réservoir d'eau, afin d'y mener des prospections. Leur présence étonna les trois chercheurs ainsi que leurs proches, Liu Hsiao-shen et Sung Ting-tung, deux militants écologistes de la Vallée verdoyante des papillons jaunes, et fondateurs de l'« Atelier d'études sur les Oiseaux Arc-en-Ciel²³ » (AEOAC, *Baseniaio gongzuoshi* 八色鳥工作室), Zhong Tie-min, écrivain local réputé et responsable de la Fondation culturelle et éducative de Zhong Li-he²⁴, et enfin Zeng Wen-zhong, peintre célèbre connu pour ses tableaux de paysages de Meinong. Ensemble, ils lancèrent un appel urgent aux étudiants hakka et à la population locale pour qu'ils les rejoignent dans leur mobilisation, soulignant que le barrage d'une hauteur de 147 mètres ne serait qu'à une distance de 1 500 mètres des premières habitations²⁵. Le groupe critiquait aussi fortement les dommages susceptibles d'être causés à l'environnement et aux ressources agricoles locales dans le seul but d'accroître le développement industriel des autres régions. Enfin, il alarmait contre le risque de voir disparaître la culture hakka de Meinong en cas de catastrophe, ou si la population devait être déplacée et dispersée. Ces arguments trouvèrent écho auprès d'associations locales influentes, en particulier celle du Fulun she 扶輪社 (Rotary international).
- 14 Devant l'insistance de la Septième équipe, le CPURE finit par organiser à la fin de l'année une audience publique consacrée au projet. Les trois chercheurs parvinrent à y faire participer des habitants de la région, des militants réputés de mouvements sociaux de Taïwan, des médias, des spécialistes des domaines concernés, etc. Les éléments proposés par le CPURE — édifier un réservoir d'eau bénéfique pour une « bourgade arriérée et pauvre » (*liuluo pobai de huanghun xiaozhen* 寥落破敗的黃昏小鎮), construire un musée de la culture hakka locale et consacrer un pavillon aux spécimens de papillons afin d'attirer les touristes et de sauver la culture hakka de Meinong — ne dissipèrent pas les doutes (*Meinong zhenzhi*, 1996 : 1111-1112). Au contraire, ces propositions soulevèrent le mécontentement de l'audience, inquiète des aspects illégaux du processus décisionnel et de la prolifération potentielle de restaurants et bars à poissons, éventuellement accompagnée de l'ouverture de karaokés, voire de sex-shops — phénomènes déjà survenus aux abords d'autres réservoirs d'eau à Taïwan (*ibid.*). La monographie du bourg de Meinong se fit le relais de

leur réaction au discours du CPURE et de leur protestation contre les aspects capitalistes du projet. En voici la traduction d'un passage (*ibid.*) :

Enracinée dans le terroir et développée par le travail de la terre, la culture des Hakka de Meinong est vivante. La construction du réservoir d'eau incitera les capitalistes des grandes villes à venir exploiter la terre et arracher à Meinong ses intérêts. Cela forcera les agriculteurs âgés à abandonner leurs terres et leur culture. La vie de la culture des Hakka de Meinong sera tuée. Le CPURE pourra ainsi recueillir l'âme de la culture hakka et la loger dans le musée des spécimens du patrimoine hakka. Ce musée se situera au pied du barrage gigantesque, face au pavillon des papillons construit de l'autre côté de la rivière. Ainsi nos descendants pourront y saluer leur culture morte.

- 15 Inversement, les arguments scientifiques apportés par les spécialistes invités à parler de la dangerosité du réservoir d'eau, de sa durée de vie et de son coût, et les recommandations faites pour imaginer un tourisme fondé sur la culture locale, convainquirent la plupart des présents, et avec eux, le nouveau maire du bourg. Un consensus anti-réservoir fut ainsi formé au sein de la majorité des habitants de la région (Cheng Yu-hui, 1999 : 21-22). Malgré cela, le CPURE poursuivit son travail de rédaction du projet pour le soumettre au Yuan législatif (*Lifayuan* 立法院, Parlement législatif de Taïwan). À Meinong, les différents milieux mentionnés précédemment s'unirent en une « Association du peuple de Meinong » (APM, *Meinong Aixiang xiejinhui* 美濃愛鄉協進會)²⁶, symboliquement présidée par le maire, mais dirigée dans les faits par les membres de la Septième équipe et les lettrés de leur entourage. Les militants continuèrent à exposer leurs arguments à la population locale et à la société taïwanaise dans son ensemble. Sous la direction de l'APM, au jour prévu pour l'examen du projet par le Yuan en 1993, presque deux cents habitants de Meinong se rendirent à la mairie du district de Kaohsiung où ils obtinrent le soutien du magistrat en place ; ils se dirigèrent ensuite vers le Yuan législatif à Taipei (Cheng Yu-hui, 1999 : 23). Vêtus de vêtements traditionnels hakka teints en indigo et portant les parapluies en papier huilé typiques de la région, chantant des chansons de montagnards, ils manifestèrent ainsi devant le public leur culture et leur refus du projet de réservoir. Plusieurs législateurs issus des différents partis politiques acceptèrent de signer leur pétition. Le budget fut totalement supprimé et le projet renvoyé au ministère de l'Économie pour nouvelle discussion. La résistance des Hakka de Meinong montra ainsi un visage très différent des mobilisations sociales souvent accompagnées de faits de violence.
- 16 Avant la soumission de la pétition au Yuan législatif, l'APM avait travaillé conjointement avec le journal national de l'Union (*Lianhebao* 聯合報), la troupe du Théâtre U et l'université Tsing Hua afin de tenir une conférence sur les liens entre la culture de Meinong et la construction du réservoir (*ibid.* : 22-23). Le Rotary International avait en même temps réuni des groupes hakka d'autres régions du sud de Taïwan, qui manifestèrent en voiture pour montrer leur solidarité vis-à-vis de leurs semblables de Meinong (*ibid.*). La mobilisation passa ainsi du statut d'opposition locale envers un projet étatique à celui de défense d'une culture ethnique. Après l'audience publique avec le CPURE, les principaux groupes de l'APM menèrent diverses actions, plus approfondies et plus structurées, dont l'influence demeure perceptible aujourd'hui dans les milieux écologistes et militants sociaux.
- 17 Les efforts des militants hakka de Meinong débouchèrent sur des initiatives aussi bien locales qu'internationales. Notamment, dès le début de la résistance, le journal local de la *Montagne au clair de lune* (*Yueguangshan zashi* 月光山雜誌) joua un grand rôle. Selon

un entretien avec l'un des fondateurs, ce journal payant, fondé en 1982, comptait depuis longtemps plus de trois mille abonnés à Meinong et à l'étranger²⁷. Aux côtés de ses reportages locaux, il réservait une grande place aux contributions des habitants et, au moment du mouvement contre la construction du réservoir d'eau, il fut le vecteur de communication le plus important entre les habitants, les groupes militants et la mairie de la bourgade. Aujourd'hui, il accorde encore une pleine page gratuite à l'APM et à la Fondation culturelle et éducative de Zhong Li-he. Cependant, il faut souligner qu'il exista à l'époque aussi une autre voix, celle d'une minorité en faveur de la politique du gouvernement, qui s'exprima par l'intermédiaire d'un autre journal local, l'*Hebdomadaire de Meinong* (*Meinong zhoukan* 美濃週刊)²⁸. En effet, certains élus locaux de l'époque, notamment des députés, étaient membres du Parti nationaliste au pouvoir. Ils se firent les avocats des avantages du projet présentés par le CPURE et réclamèrent l'avancement du projet. Malgré cela, l'opinion contre le réservoir d'eau resta toujours dominante.

- 18 Un autre facteur crucial de réussite du mouvement contre le réservoir d'eau fut le ralliement de lettrés influents qui menèrent des actions particulièrement médiatisées. Juste après la manifestation des Hakka de Meinong au Yuan législatif, le Rotary International tint en mai 1993 un forum sur le thème « Comment être un néo-Hakka ? » (*ruhe zuowei yige xinde kejiaren* 如何作為一個新的客家人?). Le forum aborda la menace représentée par le réservoir pour la culture hakka de la région ainsi que les différentes possibilités pour la préserver et la développer²⁹. Ce forum faisait écho au concept de « néo-Hakka », promu par le célèbre écrivain hakka taïwanais Chung Chao-cheng dans le but d'établir une définition de l'ethnie adaptée à la situation politique particulière de Taïwan³⁰. En octobre 1993, la Septième équipe obtint le soutien de l'ensemble des villages hakka des « Six équipes » (*Liudui* 六堆)³¹ dans le district de Pingdong, et « l'Association taïwanaise pour les Affaires publiques hakka » (HAPA), l'une des associations hakka les plus influentes de l'époque au niveau national³², fit une déclaration publique critiquant sévèrement le projet. Ainsi, la mobilisation contre le réservoir d'eau vint renforcer la conscience identitaire et la solidarité entre les Hakka du *Liudui*. En même temps, l'APM créa des liens avec d'autres organisations écologiques de Kaohsiung pour bénéficier de leur expérience militante. Enfin, afin de s'allier des voix officielles, à l'occasion des élections municipales fin 1993, les militants de Meinong apportèrent publiquement leur soutien aux candidats représentant les opinions politiques correspondant le plus aux leurs — la plupart étaient progressistes ou hors partis. Ralliement d'importance, le nouveau maire du district de Kaohsiung et celui réélu de Meinong exprimèrent leur soutien aux militants et lancèrent des discussions à propos de la politique touristique de Meinong, avec des mesures visant à protéger l'environnement et à réanimer la culture Hakka. Beaucoup de ces mesures allaient être mises en œuvre par l'APM.
- 19 L'APM fut officiellement enregistrée comme organisation non gouvernementale à but non lucratif en avril 1994. L'écrivain Zhong Tie-min en fut élu président, et Chung Hsiu-mei directrice générale. Ses membres provenant pour l'essentiel du réseau de la Septième équipe, elle fut considérée comme sa prolongation. À peine quelques jours après l'enregistrement de l'APM, le projet de réservoir fut renvoyé au Yuan législatif, et, à la fin de la relecture, environ 87 % du budget (soit 190 millions de dollars taïwanais) furent soustraits du projet, cette somme devant être utilisée pour trouver une autre solution au manque de ressources en eau. Craignant que le projet de construction ne soit malgré tout relancé, les militants de l'APM décidèrent de

poursuivre la mobilisation. Leur stratégie devint plus localisée, mais aussi internationale.

3. L'émergence d'un mouvement de défense ethnique

La création d'un culte dédié aux papillons jaunes (*Huangdie ji* 黃蝶祭)

- 20 Comme nous l'avons mentionné, l'un des objectifs centraux des militants hakka de Meinong était le développement d'un tourisme reposant sur la culture locale. Mais que représentait pour eux « la culture de Meinong », et comment l'intégrer à un discours à visée touristique ? La question était difficile. En effet, la plupart de ces jeunes militants avaient eu le même itinéraire : partis pour la grande ville à l'âge de quinze ans, ou plus tôt encore, pour leur scolarité et leurs études, ils avaient trouvé du travail et fait leur vie ailleurs (Zhong Yi-ting, 2003 : 2 ; Zhang Zheng-yang, 2010 : 28). Même si, la plupart du temps, ces Hakka retournaient régulièrement chez leurs parents et participaient à des activités familiales et communautaires telles que le culte des ancêtres ou des fêtes locales, ils ne connaissaient pas vraiment leur culture. Malgré quelques exceptions de jeunes travaillant à proximité de Meinong, et y rentrant les week-ends, ou encore le retour définitif de certains habitants une fois à l'âge de la retraite, la rupture dans la transmission de la culture était évidente.
- 21 Aux prémices du mouvement contre le réservoir d'eau en 1992, les *housheng* jouèrent un rôle central dans les activités de l'APM. Beaucoup d'entre eux avaient été encouragés par leurs professeurs, Liu Hsiao-shen et Sung Ting-tung, ayant constaté cette rupture, à rentrer à Meinong pendant les vacances, afin de redécouvrir leur terroir d'origine et d'organiser des activités éducatives pour les enfants (Lin Rui-mei, 2012 : 71-73). Ces activités firent officiellement partie du mouvement anti-réservoir après la fondation de l'APM en tant qu'entité juridique en 1994. À partir de son changement de statut, et dans le but de créer une « conscience communautaire » (*shequyishi* 社區意識), l'APM se lança dans une série de projets culturels, notamment dans l'édition de *La monographie du bourg de Meinong*. Alors que les chroniques de villes sont d'ordinaire rédigées par des historiens, celle-ci fut écrite par des membres de l'APM, des érudits locaux et des spécialistes de différents sujets (comme Zhang Bo-jie, géomancien réputé de la région, qui analyse les caractéristiques de la géomancie de Meinong au chapitre V ; *Meinong zhenzhi*, 1996 : 248-253). Les différents auteurs firent des enquêtes de terrain et recueillirent photos et documents. Publié en 1996, cet ouvrage collectif de 1 492 pages, aux formats et aux styles variés, contient de riches informations. L'APM mena en parallèle d'autres projets, en particulier la lutte pour la sauvegarde des papillons jaunes qui donna lieu à la création en 1995 d'un nouveau rite religieux, le *Huangdie ji* 黃蝶祭, littéralement le « Culte des papillons jaunes », encore célébré aujourd'hui, et qui eut de grandes répercussions pour Meinong.
- 22 En juillet 1993, les *housheng*, alors encore étudiants et recrutés par l'Atelier d'études sur les Oiseaux Arc-en-Ciel (AEOAC), reçurent une formation de l'APM afin d'organiser un camp d'été pour les enfants du bourg, avec pour contenu la connaissance de Meinong et la découverte de l'écosystème de la vallée. Le même été, l'APM organisa également des concerts dans la vallée pour montrer sa beauté aux visiteurs, dans l'espoir de les rallier à leur cause contre le réservoir. Cette forme d'alliance coopérative entre l'APM

(dirigeant les opérations), l'AEOAC (jouant le rôle de recruteur) et les *housheng* (recrutés pour la mise en œuvre), perdura l'année suivante. Au mois de juin, période d'apparition des papillons jaunes, l'APM organisa dans la vallée une cérémonie pour honorer la nature. En accord avec la croyance locale, selon laquelle toutes les entités naturelles liées à la terre ont un esprit et portent le titre de *bogong* 伯公 (appellation initialement utilisée par les Hakka pour nommer le frère aîné du grand-père et, par extension, pour vénérer les anciens), l'APM amorça un culte au *bogong* des montagnes de la vallée ainsi qu'à celui des papillons disparus (Hung Hsin-lan, 2012 : 15-16).

- 23 Ce culte fut inauguré par un spectacle où des enfants de Meinong dansèrent sur une terrasse de la vallée, sur une scène décorée de cerfs-volants en forme de papillons confectionnés par des enfants et des artistes locaux. La danse symbolisait le vol et la mort des papillons, et les spectateurs furent invités à enterrer les papillons morts (Liu Yi-zi, 2015 : 12-13). Une équipe rituelle, formée de membres de l'alliance créée autour de l'APM et d'hommes politiques invités pour l'occasion, pratiqua la liturgie confucéenne des « Trois offrandes », le *sanxianli*, pour honorer les *bogong*. Les premières traces de cette séquence liturgique très ancienne remontent à la dynastie des Zhou de l'Ouest (1046-771 av. J.-C. ; Ko Pei-yi, 2005 : 9-17, 23-26 ; Wang Meng-ou, [1970] 1998). Elle consiste principalement pour les officiants à énoncer une formule rituelle précise, propre à la famille impériale et aux lettrés chinois confucianistes, tout en réalisant une série de gestes et de pas rituels strictement codifiés³³. Après la disparition du régime monarchique confucianiste au début du xx^e siècle, le *sanxianli* fut introduit dans les pratiques populaires par les lettrés qui y officiaient en tant que maîtres liturgiques (*lisheng* 禮生). Néanmoins, la partie dansée fut supprimée et la composante musicale remplacée par de la musique populaire. La séquence liturgique fut cependant conservée et, aujourd'hui, le *sanxianli* reste une composante liturgique très importante des cérémonies ainsi qu'un symbole religieux essentiel du confucianisme populaire, chez les Hakka de Chine comme de Taïwan. À Meinong, les habitants l'intègrent dans leur croyance religieuse et le pratiquent dans les cérémonies importantes, telles que les cultes aux grandes divinités ou aux ancêtres. En outre, le culte national rendu annuellement à Confucius a lui aussi recours à cette liturgie³⁴. Dans le cas du nouveau culte aux papillons jaunes, c'est un membre de l'APM qui joua le rôle de maître liturgique et non un *lisheng* « professionnel »³⁵ ; la séquence liturgique du *sanxianli* fut quelque peu simplifiée et transformée. Les officiants du *sanxianli* revêtirent le costume rituel habituel (une longue robe bleue dite *Changpao* 長袍) mais, alors que l'équipe est traditionnellement strictement masculine, celle-ci comprenait aussi des femmes. Autre nouveauté : alors que les « trois offrandes » classiques sont matérialisées par trois petits morceaux d'abats de poulet ou de cochon provenant du foie, du cœur ou des poumons, elles avaient pris la forme d'offrandes de fleurs, de fruits et de miel (Hung Hsin-lan, 2012 : 15). Cette liturgie fut accompagnée d'un orchestre traditionnel de *kejiabayin* 客家八音, genre musical très présent dans les cultes hakka, dont le hautbois chinois (*suona* 嗩呐) est l'instrument principal. Il est très courant qu'un orchestre de *kejiabayin*, composé de quatre musiciens — un joueur de *suona* (et de *di* 笛, flûte chinoise), deux joueurs de *huqin* 胡琴 (viole à deux cordes) et un joueur de percussions —, joue dans les rituels des Hakka de Meinong (Ko Pei-yi, 2005 : 139-143).
- 24 Après l'enterrement des papillons, l'écrivain Zhong Tie-min lut un texte cultuel qu'il avait rédigé en y intégrant des termes hakka et qui louait la coexistence harmonieuse passée des animaux, des humains (les Hakka de Meinong) et de la vallée, déplorant la dégradation de son écosystème et la disparition d'animaux, conséquences de

l'exploitation humaine en cours depuis la dizaine d'années que durait l'industrialisation. Il pria pour le retour des papillons jaunes en appelant à respecter tous les types de vie sur terre³⁶. À la fin de la cérémonie, un *housheng* annonça l'établissement d'une convention écologique pour la vallée (*Huangdie cuigu shengtai gongyue* 黃蝶翠谷生態公約)³⁷. Pour clore la cérémonie, l'animateur invita les participants à accrocher des papillons en papier sur les branches des arbres (Liu Yi-zi, 2015 : 12-13).

- 25 Cette cérémonie du *Huangdie ji* fut la seule activité que les militants du mouvement anti-réservoir organisèrent à l'endroit même où le barrage devait être érigé. Ce « culte écologique humain » (*shengtai jidian* 生態人文祭典 ; *ibid.* : 15) avait été proposé par Liu Hsiao-shen et Sung Ting-tung, dont l'objectif était de transmettre « une image positive »³⁸ du mouvement social. Cette initiative eut un impact réel, avec la présence d'hommes politiques qui attira les médias. De plus, au-delà de son effet politique, elle devint une nouvelle attraction touristique. En effet, la création d'interactions entre les participants de la région et les visiteurs autour d'un contenu culturel local correspondait à l'idée de « construction communautaire » (*shequ yingzao* 社區營造) pour laquelle l'APM militait depuis 1994. Les organisateurs décidèrent ainsi de reproduire ce culte écologique chaque année. Il devint d'une part une occasion importante pour les hommes politiques ou les figures publiques d'exprimer leur position contre le réservoir de Meinong, ainsi que leur reconnaissance envers la culture hakka locale. D'autre part, il permit aux habitants comme aux visiteurs de connaître Meinong sous cet angle. La continuité du *Huangdie ji* fut renforcée par la solidarité des *housheng* encore étudiants, qui fondèrent des sociétés hakka dans leurs propres universités à travers l'île, telles que l'« Union des juniors de Meinong » (*Meinong houshenghui* 美濃後生會) en 1998 (Lin Rui-mei, 2012 : 59).
- 26 Depuis 1995, presque tous les candidats à une élection du Parti démocrate progressiste (parti d'opposition) de la région de Kao-ping et aux élections présidentielles ont participé à cette fête. En 1998, le gouvernement nationaliste annonça la reprise du projet de réservoir afin de fournir de l'eau à un futur parc industriel à Tainan, district voisin de celui de Kaohsiung (Cheng Yu-hui, 1999 : 79). De nouveau, l'APM et d'autres groupes écologistes organisèrent plusieurs résistances devant le Yuan exécutif, et, grâce au soutien du nouveau maire de la ville de Kaohsiung et des deux magistrats placés à la tête des districts de Kaohsiung et Pingdong, ce projet ne fut pas suivi d'effet. Ces derniers manifestèrent leur soutien aux *housheng* de Meinong en participant cette année-là au *Huangdie ji*. En 1999, le futur président Chen Shui-bian, qui incarna la première alternance démocratique de Taïwan, assista au culte. Il annonça, après son investiture présidentielle en 2000, « la suspension à durée indéterminée » du projet. La future présidente Tsai Ying-wen, invitée en 2015, déclara sur place qu'il n'était même plus utile de discuter de cet épisode³⁹.
- 27 La tenue du premier *Huangdie ji* en 1995 fut accompagnée de conférences portant sur des sujets écologiques, littéraires et sur la gestion future de la Vallée. Au fil du temps, la durée du festival se rallongea et son contenu se diversifia. En 2021, du fait de la pandémie de Covid-19, le *Huangdie ji* fut célébré en ligne. Le festival était alors divisé en trois grandes parties : d'une part un camp écologique pour enfants et adolescents et un camp de création artistique pour les *housheng* intitulé « Réparation des relations (de soi avec la nature, de soi avec d'autres et de soi avec soi) », d'autre part une exploration des rivières de Meinong et un atelier « Souplesse et force de la puissance féminine »,

organisé par trois artistes locales désirant honorer la puissance féminine de la nature, et, enfin, le culte des papillons jaunes avec la pratique du *sanxianli*. En 2021, la lecture en ligne des textes rituels se fit non seulement en hakka, mais aussi en anglais et en mandarin, et la cérémonie se conclut par la présentation des œuvres réalisées par les *housheng* et par le spectacle créé au cours de l'atelier des trois femmes artistes⁴⁰. Le festival dura de juin à la mi-septembre.

ILL. 2 – Couverture d'un dépliant faisant la publicité de l'exposition commémorative du mouvement anti-réservoir d'eau de Meinong, organisée en 2014 par l'APM



Source : APM, avec son aimable autorisation

Les projets culturels développés dans le cadre de la politique de « construction communautaire » (*shequyingzao* 社區營造)

- 28 Aujourd'hui, le *Huangdie ji* est une fête relativement célèbre chez les écologistes et les amateurs de la culture hakka à Taïwan. Quant à l'APM, elle est connue comme ONG représentative du mouvement de réinvention de la culture locale et du développement écologique régional. Par ailleurs, si le mouvement anti-réservoir est toujours dans les mémoires, le concept de « construction communautaire » est devenu peu à peu très prégnant dans l'évolution de l'APM.
- 29 Lee Teng-hui, successeur du président Chiang Ching-kuo en 1988, Taïwanais de souche, engagea une série de mesures de démocratisation de l'île. Sa première mission fut de supprimer la fracture entre les divers groupes. Il visa à construire une conscience nationale taïwanaise et proposa à partir de la fin de l'année 1992 le concept de *shengming gongtongti* 生命共同體, « communauté (perçue comme inséparable) de vie » sans conflits ni frontières entre les différents groupes, immigrés ou autochtones, avec la construction d'une identité reposant sur des valeurs taïwanaises⁴¹. En 1994, pour mettre en œuvre ce concept, le Comité des affaires culturelles de Taïwan (entité ayant précédé le ministère de la Culture), placé sous la direction du Yuan exécutif, promulgua une politique de « construction communautaire »⁴². Cette politique encourageait les

habitants de « chaque quartier » (*shequ* 社區) à entreprendre des projets pour découvrir, conserver, développer, transmettre, voire commercialiser la culture locale. L'objectif était de former une conscience civile et de développer les compétences de la jeunesse locale à travers des initiatives communautaires. Des projets très divers en bénéficièrent, et l'APM et son réseau reçurent des aides financières qui leur permirent d'agir et de se renforcer. Le culte des papillons jaunes, parce qu'il intégrait des éléments locaux et impliquait des habitants et des *housheng*, fut également soutenu. Son succès attira l'attention du ministère de la Culture de Taïwan qui en a fait depuis un modèle et le fait figurer en bonne place sur son site officiel⁴³.

- 30 La majorité des projets communautaires dirigés ou codirigés par l'APM ont trait au développement du tourisme et à la réinvention et la conservation de la culture locale. Ils concernent notamment la restauration du patrimoine architectural, le plan d'aménagement de la ville, avec la construction du Musée hakka, l'organisation d'activités thématiques en coopération avec des institutions religieuses, scolaires, artistiques, écologiques, agricoles, etc. Parmi tous ces projets, celui de l'université communautaire de Chi-Mei (*Qimei shequ daxue* 旗美社區大學) occupe une position particulière. Son idée fut lancée en 2001 à l'initiative de la Fondation culturelle et éducative de Zhong Li-he, à la suite de l'obtention du soutien financier du gouvernement du district de Kaohsiung. Zhong Tie-min, administrateur de la fondation et premier responsable en chef de l'APM, endossa la fonction de premier président de cette université populaire, tandis que les membres de l'APM en constituèrent l'équipe administrative. Le projet, qui reçut l'appellation d'« université communautaire des villages agricoles » (*nongcunxing shequ daxue* 農村型社區大學), était à destination des habitants de neuf bourgades : Qishan 旗山, Meinong et d'autres aux environs⁴⁴. Les enseignements qui y sont délivrés encore aujourd'hui concernent quatre domaines : les sciences humaines, les écosystèmes, les techniques agricoles, le développement personnel et la santé⁴⁵. L'esprit du projet est résumé par le slogan « Apprendre sur le village, apprendre au village » (*Xiang nongcun xuexi, zai nongcun xuexi* 向農村學習, 在農村學習)⁴⁶.
- 31 Depuis 2015, le président de l'université est Zhang Zheng-yang, un *housheng* originellement membre de l'APM, et la directrice actuelle de l'APM, Qiu Jing-hui, est une *housheng* membre de la première équipe administrative de l'université, ce qui témoigne de l'étroitesse des relations entre les deux organisations. La Fondation Zhong Li-he tient également un séminaire annuel de littérature à Lishan (*Lishan wenxueying* 笠山文學營) dans le Pavillon dédié à la mémoire de l'auteur, construit à proximité de la Vallée verdoyante des papillons jaunes. Cet événement important a été lancé en 1995, et intégré ultérieurement aux activités connexes au Culte des papillons jaunes. L'APM, l'AEOAC et l'université Chi-Mei contribuent toutes trois à son organisation, et il n'est donc pas étonnant que les passages de l'une à l'autre soient courants. On peut ainsi dire que les activistes « éco-culturels » actuels sont les héritiers des universitaires hakka qui se retrouvèrent à Meinong en 1992. Ces derniers ont quant à eux occupé peu à peu d'autres postes considérés comme plus prestigieux que ceux de l'APM.
- 32 Du fait de son origine historique, la protection de la ressource en eau est au cœur de l'identité que l'APM s'attache à cultiver. Après la première audience publique de la fin de l'année 1992, celle-ci contacta l'ONG « Réseau des rivières internationales » (International Rivers Network, IRN), qui, fondée en 1895, a pour objectif d'étudier les dommages écologiques et humains causés par la construction de réservoirs d'eau, et

visé à bloquer la mise en œuvre de nouveaux projets à travers le monde par la diffusion de ses études. En 1993, afin d'obtenir encore davantage le soutien des habitants de Meinong contre le réservoir, l'APM invita Philip B. Williams, le président de l'IRN, à venir partager son expérience et son point de vue (Lin Rui-mei, 2012 : 30). Elle créa ainsi un premier lien à l'international et, en 1997, elle fut invitée à participer à la « Réunion des populations affectées par des réservoirs » (*Meeting of People Affected by Dams*) au Brésil. La délégation y signa avec les autres délégations la « Déclaration de Curitiba » qui instaura le 14 mars comme Journée internationale contre les réservoirs d'eau. Depuis 1998, l'APM organise ainsi tous les 14 mars des activités de soutien à cette déclaration écologique (*ibid.* : 33-34). Elle participe aussi fréquemment à des réunions internationales ayant pour objet les ressources en eau, et, en 2004, ce fut à son tour d'organiser une rencontre internationale à ce sujet. Si ces liens internationaux sont de second plan pour la population locale, ils confèrent cependant à l'APM un statut important d'ONG authentique et experte dans le domaine de la protection de l'eau à Taïwan.

4. Une nouvelle distribution du pouvoir d'interprétation de l'héritage culturel à Meinong aujourd'hui

- 33 Simple mouvement local aux origines, l'APM est ainsi devenue au fil des ans une organisation à but non lucratif puissante. Cependant, entre 2005 et 2009, elle eut la difficulté de devoir redéfinir sa position, étant donné que la mobilisation contre le réservoir perdait de son actualité. Deux groupes se dessinèrent : d'après le témoignage de Lin Rui-mei, une *housheng* retournée à Meinong en 2000, une partie des membres voulait poursuivre sur la même voie — s'emparer des sujets communautaires liés à la ressource en eau —, tandis qu'une autre désirait se tourner vers les questions d'agriculture locale et les difficultés des petits cultivateurs à vendre leurs productions sur les marchés. Finalement, en 2009, cette deuxième branche fonda « l'Association pour l'étude des terroirs de Meinong » (*Meinong tianye xuehui* 美濃田野學會), sous la direction de Wen Zhong-liang (Lin Rui-mei, 2012 : 54). Ce dernier coopéra avec « l'Association des cultivateurs de Meinong » (*Meinong nonghui* 美濃農會), administrativement gérée par la municipalité de Kaohsiung, et réussit à aider les membres de l'association à élargir leurs débouchés tout en offrant des produits de qualité. Les ventes sont stimulées par une grande fête agricole annuelle qui a fait du radis blanc le nouveau symbole agricole de Meinong (*ibid.* : 53). L'APM quant à elle, à la suite du retour en 2010 de Qiu Jing-hui comme directrice, après son passage à l'université Chi-Mei, poursuivit son action autour de projets liés au mouvement anti-réservoir. Par ailleurs, à partir de 2011, elle commença à promouvoir un nouveau projet de Parc naturel national pour Meinong, couvrant essentiellement la Vallée verdoyante des papillons jaunes. Au fil du temps, la gestion de l'université Chi-Mei s'est défait de sa dépendance à l'APM tout en conservant des relations amicales, tandis que l'AEOAC, devenue « Association pour l'étude sur les Oiseaux Arc-en-Ciel » en 1996, poursuit de nos jours sa collaboration soutenue avec l'APM.
- 34 Les *fanxiang housheng* restés à Meinong après 1992 acquirent beaucoup de pouvoir et bénéficièrent de nombreuses ressources officielles ou privées. Cependant, il ne faut pas oublier l'existence préalable d'une élite « autochtone », généralement désignée comme « l'élite locale (traditionnelle) » (*difang (chuantong) shishen* 地方(傳統)仕紳 ; Hung Hsin-

lan, 2008 : 184). Sa composition reflète le caractère patriarcal de la société hakka de Meinong puisque tous ses membres effectifs sont des hommes. De plus, à la différence des *fanxiang housheng* qui intervinrent dans diverses affaires publiques, ces élites locales s'emparent davantage de sujets les intéressant de façon personnelle.

- 35 Pendant mes séjours sur le terrain, j'ai eu peu d'échanges avec les *fanxiang housheng*, étant donné que mon sujet de recherche, concernant le fait religieux, ne correspondait pas à leurs préoccupations. J'ai en revanche noué de nombreux contacts avec les élites autochtones, que je classe en trois groupes différents. Le premier est celui des lettrés vivant depuis longtemps dans la région de Meinong et s'intéressant particulièrement à la culture locale, l'explorant de façon systématique et la répertoriant sous différentes formes. La plupart d'entre eux sont ou étaient des enseignants des écoles de Meinong ou des alentours. À Taïwan, les lettrés de ce genre sont couramment appelés « historiens folkloristes » (*wenshi gongzuo zhe* 文史工作者). Le deuxième type est celui de personnes revenues vivre à Meinong à leur retraite et qui participent activement aux affaires publiques, en particulier les activités religieuses. Le dernier type est celui d'experts renommés, ayant vécu et travaillé à Meinong presque toute leur vie. Fort respectés par les habitants, ils sont surtout actifs dans leur domaine d'activité professionnelle, comme, entre autres, les musiciens de *kejiabayin*, les géomanciens ou encore les agriculteurs prospères. Avant le retour des *housheng*, ces *difang shishen* jouaient le rôle d'intermédiaire entre la société locale et l'extérieur. Je m'appuie ci-dessous sur le cas de Xie Yi-wen, l'un de mes principaux informateurs, pour illustrer le fonctionnement des réseaux d'influence des élites autochtones, ainsi que la nature de leurs relations avec la communauté locale et les jeunes diplômés des associations.
- 36 Hakka originaire d'un village aux alentours de Meinong, Xie Yi-wen est un ancien instituteur d'école primaire ayant travaillé d'abord dans son village pendant dix ans, et ensuite une dizaine d'années à Meinong. Avant sa retraite en 2009, il s'était déjà intéressé à la religion confucéenne et avait mené des enquêtes sur son accompagnement musical par l'orchestre *kejiabayin*⁴⁷. À partir de l'année 2000 — début de l'engouement pour la culture hakka sur l'île —, Xie Yi-wen joua souvent un rôle d'intermédiaire entre le gouvernement et les porteurs de la culture locale, notamment les religieux pratiquants et les troupes de *kejiabayin*. Ce rôle signifia pour lui le début d'une nouvelle fonction, celle d'historien folkloriste ou encore de spécialiste de la culture de Meinong, lui conférant le statut de transmetteur culturel. D'après un entretien que je fis avec lui en 2014, cette nouvelle activité connut trois phases.
- 37 Tout d'abord, de 2000 à 2007, il fut souvent responsable de projets culturels ou conseiller auprès de confucianistes pratiquants et de musiciens, dans un contexte de fragilité de la transmission de la religion et du *kejiabayin* du fait de l'absence d'implication des jeunes. Après la fondation de Hakka TV en 2003, Xie Yi-wen y présenta fréquemment la religion et la musique des Hakka de Meinong. En 2004, il reprit ses études universitaires et rédigea en 2007 un mémoire de Master sur un culte des *bogong* (dieux du sol) de Meinong, ce qui ajouta une valeur académique à son statut d'expert de la culture de Meinong.
- À partir de 2007, Xie Yi-wen fut de plus en plus souvent invité à intervenir sur son sujet, ainsi qu'à donner des cours publics sur le savoir d'un maître de liturgie confucéenne (*lisheng*). En 2011, sa famille décida de pratiquer exceptionnellement le *sanxianli* afin de vénérer leurs ancêtres et de célébrer l'installation de nouvelles tablettes en leur mémoire. Xie Yi-wen officia pour la première fois en tant que *lisheng*,

et à partir de cette date, il participa à certaines cérémonies culturelles locales en tant que *lisheng* volontaire. J'assistai moi-même à une séance de cours en 2014 et constatai que les auditeurs étaient jeunes. La même année Xie Yi-wen constitua avec des auditeurs un groupe liturgique de *sanxianli* et put pratiquer le rituel dans certains temples lors de fêtes importantes, avec une troupe de *kejiabayin* dirigée par lui-même.

Enfin, ces dernières années, Xie Yi-wen s'est consacré à militer pour l'intégration de grandes cérémonies culturelles communes et locales à la liste du « patrimoine culturel immatériel » ou « patrimoine culturel intangible » (*wuxing wenhua zichan* 無形文化資產)⁴⁸ de Kaohsiung. Il travaille aussi avec l'APM à certains projets de préservation et de promotion du patrimoine rituel dans le cadre du concept de « construction communautaire », et est invité par l'université Chi-Mei à donner des cours sur les coutumes religieuses de Meinong.

38 Il est important de noter que, alors que l'APM et les associations qui lui sont liées ont été les bénéficiaires de la plupart des ressources culturelles et financières disponibles, l'évolution culturelle de Meinong dépend en réalité des élites autochtones, *difang shishen*. En effet, c'est la continuité de leurs pratiques qui fait la vitalité de la culture de Meinong, et c'est sur leurs connaissances culturelles que se sont appuyés l'APM et ses partenaires pour mener leurs projets. À la suite de la popularisation de la culture hakka à Taïwan, la population locale s'est d'elle-même ouverte aux visiteurs étrangers, aux médias et aux hommes politiques. Mais depuis une dizaine d'années, il semble que les habitants de Meinong se soient mis à refuser que le pouvoir d'interprétation de l'héritage culturel local ne revienne qu'à une minorité d'individus. En effet, j'ai été frappée par un fait en 2015, alors que je visitais la Salle de Bienfaisance (*Guangshan tang* 廣善堂), l'un des temples les plus importants de Meinong. Au moment où je faisais la connaissance de la nouvelle équipe dirigeante, composée exclusivement d'enseignants récemment retraités, ceux-ci me firent part de leur désapprobation vis-à-vis de l'existence d'un monopole des ressources culturelles. Il n'était pas question pour eux de laisser des gens issus d'une minorité « étrangère » (*wairen* 外人) ou « non professionnelle » (*budong de ren* 不懂的人) dominatrice, comme certains des historiens folkloristes et membres des associations locales, exploiter les éléments historiques du temple afin de développer leurs propres projets. Ce type de conflit existe également entre les *historiens folkloristes* et les autres élites autochtones, certains *lisheng* professionnels reprochant par exemple à Xie Yi-wen d'officier en tant que *lisheng* sans avoir reçu de formation traditionnelle.

39 Enfin, l'APM fait aussi l'objet de critiques de la part de la population locale. En 2013, alors que j'étais sur mon terrain, le plan de construction du Parc naturel national de Meinong, regroupant la Vallée verdoyante des papillons jaunes et certains sites historiques de la bourgade, était très controversé. La planification du projet avait été amorcée en 2011 par l'APM et avait été perçue positivement par la municipalité de Kaohsiung, qui avait demandé une étude de faisabilité pour transférer officiellement le projet au gouvernement central. Il s'ensuivit de nombreuses dissensions entre la société locale et l'APM, car les habitants craignirent de perdre leur droit de décision sur l'usage des espaces privés ou publics, et peut-être d'être ensuite forcés, très ironiquement, à accepter la construction d'un réservoir d'eau après validation du projet⁴⁹. Par ailleurs, l'APM préconisait une cogouvernance entre les communautés locales, le gouvernement central et la municipalité de Kaohsiung, mais selon un « chef de quartier », un *lizhang* 里長 que j'ai interrogé, cette formule visait aux yeux de nombreux habitants à accroître la puissance de l'APM et son monopole sur le

développement local. Les soupçons et la controverse étaient d'autant plus intenses que la relation intime entre l'APM et les différents niveaux de pouvoir était flagrante, plusieurs militants (*fanxiang housheng*) étant pressentis pour endosser des fonctions gouvernementales locales. Par exemple, Gu Xiu-fei, membre de la première génération de l'APM, était à l'époque directrice du Comité des affaires hakka du gouvernement de Kaohsiung. Aujourd'hui, elle occupe le même poste, mais dans le district de Tainan. De nombreux autres cas similaires existent, comme celui de Chung Yung-feng, fondateur de la Septième équipe et de l'APM, qui quitta Meinong en 1999 pour faire carrière dans les gouvernements de Kaohsiung, Chiayi, Tainan et Taipei. Sa sœur Chung Hsiu-mei, qui partit poursuivre ses études à l'étranger, est aujourd'hui professeur à l'université de Chenggong à Tainan et Sung Ting-tung, principal instigateur du Culte des papillons jaunes, a travaillé d'abord au Comité (national) des affaires hakka à Taipei, pour ensuite être recruté par le gouvernement du district de Kaohsiung comme directeur du Bureau du travail. Si le projet de Parc naturel national échoua du fait de l'opposition des habitants (y compris certains anciens membres de l'APM comme Wen Zhong-liang), l'affaire mit en évidence la méfiance et les doutes de la population quant à la justesse des intentions et à la neutralité de l'APM.

*

* *

- 40 En l'espace d'une vingtaine d'années, alors que je m'étais intéressée d'abord simplement à un rituel propre aux Hakka, j'eus l'occasion de voir changer le statut même des Hakka de façon considérable. La mobilisation nationale des Hakka qui revendiquèrent, en 1988, le droit d'user de leur langue dans les médias, coïncida avec un éveil de la conscience hakka (*kejia yishi de juexing* 客家意識的覺醒). Celui-ci se traduisit par une nouvelle vision de l'identité hakka — dite « néo-Hakka » — fondée sur le contexte taïwanais, et provoqua un intérêt pour la culture hakka dans l'ensemble de l'île. Il s'agit en même temps d'un mouvement d'interrogation identitaire profond : qu'était donc la culture hakka et où était-elle observable ? Et la question la plus essentielle : qui était en droit de la représenter ? Ces questions se posèrent aux non-Hakka ainsi qu'aux Hakka eux-mêmes.
- 41 Le mouvement anti-réservoir d'eau de Meinong, qui dura de 1992 à 2000, donna à de jeunes élites hakka l'opportunité de retracer et de réinventer leur culture. Il fut aussi l'occasion pour eux de perpétuer leur très ancienne tradition rituelle et notamment la séquence liturgique des « Trois offrandes », le *sanxianli*, tout en la renouvelant par la création d'un nouveau culte, celui des papillons jaunes. Il leur permit aussi d'obtenir des avantages en lien avec la démocratisation de Taïwan. Les *fanxiang housheng*, ou « juniors de retour au foyer », couchèrent dans leurs écrits leurs arguments contre les effets du réservoir, et laissèrent d'abondantes descriptions vivantes de leurs actions et de leurs expériences locales. Tout cela leur conféra un statut social, et, se définissant eux-mêmes comme des protecteurs éco-culturels, ils intervinrent dans de nombreuses affaires publiques de Meinong. Après 2000, la célébrité de leurs ONG et la richesse des activités culturelles de la bourgade, qui, très médiatisée, fut découverte par de plus en plus de touristes, attirèrent continuellement de nouvelles générations de *housheng* étudiants ou récemment diplômés, qui n'étaient pas forcément originaires de Meinong. Ces derniers rejoignirent les ONG ou vinrent étudier la société locale. Néanmoins, le monopole de ces ONG sur les diverses ressources et leur double rôle, à la fois de « porte-

parole » de Meinong et des autorités locales, provoquèrent les critiques des habitants. Les arrivées et départs des *fanxiang housheng* de postes officiels entraînaient aussi des doutes, comme ceux exprimés par Wen Zhong-liang, un *housheng* revenu au foyer depuis près d'une vingtaine d'années : « [...] avec seulement quelques heures de transport aller-retour entre le sud et le nord de l'île, le terme de “*fanxiang*” est plutôt un outil de manipulation [...]. Son association à l'idée de jeunesse “*qingnian* 青年” [synonyme de *housheng*] le valorise. [...] Le sens réel de “*fanxiang*” n'est pas celui d'un retour au foyer ou aux terroirs, mais d'un faux retour, un moyen de se repositionner par rapport à la grande ville, une stratégie pour trouver un nouveau défi, et finalement, pour y occuper un poste de pouvoir »⁵⁰. Quoi qu'il en soit, les *housheng* ne prirent pas pour autant la place des anciennes élites autochtones, toujours présentes, telles des personnalités comme le spécialiste de la culture hakka devenu lui-même maître de liturgie (*lisheng*) et musicien d'un orchestre traditionnel hakka.

- 42 Aujourd'hui, Meinong est un lieu important de pèlerinage pour les militants des mouvements sociaux, les protecteurs de la culture hakka et les responsables de la politique de développement communautaire de Taïwan. Au premier regard, le mouvement anti-réservoir fut un événement indépendant et au résultat inattendu ; mais, en réalité, ses développements furent comme un reflet en miniature des transformations de la société taïwanaise à partir de la levée de la Loi martiale en 1987. Pour la « *housheng* » hokklo d'origine taïwanaise que je suis, considérer la mutation du statut des Hakka de Taïwan et relire les écrits abondants laissés par les Hakka de Meinong éveille de nombreux souvenirs. Ils méritent d'être mentionnés ici pour avoir trait aux différentes étapes de l'évolution de ma relation à mon terrain.
- 43 En 2003, après l'obtention de mon diplôme de master, je retournai à Meinong et fis part du succès de ma soutenance aux musiciens de *kejibayin* avec lesquels je travaillais depuis deux ans. La fête de célébration terminée, un des musiciens m'invita à l'accompagner dans un temple dédié au « Seigneur de la littérature » (*Wenchang dijun* 文昌帝君) pour vénérer la divinité qu'il avait priée pour la réussite de mon diplôme. Me traitant comme sa propre fille, il m'y amena avec des offrandes de fruits, des bâtons d'encens et de la monnaie rituelle qu'il avait préparés. Tenant les bâtons d'encens allumés devant l'autel de la divinité, il lui exprima sa gratitude avec toute sa sincérité. Ce « rituel » marqua le début de mon intégration dans un groupe du milieu religieux local. Les Hakka que je connaissais changèrent peu à peu leur façon de m'appeler, remplaçant le « mademoiselle venant de Taipei » par mon prénom ou simplement « mademoiselle ». En 2009, je revisitai le temple appelé « Salle de déclaration des instruits divins » (*Xuanhua tang* 宣化堂) dans lequel le « Seigneur martial » (Guan Yu) était vénéré comme divinité principale. Ce temple, situé à Fuan, village hakka voisin de Meinong, avait été un site essentiel pour mes recherches depuis 2001. Une grande partie des habitants de Fuan sont originaires de Meinong. Or, je fus autorisée à entrer librement et à filmer tous les rituels dans la salle principale, espace pourtant interdit aux femmes, et dans lequel les fidèles pratiquent l'écriture inspirée (dite du Phénix, *fuluan* 扶鸞). Selon le médium, je fus considérée comme un fidèle masculin occupant un poste rituel dans le temple, car j'exécutais une mission (académique et religieuse). Cette reconnaissance me donna le sentiment d'être « une » membre de l'équipe rituelle, même si je dus respecter sans faute certaines règles, comme celle de ne pas toucher les instruments divinatoires.

- 44 Enfin, pendant mon séjour de 2011, je me rendis comme d'habitude chez un Hakka que je connaissais bien, qui occupait souvent la fonction de récitant lors de la pratique des « Trois offrandes ». J'appris avec surprise sa mort d'un cancer. Après un court échange avec moi, sa femme se rendit dans leur chambre et en ressortit avec deux mille dollars taïwanais. Elle me les tendit en disant « tiens, c'est de la part de ton oncle (son mari) ». Il s'agit là d'une coutume courante chez les Hakka comme chez les Hokklo de Taïwan, et ce type d'argent est appelé « héritage laissé par la main du défunt » (*shou wei qian* 手尾錢). Seuls les descendants du mort ont le droit de le recevoir, car il symbolise la transmission de la richesse familiale, et représente les derniers vœux du parent décédé.
- 45 Tous ces faits interrogent ce que signifient réellement les termes de « *fanxiang* » et « départ du foyer » (*lixiang* 離鄉). Bien que, formellement, j'aie finalement été intégrée dans un « lignage » hakka, mon identité hokklo donne une signification particulière à chacun de mes départs et de mes retours. En effet, pour les Hakka de Meinong, chacun de ces départs est comme la promesse d'un retour, si bien que tout retour signifie l'accomplissement d'une promesse. C'est ainsi que la confiance s'est construite entre une anthropologue venue de l'extérieur et ses objets d'étude. L'élargissement de la distance géographique n'a fait que la renforcer, brouillant les différences entre *fanxiang* et *lixiang*.

BIBLIOGRAPHIE

CABESTAN, Jean-Pierre et **VERMANDER, Benoît**

2005 *La Chine en quête de ses frontières : la confrontation Chine-Taiwan* (Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques).

CHENG Yu-hui 鄭玉惠

1999 *Jiti xingdong yu diyuxing de zaijiangou : yi fanmeinong shuiku weili* 集體行動與地域性的再建構：以反美濃水庫為例, mémoire de Master, National Taiwan Normal University.

FAN Zhe-qian 范振乾

2007 *Wanhua shejui yundong pian* 文化社會運動篇, *Taiwan keja yuanjiu gailun* 台灣客家研究概論, in Xu Zheng-guang (éd.), *Xingzhengyuan taiwan keja weiyuanhui* (Comité des Affaires hakka) et *Taiwan keja yanjiuxuehui*, Taipei.

MARTIN, Howard J.

1996 *The Hakka ethnic movement in Taiwan, 1986-1991*, in N. Constable (éd.), *Guest people : Hakka identity in China and abroad* (Seattle, University of Washington Press) : 176-195.

HUNG Hsin-lan 洪馨蘭

1999 *Yancao meinong : meinong diqu kejiawenhua yu yanzuo jingji* 躡草美濃：美濃地區客家文化與躡作經濟 (Taipei, Tangshan chubanshe) : 33-42.

2008 *Pipan, quanshi yu zaixian : keja yanjiu yu meinong shehui yundong de duihua* 批判、詮釋與再現：客家研究與美濃社會運動的對話, in Zhang Wei-an, Xu Zheng-guang, Luo Lie-shi (éd.), *Duoyuan zuqun yu keja : taiwankeja yundong ershinian* 多元族群與客家：台灣客家運動二十年 (Taoyuan, Taiwan keja yanjiu xuehui) : 184-192.

2012 Ji yi dijing zuowei kezhuang baocun yu shequ yingzao de dongtai shengcheng : yi "meinong huangdie ji" weili de taolun 記憶地景作為客庄保存與社區營造的動態生成：以「美濃黃蝶祭」為例的討論, *Kaohsiung wenxian* 高雄文獻, II (1) : 15-16.

Ko Pei-yi 柯佩怡

2005 *Taiwan nanbu keja sanxianli zhi yishi yu yinyue* 台灣南部客家三獻禮之儀式與音樂 (Taipei, Wenjin chubanshe).

LIN Cheng-hui 林正慧

2008 *Liudui keja yu qingdai pingdong pingyuan* 六堆客家與清代屏東平原 (Taipei, Yuanliu chubanshe) : 160-197.

2013 *Taiwan keja de xingsuo licheng - qingdai zhi zhanhou de zhuisuo* 台灣客家的形塑歷程-清代至戰後的追索, thèse de doctorat, university of Taiwan.

LIN Ji-yang 林吉洋

2007 *Xushi yu xingdong : taiwan keja rentong de xingcheng* 敘事與行動：台灣客家認同的形成, mémoire de Master, National Tsing Hua University.

LIN Rui-mei 林瑞梅

2012 *Qingchun zuoban haohuanxiang : meinong housheng shequ shijian jingyan* 青春作伴好還鄉：美濃後生社區實踐經驗, mémoire de Master, National Kaohsiung Normal University.

LIU Yi-zi 劉逸姿

2015 *Lishan changyi de shengtai jiayuan shijian : 2014 nian meinong huangdieji cezhan jihua* 里山倡議的生態家園實踐：2014 年美濃黃蝶祭策展計畫, mémoire de Master, National Kaohsiung Normal University.

Luo Xiang-lin 羅香林

[1933] 1992 *Keja yanjiu daolun* 客家研究導論 (Taipei, Nantian shuju).

Meinong zhengongsuo 美濃鎮公所

1996 *Meinong zhenzhi* 美濃鎮誌 (Meinong, Mairie de Meinong).

Taiwan keja gongong shiwu weiyuanhui 台灣客家公共事務委員會 (HAPA)

1991 *Xinge kejiaren* 新个客家人 (Taipei, Taiyuan chubanshe).

1993 *Taiwan kejiaren xinlun* 台灣客家人新論 (Taipei, Taiyuan chubanshe).

Taiwan keja shiwu weiyuanhui 台灣客家事務委員會 (CAH)

2016 105 niandu quanguo keja renkou ji yuyan jichu ziliao diaocha yanjiu 年度全國客家人口暨語言基礎資料調查研究, Comité des affaires hakka de Taïwan, Taipei, Annexe I.

WANG Meng-ou 王夢鷗

[1970] 1998 *Liji jinzhujinyi* 禮記今註今譯 (Taipei, Taiwan shangwu yinshu guan).

WEI Yan-tso 韋煙灶 et **LEE Yi-hsiu** 李易修

2019 *Minnan zuqun zhi tacheng zuming "Hoklo/Hohlo" de hanziming shuxie xingshi yu bianqian : cong lishi wenxian yu ditu diming jiansuo lai fenxi* 閩南族群之他稱族名「Hoklo/Hohlo」的漢字名書寫形式與變遷：從歷史文獻與地圖地名檢索來分析, *Journal of Geographical Research*, 71 : 43-54.

ZENG Bi-yue 曾碧月

2004 *Meinong fanshuiku yundong de zai sikao-zuzhidongyuan, ezntong jiangou yu difang zizhu* 美濃反水庫運動的再思考-組織動員、認同建構與地方自主, mémoire de Master, National Sun Yat-sen University, Kaohsiung.

ZHANG Zheng-yang 張正揚

2010 *Xiaonong de difang zhishi yu bianqian shiyong : qimei shequ daxue youji shijian zhi jishu fenxi* 小

農的地方知識與變遷適應：旗美社區大學有機實踐之技術分析, *mémoire de Master*, Kaohsiung Normal University.

ZHONG Yi-ting 鍾怡婷

2003 *Meinong fanshuiku yundong yu gonggong zhengce zhi yanjiu* 美濃反水庫運動與公共政策互動之研究, *mémoire de Master*, National Sun Yat-sen University, Kaohsiung.

Sites consultés

<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=626&PageID=37585> (11 avril et 5 mai 2021)

https://meinong-house.kcg.gov.tw/News_Content.aspx?n=FBBD5FE5E5F21981&sms=553075007F96C11C&s=11061BF9B6C46B81 (15 avril 2021)

<https://www.coa.gov.tw/ws.php?id=2447079> (27 avril 2021)

<https://www.facebook.com/mpa1994> (20 juin 2021)

http://hcnews.jcs.tw/2018/06/blog-post_39.html (3 mai 2021)

<https://www.feja.org.tw/44712> (3 mai 2021)

<https://mpa.artlife.tw/mall/help-3-21.html> (25 avril 2021)

<https://sites.google.com/site/mpampa1994/huang-die-ji> (5 mai 2021)

<https://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/1376949> (4 mai 2021)

<https://m.facebook.com/mnybf/posts/4213737235370202/> (4 mai 2022)

https://www.moc.gov.tw/information_348_34161.html (21 mai 2021)

https://www.moc.gov.tw/content_268.html (20 mai 2021)

https://cmcu.artlife.tw/help-2_26-109.html (25 mai 2021)

https://www.moc.gov.tw/information_306_19723.html (5 août 2022)

<https://meinungfield.wordpress.com/> (5 juin 2021)

<https://meinungfield.wordpress.com/>

2011/09/16/%e7%b5%a6%e6%9b%be%e7%b6%93%e6%88%91%e4%b9%9f%e8%a2%ab%e8%a6%96%e7%82%ba%e4%ba%a6%e5%a6%82%e6 (5 juin 2021)

NOTES

1. Je remercie particulièrement Anne Dewees pour son aide, notamment pour les corrections apportées au français de cet article.
2. Les Hokklo sont aussi désignés comme les Min. Ils sont les descendants de Chinois ayant vécu dans le sud de la province du Fujian et parlant le hokklo. En tant que partie de l'Empire de Chine (1864-1895) et sous la juridiction de la province du Fujian de 1864 à 1885, l'île de Taïwan reçut de nombreux migrants hokklo. Leurs descendants constituent la majorité de la population taïwanaise actuelle (voir la première partie du présent article et la note 5).
3. Les Hakka sont ainsi nommés d'après leur langue et habitent principalement dans les zones frontalières entre les provinces du Guangdong, du Fujian et du Jiangxi en Chine.

Les Hakka de Taïwan sont essentiellement originaires du Guangdong et partiellement du Fujian. Bien que leur langue et une partie de leurs coutumes soient distinctes de celles des Hokklo, ils sont comme ces derniers une branche de l'ensemble han, et les deux groupes sont désignés dans le présent article comme « sous-ethnies han », afin de signaler à la fois leur appartenance commune aux Han et leurs caractères ethniques indépendants. Voir aussi la note 5.

4. Plusieurs systèmes de transcription alphabétique des noms propres chinois sont utilisés à Taïwan, j'emploie ici principalement le *pinyin*. Néanmoins, pour certaines personnes connues avec une transcription spécifique comme Chiang Kai-shek, j'utilise cette convention.

5. Sous la dynastie mandchoue des Qing (1636-1912), les Chinois qui migrèrent vers l'île de Taïwan furent identifiés administrativement selon leur lieu d'origine. Étant donné que les termes Min 閩 et Yue 粵 représentaient en abrégé respectivement le Fujian et le Guangdong, les migrants originaires de cette première région furent inscrits en tant que Min, tandis que ceux originaires de la seconde furent désignés comme Yue. Chacun de ces deux groupes avait sa propre langue. De plus, comme les Min présents à Taïwan étaient presque tous originaires du sud du Fujian, ils furent appelés *Minnan ren* 閩南人, les « gens du sud de Min » (LIN Cheng-hui, 2013 : 119). Néanmoins, ces dernières décennies, le terme « Hokklo/Hoklo » est devenu l'appellation la plus répandue pour désigner les Min, à la fois dans la population et chez les chercheurs taïwanais. Bien que son origine ne soit pas claire — cette utilisation apparaît tout de même dans quelques archives du XVII^e siècle —, certains chercheurs pensent que ce mot procède très probablement du terme utilisé par les Hakka (voir note 3) pour indiquer « les personnes (venant) du Fujian » (les Min). Il est généralement transcrit 福佬 en caractères chinois, prononcé « *fulao* » en mandarin et « *hok-lo* » en langue min (WEI Yan-tsao et LEE Yi-hsiu, 2019).

6. Les Yue de Taïwan enregistrés dans les archives de l'époque Qing sont pour la plupart les ancêtres de la population *kejia* 客家 de l'île que nous connaissons aujourd'hui. Cependant le mot « *kejia* », signifiant « les invités » ou « les voyageurs », est un terme très récent. Il est apparu au sein de l'argumentaire développé au début du XX^e siècle par des lettrés du Guangdong parlant le *kejiahua* à propos de leur propre histoire migratoire et de leur identité han. Ils employèrent ce terme pour désigner les locuteurs du *kejiahua*, dont la majorité était dispersée à l'ouest du Guangdong, une petite partie habitant au Fujian et quelques-uns dans d'autres régions. L'usage de cette appellation ethnique devint très répandu chez les *Kejia* eux-mêmes après la publication de l'ouvrage universitaire « Introduction à la recherche sur les *Kejia* » par LUO Xiang-lin en 1933. Les missionnaires occidentaux présents au Guangdong désignèrent les personnes concernées comme « Hakka », terme traduit phonétiquement du mot « *kejia* » et prononcé en langue *kejia*. Cette dénomination fut alors abondamment adoptée par les Occidentaux jusqu'à aujourd'hui. Dans sa thèse *Le processus de formation du concept de Kejia à Taïwan*, datant de 2013, LIN Cheng-hui examine en profondeur l'évolution et les utilisations du terme de « *Kejia* » ainsi que de celui de « Hakka ».

7. Pendant les trente-huit années où sévit la Loi martiale, de sa promulgation par le gouvernement de Chiang Kai-shek en 1949 à sa levée en 1987 par le président Chiang Ching-kuo, de nombreux droits civils furent fortement limités, notamment les deux libertés fondamentales d'expression et de réunion.

8. Depuis l'exil de Chiang Kai-shek sur l'île en 1949, le gouvernement nationaliste avait mis en place une série de politiques strictes concernant les langues. Les langues habituellement utilisées par les Taïwanais autres que le mandarin (langue maîtrisée par les *waishengren*), c'est-à-dire le hokklo, le hakka et les langues aborigènes, vues comme des dialectes inférieurs, et le japonais, considéré comme une langue coloniale, étaient perçues comme une barrière essentielle à la reconnaissance de la culture et de l'identité chinoise, ainsi que de la légitimité du nouveau pouvoir. Cette perception était d'autant plus vive après une rupture des contacts entre les deux rives du détroit de Taïwan pendant cinquante ans (FAN Zhen-qian, 2007 : 422).

9. Ces recensements sont remis en cause par une partie de la population qui préfère utiliser d'autres catégories comme celle de « Taïwanais ». Cf. CAH 2016, « Rapport de l'enquête sur la population hakka et analyse de l'usage de la langue hakka en 2016 » et notamment les tableaux A-3 et A-5 de l'annexe I (<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=626&PageID=37585>, consulté le 11 avril 2021).

10. Selon le Bureau d'enregistrement des foyers de Meinong, la population de la région atteignait 38 421 personnes en mars 2021 (https://meinong-house.kcg.gov.tw/News_Content.aspx?n=FBBD5FE5E5F21981&sms=553075007F96C11C&s=11061BF9B6C46B81, consulté le 15 avril 2021).

11. Cf. CAH, 2017, table A-1 de la page 1 de l'annexe I (<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=626&PageID=37585>, consulté le 5 mai 2021).

12. Cf. *Meinong zhenzhi*, 1996 : 35-83, 96-103, 634.

13. La vente du tabac était un monopole protégé par l'État à l'époque de la colonisation japonaise. Comme le sol de Meinong était particulièrement favorable à sa culture, le gouvernement japonais accorda à la région le statut de zone de plantation de tabac en 1939. La stabilité du revenu garanti par cette production fit que la plupart des habitants de Meinong s'y engagèrent. N'abandonnant pas la riziculture, ils plantèrent du riz deux fois par an, la deuxième récolte en automne étant immédiatement suivie par la plantation du tabac. Après 1945, le gouvernement nationaliste poursuivit la pratique du monopole de la vente de tabac, et les rendements de cette culture à Meinong furent les plus élevés de Taïwan durant les années 1960 (cf. HUNG Hsin-lan, 1999). Témoins de cette prospérité, mille huit cents « Pavillons à tabac » (*yanlou* 菸樓) équipés chacun d'un grand four, construits par différentes familles et destinés à griller les feuilles, apparurent à Meinong, laquelle reçut dès lors le surnom de *yancheng*, la « Ville du tabac ». Cependant, en 1987, le gouvernement taïwanais ouvrit le pays à l'importation de cigarettes étrangères, et le tabac perdit peu à peu sa prédominance. Aujourd'hui, il est même rare de voir des champs de tabac à Meinong, et les Pavillons, symboles du statut de *yancheng* de Meinong, ont presque totalement disparu de la région. Cf. *Meinong zhenzhi*, 1996 : 1176-1192.

14. Traversé par deux ruisseaux, le lieu est souvent dénommé Shuangxi 雙溪, « Les deux ruisseaux » (voir le site du Conseil de l'agriculture sous la direction du Yuan exécutif : <https://www.coa.gov.tw/ws.php?id=2447079>, consulté le 27 avril 2021).

15. L'échelle administrative de Meinong est passée de celle de bourg (*zhen* 鎮) à celle de région (*qu* 區) en 2010 avec la réforme du système administratif de Taïwan. Entre 1945 et 2010, Meinong avait été sous la juridiction du district (*xian* 縣) de Kaohsiung qui en

2010 fut intégré à la municipalité (*shi* 市) de Kaohsiung, et dont Meinong fait ainsi aujourd'hui également partie.

16. Cet épisode, relaté par un ancien de Meinong et transcrit dans *La monographie du bourg de Meinong*, constitua un point important de l'argumentation des Hakka de Meinong contre le projet de réservoir d'eau. Bien que cette faille sismique ait ultérieurement été identifiée comme un synclinal sans danger, l'existence d'une autre faille véritable dans la même zone a été confirmée (CHENG Yu-hui, 1999 : 19, 76).

17. La population agricole taiwanaise a baissé rapidement après 1949 du fait de la politique d'industrialisation menée par le gouvernement. Ce phénomène a connu une accélération sensible dans la région de Kaohsiung après la construction de la Zone d'exportation de traitement de Nanzi en 1973. En 1951, les agriculteurs constituaient 71,19 % de la population totale régionale et 21,41 % en 1994. Cf. Plan du développement du district de Kaohsiung (1996), cité par CHENG Yu-hui, 1999 : 12-13.

18. CHENG Yu-hui, 1999 : 19-20, 65-66.

19. Néanmoins, une autre faille sismique fut ultérieurement découverte au même endroit (CHENG Yu-hui, 1999 : 76) ; voir également la note 16.

20. Cf. *Meinong zhenzhi*, 1996 : 1003.

21. Hung Hsing-lan est une jeune universitaire d'origine hokklo en vue dans le domaine de la recherche sur les Hakka de Meinong aujourd'hui. Son mémoire de Master, *Tabac de Meinong : la culture des Hakka et l'économie de l'industrie du tabac de Meinong*, publié en 1999, est devenu une référence notable pour l'histoire de l'exploitation du tabac à Taïwan.

22. Chung Yung-feng et Chung Hsiu-mei ont tous deux grandi à Meinong, et Li Yun-fei, fils d'une Hakka de Meinong, y a passé toutes les vacances d'été et d'hiver de son enfance (LIN Rui-mei, 2012 : 13).

23. *Baseniaio* 八色鳥, nom donné à une espèce de brèves iris de la zone.

24. Zhong Tie-min est le fils aîné de Zhong Li-he, écrivain taiwanais réputé, né en 1915 et décédé en 1960. À l'âge de dix-huit ans, ce dernier avait déménagé de Pingdong à Meinong pour aider son père à diriger une ferme, et s'y était épris d'une ouvrière du même patronyme que le sien, ce pour quoi sa famille s'opposa à leur union — tabou généralement respecté par les Hakka afin d'éviter les mariages consanguins, puisque le nom représente l'origine de la famille. Attiré par la littérature et aspirant à connaître la mère patrie — la Chine —, Zhong Li-he quitta l'île avec sa bien-aimée en 1940 pour s'installer dans la province de Shenyang. Zhong Tie-min y naquit l'année suivante, puis la famille déménagea à Pékin. En 1945, Zhong Li-he rentra à Meinong avec sa femme et son fils, poursuivant son travail d'écriture, mais décéda en 1960. Avec le soutien d'écrivains taiwanais réputés comme Chung Chao-cheng, nombre de ses œuvres furent publiées en feuilleton dans les journaux. Un Pavillon à la mémoire de Zhong Li-he fut inauguré à Meinong en 1983, et la Fondation culturelle et éducative de Zhong Li-he fut fondée en 1989. Cf. *Meinong zhenzhi*, 1996 : 994-995, 1056-1060.

25. En plus de la faille sismique traversant l'emplacement prévu pour le réservoir, cinq autres failles entourent le bourg de Meinong (CHENG Yu-hui, 1999 : 37, 66, 76 ; cf. *Meinong zhenzhi*, 1996 : 145).

26. Traduction depuis le nom anglais « Meinung People's association » affiché sur le site du réseau social de l'association. Cf. <https://www.facebook.com/mpa1994>, consulté le 20 juin 2021.

27. Cf. http://hcnews.jcs.tw/2018/06/blog-post_39.html, consulté le 3 mai 2021.

28. Cf. le site de la Fondation du Prix d'excellence journalistique : <https://www.feja.org.tw/44712>, consulté le 3 mai 2021.

29. Information du journal *La Montagne au clair de lune* en date du 29 mai 1993, citée par CHENG Yu-hui, 1999 : 23.

30. Le concept de « néo-Hakka » (*Xinge kejiaren* 新个客家人) a principalement été promu entre 1991 et 1993 par « l'Association taïwanaise pour les Affaires publiques hakka », couramment désignée comme la « Taiwan Hakka Association for Public Affairs » (HAPA), fondée en 1990 par un groupe d'intellectuels hakka sous la direction de l'écrivain Chung Chao-cheng. Son objectif était de redéfinir l'ethnie hakka sur la base des valeurs et de l'histoire de Taïwan, au lieu d'une définition chinoise de l'ethnie comme celle donnée en 1930 par Luo Xiang-lin, et promue par le Parti nationaliste. Les arguments soutenant cette nouvelle définition sont contenus dans l'ouvrage « Les Néo-Hakka » (*Xinge kejiaren* 新个客家人), écrit par des membres de l'HAPA et publié en 1991. On les trouve également dans le texte lyrique du même titre composé en 1991 par Chung Chao-cheng et dans l'écrit intitulé « Un argumentaire moderne pour l'identité des Hakka de Taïwan » (*Taiwan kejiaren xinlun* 台灣客家人新論), publié aussi par l'HAPA en 1993. Par ailleurs, dans son mémoire, Lin Ji-yang explique et analyse en profondeur le contexte politique taïwanais motivant la théorie des néo-Hakka (LIN Ji-yang, 2007 : 50-78 ; MARTIN, 1996 : 185-188).

31. *Liudui* 六堆, six équipes, est un terme hakka désignant une unité géo-ethnique. À l'époque du règne des Qing sur l'île (1684-1895), les relations entre Hokklo et Hakka étaient tendues. Pour se protéger, les Hakka dispersés en différents villages au sud de Taïwan, dans les districts actuels de Pingdong et de Kaohsiung, s'organisèrent en six équipes (*dui*) militaires et aidèrent plusieurs fois le gouvernement mandchou à réduire les mouvements de résistance du peuple. Actuellement, bien que cette fonction militaire n'existe plus, le concept de *liudui* demeure et symbolise l'union des Hakka du sud de Taïwan (LIN Cheng-hui, 2008). Ces derniers organisent des manifestations diverses au nom du *liudui*, comme les « Compétitions sportives annuelle du *Liudui* » débutées en 1948. On note aussi l'existence de l'influente « Fondation culturelle et éducative du *Liudui* », à l'origine « Société d'aide financière (aux candidats) aux examens bureaucratiques », fondée en 1869.

32. Voir note 30.

33. La formule liturgique confucianiste du *sanxianli* fut transmise de génération en génération chez les fonctionnaires et les familles royales depuis la dynastie des Zhou de l'Ouest (1046-771 av. J.-C.) jusqu'à la fin de la dynastie mandchoue en 1911. Elle est mentionnée pour la première fois dans le *Livre des rites* (*Liji* 禮記), écrit probablement vers le 1^{er} siècle av. J.-C. Elle est célébrée par une équipe liturgique composée de magistrats, d'un groupe instrumental et d'une troupe de danseurs. Elle fut abondamment utilisée à l'époque dynastique dans les grandes cérémonies, qu'elles fussent organisées par le pouvoir central ou par les gouvernements locaux. Sa transmission ayant été le fait de lettrés considérés comme les « disciples de

Confucius », le *sanxianli* est tenu pour être une séquence liturgique du Confucianisme (*rujia jiyi* 儒家祭儀).

34. Taïwan compte treize temples de Confucius officiels, présents dans différentes villes et gérés par les autorités locales. Chaque année, ces dernières organisent un culte à Confucius lors de la fête nationale dédiée aux enseignants (28 septembre du calendrier solaire). Les cultes organisés à Taipei et Tainan sont les plus connus. Traditionnellement, le maire de la ville en est l'officiant principal. L'équipe liturgique est composée d'enseignants, d'élèves des écoles primaires, collégiens et lycéens, de fonctionnaires et de personnalités locales. Aujourd'hui, lors du culte rendu dans la capitale, le maître de cérémonie, le *lisheng*, est un étudiant sélectionné parmi ceux des universités situées à Taipei. Cette équipe rituelle doit recevoir une formation liturgique pendant quelques mois avant la cérémonie.

35. Chez les Hakka de Meinong, le *lisheng* présidant le *sanxianli* est un professionnel. Il est tenu d'avoir les connaissances liturgiques nécessaires, et d'être capable de rédiger et chanter des textes rituels.

36. Depuis 1997, la lecture du texte rituel est faite par des enfants de Meinong (LIU Yi-zi, 2015 : 13). Cf. site officiel de l'APM : <https://mpa.artlife.tw/mall/help-3-21.html>, consulté le 25 avril 2021.

37. CHENG Yu-hui, 1999 : 105 ; site officiel de l'APM, <https://sites.google.com/site/mpampa1994/huang-die-ji>, consulté le 5 mai 2021.

38. Citation de Chen Xiu-hui par LIU Yi-zi (2015 : 12).

39. Cf. le site du journal électronique *Liberty Times* : <https://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/1376949>, consulté le 4 mai 2021.

40. En chinois, *Rouren youyu, yinxing liliang gongzuo fang* 柔制有餘 陰性力量 工作坊. Cf. page officielle de l'APM : <https://m.facebook.com/mnybf/posts/4213737235370202/>, consultée le 4 mai 2022.

41. CABESTAN et VERMANDER, 2005 : 39.

42. Cette politique porte le nom chinois de *Shequ zongti yingzao zhengce* 社區總體營造政策. Différentes traductions en anglais sont proposées par le ministère de la Culture de Taïwan, comme *community empowerment* ou *community development*. Cf. https://www.moc.gov.tw/information_348_34161.html, consulté le 21 mai 2021.

43. Cf. https://www.moc.gov.tw/content_268.html, consulté le 20 mai 2021.

44. En plus de Meinong et Qishan sont concernées les bourgades de Neimen 內門, Shanlin 杉林, Jiashian 甲仙, Liugui 六龜, Namaxia 納瑪夏, Taoyuan 桃源 et Maolin 茂林.

45. Cf. le site officiel de l'université communautaire Chi-Mei : https://cmcu.artlife.tw/help-2_26-109.html, consulté le 25 mai 2021.

46. Voir note 45.

47. Comme il me le raconta en 2014, Xie Yi-wen avait appris à jouer de la viole chinoise à deux cordes (*erhu* 二胡) au cours de ses études à l'école normale entre 1971 et 1975. En 1995, il fut invité par son ami Wu Rung-shun, professeur à l'université, à travailler avec lui sur un projet de production de disques de musiques hakka de Meinong. En 1998, ils gagnèrent le prix des meilleurs producteurs de musique traditionnelle à la cérémonie des Chants d'or de Taïwan. Cet honneur assit sa réputation et le détermina encore davantage à poursuivre en tant qu'expert de la culture hakka de Meinong.

48. Malgré l'impossibilité de participer aux événements organisés par les Nations unies du fait de son absence de statut étatique, le gouvernement de Taïwan engagea en 2006 des politiques de protection du patrimoine culturel immatériel de l'île selon les termes de la « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » de l'Unesco. Les termes *wuxing* (intangible ou invisible), *wenhua* (culture) et *zichan* (bien ou patrimoine) utilisés dans le décret gouvernemental traduisent les concepts en anglais de « intangible cultural heritage ». En Chine, ils sont plutôt traduits par « *feiwuzhi* (immatériel) *wenhua* (culture) *yichan* (patrimoine) ». Cependant, dans la pratique, les deux traductions sont courantes à Taïwan. Cf. le site du ministère de la Culture de Taïwan : https://www.moc.gov.tw/information_306_19723.html, consulté le 5 août 2022.

49. Un argument essentiel de l'APM pour promouvoir la création d'un Parc naturel national à Meinong était que cette forme juridique permettrait d'exclure définitivement la possibilité de construire un réservoir d'eau. La population locale fut cependant très dubitative vis-à-vis de cet argument, à leurs yeux simple outil pour faire accepter ce projet, puisque administrativement, le réservoir et le parc national étaient indépendants et dirigés par deux organismes différents. Par ailleurs, selon l'article 20 de la Loi sur les parcs nationaux, « les ressources en eau et les minerais des zones géographiques particulières et des aires écologiques protégées (des parcs nationaux) ne peuvent être exploités qu'après examen par le Comité de planification des parcs nationaux et l'accord du Yuan exécutif ». Autrement dit, le Comité aurait eu le droit de décider de l'usage fait des terrains, y compris celui de construire un réservoir d'eau. L'Association pour l'étude du terroir de Meinong mit en lumière les paradoxes de l'argumentaire sur son site officiel. Cf. <https://meinungfield.wordpress.com/>, consulté le 5 juin 2021.

50. Citation de l'article de Wen Zhong-liang, publié sur le site de l'Association pour l'étude des terroirs de Meinong, elle-même fondée par l'auteur (<https://meinungfield.wordpress.com/>

2011/09/16/%e7%b5%a6%e6%9b%be%e7%b6%93%e6%88%91%e4%b9%9f%e8%a2%ab%e8%a6%96%e7%82%ba%e4%ba%a6% consulté le 5 juin 2021.

RÉSUMÉS

En 1992, la région de Meinong, bourgade agricole hakka située au sud de Taïwan, fut fortement agitée par un projet étatique de grande ampleur qui prévoyait la construction d'un réservoir d'eau. Après plus de sept ans, les Hakka locaux sont parvenus à faire interrompre ce projet qui, selon eux, menaçait leur environnement et leur culture. L'intervention de toute une génération de jeunes diplômés de l'université de retour dans leur région natale (*fanxiang housheng*, « les juniors de retour au foyer ») fut déterminante dans cette résistance. Ces jeunes militants ont réussi à développer un vaste réseau régional et international de relations à travers différentes associations et à mobiliser de nombreuses ressources culturelles officielles jusqu'à la création de toutes les pièces d'un culte dédié aux papillons jaunes, en empruntant et en réinventant la très ancienne liturgie confucéenne dite des « Trois offrandes » (*sanxianli*). Leur retour inédit a aussi

entraîné une concurrence entre figures locales faisant autorité dans l'interprétation de la culture de Meinong. Celle-ci est devenue un véritable enjeu de pouvoir au sein des élites autochtones, alors même que le contexte de démocratisation de Taïwan à partir de la fin des années 1990 engendrait des changements plus favorables au statut ethnique des Hakka. Dans cet article, nous verrons, à partir du point de vue d'une ethnologue taïwanaise sur un terrain mené depuis vingt ans, comment ces Hakka ont fini par incarner un modèle de mouvement social réussi.

In 1992, the region of Meinong, a Hakka farming village in the south of Taiwan, was strongly shaken by a large-scale state project to construct a water reservoir. After more than seven years, local Hakka people managed to suspend the project, which they saw as a threat to their environment and culture. The intervention of a whole generation of university graduates who returned to their native region (*fanxiang housheng*, “the juniors who returned home”) was decisive in this resistance. These young activists succeeded in developing a large regional and international network of relationships through different associations, and mobilising many official cultural resources to the point of entirely creating a worship dedicated to yellow butterflies, borrowing and reinventing the very ancient Confucian liturgy of the so-called “Three Offerings” (*sanxianli*). Their unprecedented return also led to competition between local figures accepted as authorities on the interpretation of Meinong’s culture. This became a true power issue among the native elites, while the Taiwan democratisation context beginning in the late 1990s generated changes that were more favourable to the ethnic status of the Hakka. In this article, based on a Taiwanese ethnologist’s point of view on fieldwork conducted for twenty years, we will see how these Hakka people ended up becoming the model of a successful social movement.

INDEX

Keywords : Hakka, elites, power, cultural heritage, Meinong, Taiwan

Mots-clés : Hakka, élites, pouvoir, héritage culturel

Index géographique : Meinong, Taïwan

AUTEUR

PEI-YI KO

Doctorante université Paris Nanterre, Lesc-UMR7186 (université Paris Nanterre/CNRS)

Des temples et des quartiers disparus en Chine

Le prisme du terrain au long cours et du point zéro d'observation

Vanished temples and districts in China: The prism of long-term field study and of the zero point of observation

Adeline Herrou

- 1 Il y a quelques années, mon « terrain de thèse » a été rasé : l'imbraglio de ruelles et les maisons à cours carrées dont les portes rouges à deux battants laissaient apercevoir les jardins depuis la rue, les échoppes aux étals extérieurs qui débordaient de monnaies d'offrandes et autres objets de culte annonçant la proximité d'un temple, la maison de thé en extérieur fréquentée presque exclusivement par des hommes et la promenade aux oiseaux adjacente où ces mêmes hommes accrochaient en arrivant leurs *huamei* (画眉) (grives chinoises) dans des cages en bambou sur des fils tendus entre les arbres, la halle de majhong et le bruit incessant des dominos, le marché et ses vendeurs ambulants, le théâtre et sa troupe d'opéra local, et les gens, assis sur des chaises basses en bois devant chez eux, tout cela a laissé place à une gigantesque avenue qui traverse désormais Hanzhong de part en part, au sud de la petite ville provinciale. Seul le temple a été sauvé mais flanqué tout autour de très hauts immeubles, là où je l'avais connu ouvrant sur des rizières à perte de vue. Il en va de même pour le village de Qujiang en bordure de Xi'an, où j'ai conduit une recherche après ma thèse et qui a laissé place à un nouveau quartier de la mégapole.
- 2 « Dans la conception banalisée de l'ethnologie et de ses tâches, en particulier dans nos pays d'Europe [...] l'ethnologue n'est-il pas simplement reconnu comme le témoin d'une présence qui s'enfuit, qui s'efface ? » s'interroge Daniel Fabre (1986 : 4). S'il est habitué à ce que les choses ne soient jamais « raccord », pour reprendre le vocabulaire cinématographique¹, d'un séjour à l'autre, et qu'il puise souvent dans ce décalage observé au fil du temps des éléments de compréhension de la société étudiée, est-il pour autant préparé à faire face à des *situations de table rase* ? Lorsque seul demeure, de façon éphémère, le souvenir des lieux disparus, il oscille entre une anthropologie de la perte et celle de la reconstruction à partir de zéro.

- 3 Cet article a pour ambition de prendre pour objets certains phénomènes de destruction au caractère radical et souvent rapide, et les importants bouleversements qu'ils occasionnent dans la vie sociale. Il s'appuie sur une enquête ethnographique commencée en 1993 en Chine centrale et sur un terrain au long cours dont il s'agit de montrer la valeur heuristique pour comprendre l'impact et le sens des démolitions de quartiers entiers dans la société chinoise qui connaît une croissance urbaine sans précédent². Là, les très nombreux chantiers lancés pour l'extension des villes constituent désormais la toile de fond obligée de la plupart des travaux ethnologiques contemporains sur cette société.
- 4 L'observation des changements récents, rencontrés par plusieurs temples taoïstes (de l'ordre Quanzhen 全真) au Shaanxi dans le contexte des grandes mutations connues aujourd'hui par la Chine, prend toutefois un sens particulier si on les considère dans la suite de la profonde rupture qui avait déjà marqué le paysage religieux chinois durant la Révolution culturelle (1966-1976). La libéralisation lancée par Deng Xiaoping permet d'amorcer la vaste entreprise de reconstruction des lieux saints détruits par les Gardes rouges. Avec le recul, la mise en perspective de ces deux époques très contrastées — celle du renouveau après des années de destructions, puis celle des grands projets en période de croissance économique — m'amène au constat troublant qu'après la disparition des temples et les efforts qui ont été faits pour leur résurgence, ce sont bien souvent aux quartiers avoisinants les temples d'être détruits à leur tour. Il n'est plus question de « vieilleseries » à jeter dans les poubelles de l'histoire, mais d'une sorte de droit à la modernité qui justifie le désir de faire peau neuve, sans qu'on ne parvienne toujours à saisir le sens donné localement à ce « développement » (*fazhan* 发展) de la Chine avancé tant par les autorités locales que par un certain nombre des habitants eux-mêmes pour justifier ces grandes transformations. Des villages ou des pans entiers de quartiers urbains disparaissent pour laisser place à des espaces « rénovés ». Les habitants sont relogés ailleurs, la plupart du temps dispersés dans la ville selon leurs possibilités éventuelles d'achat. Et pour ce qui nous occupe, les communautés de voisinage qui faisaient vivre les temples sont démantelées tandis que ces derniers se voient eux-mêmes engagés dans des combats difficiles pour éviter leur propre destruction, puis pour retrouver un ancrage local dans des quartiers flambant neufs. Les luttes pour éviter la destruction des temples sont le plus souvent portées par les moines qui les habitent, les autres spécialistes rituels qui gravitent autour et y exercent aussi une partie de leur activité (médioms, géomanciens, etc.)³, ou par les gardiens qui en sont chargés, les lettrés qui s'y sont vus confier les travaux d'écriture ou de simples fidèles qui font le choix de s'y impliquer personnellement.
- 5 La visée de cette réflexion n'est pas de comparer les destructions pendant la Révolution culturelle (1966-1976) et celles en lien avec l'urbanisation massive à l'œuvre depuis une quinzaine d'années⁴ — événements qui demeurent de fait très peu comparables —, mais plutôt de s'interroger sur ces deux vagues de destructions prises en série, à partir de lieux et de personnes qui les ont traversées l'une après l'autre. Cet article propose d'avancer dans la réflexion sur les temples et sur les spécialistes religieux chinois d'aujourd'hui dont l'existence et les pratiques quotidiennes portent la marque des profonds bouleversements du xx^e et du xxi^e siècles. Il a également pour but de réfléchir, au-delà de l'aspect purement conjoncturel des destructions, à ce qui fait et anime le lieu saint dans ce contexte et notamment la nécessité de lui redonner de l'éclat et de l'agrandir périodiquement comme gage de son efficacité rituelle. Enfin, une analyse en

termes de *table rase* invitera à se demander ce qui se perd avec la démolition des quartiers, et parfois aussi des temples, mais également ce qui perdure malgré tout par-delà la matérialité des lieux. Ce dernier questionnement se décline en trois aspects : Que reste-t-il du lieu d'antan sur le site détruit ou dans son voisinage immédiat ? Mais aussi dans quelle mesure un temple peut-il être transposé ailleurs par le biais de déménagements et de déplacements de certaines de ses composantes matérielles et immatérielles (statues, stèles, objets liturgiques, mobilier, registres, officiants, rituels...) ? Enfin, quelle attitude à l'égard du passé et quelle perception du futur se cristallisent dans les recommencements à l'œuvre ?

- 6 Faire un pas plus loin dans la réflexion suppose de se poser la question du sens donné à ces destructions. Doit-on se résoudre à l'idée qu'elles sont nécessaires pour aller de l'avant, ou qu'elles sont une étape obligée pour les temples appelés à s'adapter à la société au cœur de laquelle ils sont implantés et qu'ils ont vocation à réguler ? Selon le philosophe Francis Bacon, « On ne peut rien écrire de nouveau sur une tablette de cire tant que l'on a pas effacé ce qui y était écrit auparavant. Il en va tout autrement avec l'esprit, on ne peut y effacer l'ancien qu'après y avoir écrit le nouveau »⁵. Si on rapporte cette interrogation aux temples et à leurs quartiers, on peut faire l'hypothèse que, pour les temples, les destructions feront au final partie de leur histoire dès lors qu'ils sont reconstruits sur leur site originel ou déplacés en d'autres lieux, dans un processus au moins en partie cumulatif des signes des différentes époques. Il reste à saisir comment, dans l'intervalle, ils pensent et dépassent les phases de rupture et de nouveau départ. Pour les quartiers en revanche, il semble en être différemment. Quelle ethnographie est-elle possible quand il n'y a quasiment plus de liens ni de repères entre l'ancien et le nouveau quartier ?
- 7 Si on met de côté la nostalgie de l'ethnologue — qui au reste serait intrinsèque à tout terrain d'ethnologie —, il s'agit de s'interroger sur la manière dont sont vécues et pensées les démolitions dans les sociétés qui les mettent à l'œuvre, sur le rôle de la mémoire du lieu sur le court et le long terme, et sur l'intérêt mais aussi les difficultés pour l'anthropologie à se saisir d'un tel objet de recherche.

ILL. 1 – Le village de Qujiang rasé pour devenir un nouveau quartier de la grande ville de Xi'an



Seul le temple demeure dans un champ de ruines
Clichés A. Herrou (en haut) et Huang (en bas), 2012

Destruction des quartiers avoisinant les temples et dispersion des assemblées de fidèles : le cas du temple Wengong de Hanzhong

La destruction du temple sous Mao : de l'histoire ancienne ?

- 8 Les religions ont connu en Chine une rupture majeure au ^{XX}^e siècle, avec leur longue période de prohibition sous Mao Zedong, de la fin des années 1950 au début des années 1980, la répression ayant atteint son paroxysme pendant les années noires de la Révolution culturelle (1966-1976). Selon l'anthropologue américaine Mayfair Yang, il s'agissait probablement « du processus de sécularisation le plus radical et systématique au monde »⁶. Kristofer Schipper, lui, s'est demandé : « pourquoi la quasi-totalité du patrimoine religieux, tels les plus de mille temples de Pékin avec leurs communautés et leurs activités liturgiques, a-t-elle pu disparaître en un temps aussi bref et de façon aussi radicale ? » (2008 : 383). Les temples comme l'ensemble des lieux saints de toutes les religions ont été fermés et saisis par l'État, transformés en écoles, en casernes ou autres édifices civils, s'ils n'étaient pas tout simplement détruits. Les moines et autres spécialistes religieux, forcés de retourner à la vie laïque, ont été contraints d'embrasser d'autres professions. Certains ont été obligés de se marier en gage de leur allégeance à cette nouvelle vie imposée par les autorités locales. La période des « luttes anti superstitions » a ainsi occasionné la disparition des temples dans les villes et les

villages durant quinze à vingt ans (selon les lieux), et une déstructuration profonde et durable des pratiques religieuses.

- 9 Le temple Wengong (dédié au dieu éponyme) de Hanzhong est un monastère ordinaire comme la Chine en compte beaucoup. Il a été érigé pendant la dernière dynastie, en 1743, et aurait été agrandi dans les années 1920 avant d'être fermé à la fin des années 1950. Ses terres ont été collectivisées, ses objets culturels détruits, ses biens saisis et sa communauté monastique dispersée. Les édifices n'ont pas été démolis mais transformés en logements, abritant notamment des acteurs du théâtre voisin qui avait été lui aussi interdit et exproprié. La culture et donc les arts traditionnels faisaient comme la religion partie des « Quatre vieilleries » que Mao Zedong appelait à balayer pour laisser place au progrès.
- 10 Dans le cadre du renouveau religieux amorcé au début des années 1980, les autorités locales ont procédé à un rappel des officiants pour permettre de reformer un clergé taoïste et rebâtir puis reconsacrer les temples. Un certain nombre d'entre eux ont répondu présent et ont repris une vie religieuse. D'autres n'étaient pas en position de le faire ou ne le souhaitaient pas. Certains ont accepté malgré tout de transmettre les savoirs dont ils étaient détenteurs mais de façon souterraine et diffuse, tout en continuant à exercer les métiers vers lesquels ils avaient été obligés de se tourner. Parfois ils ont repris une vie religieuse seulement de nombreuses années après, une fois les enfants élevés, après la retraite, le décès de leur épouse, quand leurs craintes de nouvelles répressions politiques s'étaient atténuées ou quand ils ont estimé, avec le recul, que les conditions étaient réunies pour le faire.
- 11 Aucun des moines qui exerçaient au temple Wengong avant la Révolution culturelle n'est revenu au sortir des événements. Deux d'entre eux étaient devenus paysans, un charpentier, deux autres exerçaient comme médecins, et un sixième pratiquait l'acupuncture. Quant à celui à qui l'on prêtait des pouvoirs magiques exceptionnels, il aurait réussi à fuir le pays pour Hong-Kong dès 1955. Les moines les plus âgés (dont l'abbé) n'avaient pas vécu assez longtemps pour assister au renouveau religieux. Parmi les deux qui auraient pu revenir à la vie religieuse, l'un des médecins et l'acupuncteur, aucun n'a souhaité le faire.
- 12 C'est He Mingshan (v. 1905-2005), un moine du mont Tiantai, à une trentaine de kilomètres au nord de Hanzhong, qui a relancé le taoïsme dans la région. Il ne comptait pas parmi les moines qui dirigeaient les temples parsemant cette montagne taoïste autrefois, ni n'était parmi les plus renommés ou les plus influents. Il n'était pas même originaire de cette région. C'est pourtant à lui que l'on doit le renouveau religieux local. Quand cela a de nouveau été possible au début des années 1980, alors qu'il avait environ soixante-dix ans, des fidèles sont venus le trouver pour solliciter ses services rituels et pour lui faire des offrandes. L'homme avait été forcé de cesser toute activité religieuse et de descendre chaque jour de sa montagne pour cultiver les rizières et prendre part aux travaux manuels agricoles qu'on exigeait de lui. Mais il était resté dans son temple — qui n'en était plus un — et ne s'était pas marié — alors que les Gardes rouges lui avaient enjoint, ainsi qu'à ses condisciples, de le faire. Il compta donc parmi les rares moines qui parvinrent à traverser cette période difficile en restant célibataires.
- 13 Les gens venaient de très loin pour le consulter et leurs dons, souvent modestes mais très nombreux, lui permirent de réunir rapidement des sommes d'argent importantes. J'ai le souvenir d'une scène surréaliste à laquelle j'ai assisté au milieu des années 1990. Le moine vivait dans des conditions extrêmement modestes, sans eau ni électricité dans

un petit temple perché sur les sommets du mont, à une journée de marche du premier village dans la vallée. Il recevait la visite d'une femme venue se faire soigner. En partant, elle lui fit un don. Il sortit alors de sa robe rapiécée une énorme liasse de billets (comme j'en avais rarement vu à cette époque) à laquelle il ajouta celui qu'il venait de recevoir. L'argent donné par les fidèles servait à financer le début des travaux de reconstruction, en plus des fonds alloués par les communautés d'Outre-mer via l'Association taoïste d'État.

- 14 Au fil du temps, certains visiteurs sont restés à ses côtés et sont devenus ses disciples. He Mingshan les a formés puis envoyés rouvrir les autres temples importants de la région. C'est ainsi qu'il désigna son disciple Yang Zhifa (1943-2020) pour reprendre en main et diriger le temple Wengong. Celui-ci n'avait pas connu son prédécesseur — l'abbé d'avant la fermeture du temple — ni le sanctuaire d'autrefois. Les habitants du quartier en revanche avaient la mémoire du lieu et pour beaucoup avaient été par le passé membres du groupe local des fidèles qui participait à l'organisation des fêtes communautaires régulières. Ils ont joué un rôle crucial dans la reconstruction du temple. D'abord, ils ont aidé à accomplir les démarches et à faire pression auprès des autorités locales pour que les moines taoïstes puissent s'y réinstaller, et à obtenir les autorisations nécessaires à sa réouverture administrative (*kaifang* 开放). Puis, ils ont secondé Yang Zhifa pour orchestrer la réédification des bâtiments.
- 15 Aujourd'hui, non seulement le temple a retrouvé sa place d'antan, mais il est beaucoup plus grand que par le passé, du point de vue du bâti. Yang Zhifa a fait appel à des artisans spécialisés dans l'architecture de temples et, pas à pas, il a fait rebâtir un temple qui au final n'a pas moins de quinze salles de cultes, chacune abritant plusieurs statues de divinités, avec des toits en « queue d'hirondelle » et des ornements intérieurs et extérieurs beaucoup plus fastueux que par le passé. Il était agencé autrefois autour de trois petites cours en enfilade et d'un pavillon à un étage. Il dispose désormais de trois grandes cours, et d'un haut pavillon à quatre étages. Pour ce qui est de sa superficie totale, il n'a toutefois pas récupéré l'ensemble de ses terres confisquées pendant la période de collectivisation maoïste. Mais après vingt-cinq ans de travaux, le chantier n'est toujours pas terminé. La salle de culte la plus au sud, qui sera consacrée aux Huit Immortels, ces figures emblématiques de la religion taoïste, a été achevée en 2019 ; mais les statues n'ont pas encore été fabriquées aux dernières nouvelles reçues début 2023⁷. Le supérieur du temple Yang Zhifa aura fait œuvre de moine bâtisseur. Il a réussi à récolter les fonds pour mener à bien son projet pour le temple Wengong. Quand il m'avait montré les plans au milieu des années 1990, je les avais trouvés quelque peu ambitieux voire utopiques. Mais progressivement, au gré des fêtes communautaires et des dons de fidèles⁸, il a réussi à reconstruire l'ensemble du temple, édifice après édifice, cour après cour, plus grand et plus majestueux que par le passé.

Un revirement inattendu à l'échelle d'une vie : la divinisation de moines vénérés après avoir été déchus

- 16 Le moine somme toute ordinaire qu'était He Mingshan avant la Révolution culturelle a été à l'origine de la reconstruction d'un grand nombre de temples. Il a reçu en 1989 une distinction de la part de ses pairs lors de la cérémonie de consécration collective réorganisée à Pékin pour la première fois depuis les années 1940, rassemblant, dans le huis clos du monastère de la capitale, des moines venus de toute la Chine, considérés

comme les plus vertueux⁹. De façon exceptionnelle, He Mingshan obtint ce jour-là « la consécration par la voie simplifiée » (*fangbian jie* 方便戒), c'est-à-dire sans se déplacer à l'instar d'autres moines trop âgés ou ne pouvant pas faire le voyage pour d'autres raisons. Cette cérémonie voulait renouer avec les traditions religieuses interrompues sous Mao Zedong et réimposer l'autorité de la communauté taoïste avec sa hiérarchie propre, avec à sa tête un *fangzhang* 方丈, un « grand maître » d'un âge vénérable qui a reçu ce titre pour ses connaissances, sa pratique personnelle et sa sagesse, et seul habilité à conduire ce genre de cérémonie¹⁰. Elle fut aussi une manière de célébrer les moines de l'époque ancienne qui avaient permis le renouveau, ceux-ci composant les deux tiers de l'assemblée¹¹.

- 17 Depuis sa disparition, en 2004, He Mingshan est l'objet d'un culte d'habitude réservé aux grands maîtres taoïstes voire aux personnages hors du commun sur le point d'être divinisés. Sur les hauteurs du mont Tiantai, à l'arrière du temple où il demeurait, sa tombe fait aujourd'hui partie des lieux clés du site touristique. Une stèle fait le récit de sa vie et devant une grande photographie de lui, en pied, encadrée sous verre, ont été disposés un bac à parfum et un coussin de prières. Fait singulier : une statue a été édifée à son effigie dans le temple Wengong de Hanzhong où une salle de culte lui est consacrée. Polychrome, de même taille et sur le modèle des statues de divinités, la statue de He Mingshan a été sculptée pour lui ressembler trait pour trait. À l'intérieur de la statue, le supérieur a fait placer des organes sculptés (représentant les cinq viscères). La robe qu'il avait coutume de porter et quelques autres de ses effets personnels ont été disposés dans ce qui m'a été présenté comme le « ventre » (*duzi* 肚子) de la statue — cette cache ouverte dans le dos de la statue et remplie au moment de la consécration, appelée ailleurs comme au Hunan « la boîte à viscères » *zangxiang* 脏箱 (Arrault, 2010). Dans cette salle de culte à part, la statue de He Mingshan est entourée de celles de deux gardiens acolytes. Une fresque, peinte sur les murs, mêle des morceaux de son histoire à d'autres scènes de légendes taoïstes sans lien direct avec le personnage.

ILL. 2 – Le moine He Mingshan



À gauche, avec son habit jaune au temple Wengong de Hanzhong en 1998 ; au centre, devenu un dieu au temple Wengong en 2008 ; à droite, non loin de là, sa tombe avec un portrait photographique au mont Tiantai

Clichés A. Herrou

- 18 Cette pratique reste relativement exceptionnelle à ma connaissance¹². Elle montre avec force que ces mêmes religieux de l'époque ancienne qui ont été très durement critiqués

pendant la Révolution culturelle sont aujourd'hui salués et vénérés pour le rôle qu'ils ont joué dans le renouveau religieux. Ces moines et moniales font l'objet pour certains d'un véritable culte de leur vivant et après leur mort.

ILL. 3 – Autres moines divinisés peu après leur disparition, dans le sud du Shaanxi



À gauche, statue de Min Zhiting (1924-2004) (temple Mingsheng, au mont Li, 2008) ; à droite, rituel de consécration des statues de Yang Faxiang (1913-1996) et de Min Zhiting (le même). Le reflet du soleil grâce à des miroirs permet l'« ouverture [de leurs yeux] à la lumière » *kaiguang* 开光, et par extension l'ouverture de leurs différents sens (vue, ouïe, toucher, odorat, goût) (temple Xianyue, région de Ziyang, 2018)

Clichés A. Herrou

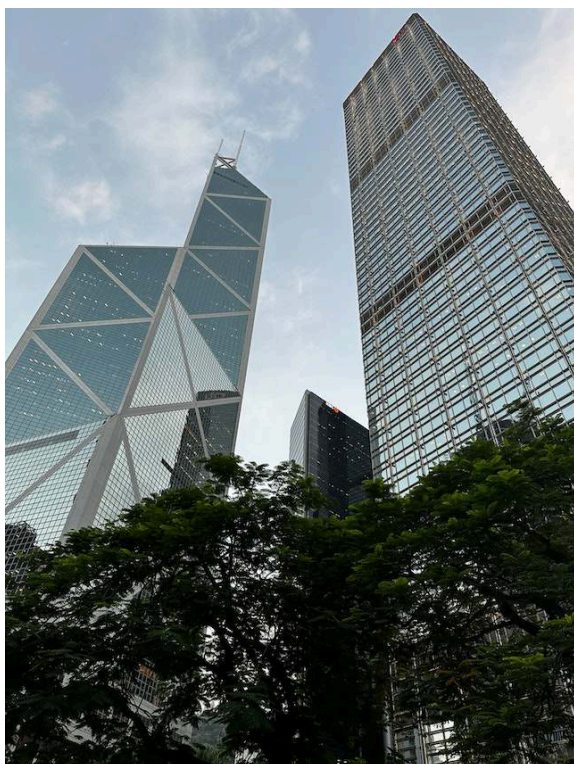
- 19 La monographie que j'avais dressée du temple Wengong était parue peu après la disparition de He Mingshan (Herrou, 2005) et la surprise que j'avais éprouvée quelques années plus tard en découvrant sa statue, qui plus est d'une ressemblance troublante, m'était apparue comme un point final assez logique de l'épopée de la reconstruction du temple au cœur de mes recherches. C'était sans compter le changement inattendu et spectaculaire auquel j'allais assister par la suite et qui me fit l'effet d'un renversement de situation.

La rénovation du quartier : le départ des fidèles

- 20 Les habitants avoisinant le temple vont, à leur tour, devoir faire face à une situation de rupture. Sensiblement à cette même époque (fin des années 2000 – début des années 2010), alors que les moines ont retrouvé et refaçonné leur place au sein de la société chinoise, réaccomplissant les rituels régulateurs de la vie sociale, le temple et la communauté monastique se voient affectés par l'expropriation, pour cause d'utilité publique, de tous les logements autour du temple, dans le quartier de Dongguan dont la rénovation a été décidée. Les aménagements urbains ne concernent évidemment pas spécifiquement les zones qui abritent des lieux saints mais toutes sortes d'espaces distincts dans les agglomérations. Cependant, les anciens quartiers ou vieilles villes qui sont la cible des grands travaux sont souvent les lieux historiques où les temples avaient été implantés.

- 21 La croissance économique et l'émergence d'une classe moyenne en Chine (qui a débuté à la fin des années 1990)¹³ ont pour corollaire un développement des villes sans précédent. Quand l'Exposition universelle de Shanghai en 2010 prend pour thème « Better city-Better Life », « Une ville meilleure pour une vie meilleure », elle relaye, à la manière d'un slogan, l'idéologie sociétale du moment en Chine¹⁴. L'ouverture à la privatisation des logements locatifs à la sortie de l'ère collectiviste est déjà loin : la politique « Des maisons confortables et abordables » (*anju gongchang* 安居工程) lancée en 1995 bat son plein. L'ambition d'une urbanisation sans exclusion favorise un relogement des populations en fonction de leur situation économique-sociale, avec, à côté des appartements et des maisons au prix du marché, des logements vendus à bas prix, des aides financières de tous ordres et des possibilités de locations à loyers modérés dans de nouveaux logements pour les plus modestes¹⁵. Pour construire ces habitations et les infrastructures diverses qu'elles nécessitent, les transformations sont massives, les chantiers gigantesques, le rythme effréné. Le vaste mouvement de « restructuration des villes » (*chengshi gaizao* 城市改造), qui passe par l'urbanisation des zones rurales et la rénovation de quartiers entiers des agglomérations de toutes tailles, implique, en corollaire, la démolition des maisons traditionnelles mais aussi de certains immeubles construits pourtant plus récemment.
- 22 Les résidents des zones réhabilitées doivent partir vivre ailleurs. En contrepartie, ils sont encouragés — et souvent aidés par des subventions — dans l'accession à la propriété et dans l'amélioration de leur qualité de vie. Cet état de fait aide les habitants à accepter de déménager. Dans les conversations que j'ai pu avoir avec certains d'entre eux, trois éléments apparaissent comme des points positifs qui comptent à leurs yeux et contribuent à leur faire (mieux) accepter la nécessité de déménager qui leur a été imposée : premièrement, une famille qui accepte de quitter sa maison pour être relogée ailleurs a droit à « un logement par foyer », si bien que le changement d'habitat permet une décohabitation — souvent appréciée — entre parents et grands-parents (quand elle avait lieu) qui ont les uns et les autres leur propre appartement ; deuxièmement, les logements neufs dans lesquels ils s'installent sont en général plus spacieux et mieux équipés que là où ils vivaient avant ; troisièmement, des indemnités de départ, parfois substantielles, leur sont proposées. Certes, certains habitants du quartier de Dongguan regrettent d'être forcés de quitter les lieux, alors que quelques-uns s'opposent aux autorités locales aussi longtemps qu'ils le peuvent. En outre, le flou demeure sur la situation de maisonnées dont le relogement reste problématique¹⁶. Mais il n'est pas rare que les familles présentent et vivent leur déménagement comme une forme de promotion sociale. Au reste, les séries télévisées comme les films de fiction relayent fréquemment une image magnifiée de ces nouveaux quartiers urbains, recourant très souvent à des plans de coupe montrant des tours d'immeubles gigantesques en contreplongée, pour signifier la réussite sociale notamment des nouveaux « cols blancs » et la richesse à laquelle elle permet d'accéder. Si le départ de certaines personnes âgées est compliqué et parfois très mal vécu, pour d'autres il représente le succès de toute une vie. Cela étant, ces déplacements de populations ne se font pas sans difficultés d'adaptation.

ILL. 4 – Exemple de tours en contreplongée (Kowloon, Hong Kong)



Plans fréquents dans les séries chinoises d'aujourd'hui, avec souvent un arbre au premier plan
 Cliché K. Kochekov ; source : <https://www.pexels.com/fr-fr/photo/monument-gratte-ciel-ciel-bleu-futuriste-14677486/>

C'est donc, certes, contraints mais avec l'espoir d'une vie meilleure que les habitants du quartier du temple Wengong ont déménagé un à un. Si les moines l'ont bien compris, ils ont également assez rapidement pris la mesure des effets que ces départs allaient avoir sur la vie du temple. Les fidèles avoisinants le lieu saint participent à ses activités et à sa gestion ; par leurs offrandes ils en permettent l'entretien et même l'extension régulière. Mais surtout, ils en partagent l'histoire et certains l'ont connu bien avant les moines d'aujourd'hui.

- 23 À Hanzhong, cette situation a eu des conséquences sur les liens d'entraide entre moines et laïcs, liens qui se sont modifiés et qui constituent un cas d'inversion notoire dans la position structurante qu'ils ont occupée tour à tour. Les moines d'autrefois ayant tous quitté le quartier de Dongguan à la fin des années 1950 et n'étant pas revenus à la vie religieuse au moment de la résurgence des cultes des années 1980, ce sont les fidèles locaux, aux côtés de moines venus d'ailleurs, qui se sont mobilisés pour que ce temple leur soit rendu et puisse exister de nouveau. La reconstruction s'est faite pas à pas, au gré des fonds que la communauté locale est parvenue à réunir, essentiellement grâce aux dons personnels des habitants du quartier, au réseau des temples taoïstes qui s'est progressivement renoué et aux donations des temples d'Outre-mer, via l'Association taoïste d'État. Les moines ont très vite pris la tête des opérations, mais les fidèles étaient ceux qui avaient la mémoire des lieux et des pratiques d'antan. Ils ont aidé à la réécriture de l'histoire du temple et reformé un conseil de fidèles secondant les moines lors des fêtes au temple tous les quinze jours et en d'autres occasions à la demande du supérieur. Désormais le temple ne peut plus se reposer sur cette communauté de fidèles puisqu'elle a été dispersée par les travaux de restructuration du quartier. Autre

bouleversement : la place du temple dans son environnement a également été transformée.

- 24 Pour beaucoup, la Révolution culturelle est aujourd'hui presque de l'histoire ancienne. Les couleurs vives des édifices qui étaient fraîchement reconstruits lors de ma première venue en 1993 sont aujourd'hui patinées par le temps et le temple a l'air vieux, si ce n'est le dernier pavillon reconstruit qui par contraste paraît flambant neuf. Quand le temple a été réédifié, il était situé en bordure de ville mais celle-ci l'a rattrapé. Autrefois bordé par des rizières sur trois côtés, il fait désormais complètement partie de l'agglomération, entouré de nouveaux quartiers, non loin d'une grande avenue. « Le toit du temple doit être le plus haut de tous les bâtiments des alentours, car le sanctuaire doit dominer et assurer l'équilibre géologique du lieu » rappelait Kristofer Schipper au début des années 1980 (1982 : 35). Alors qu'à la fin des années 1990, il avait retrouvé sa position d'édifice le plus haut et le plus majestueux des alentours, comme il se devait, dans un jeu de surenchère le temple Wengong a été supplanté à l'est par un ensemble d'immeubles de vingt étages à côté desquels il semble minuscule. Et « l'équilibre géologique » a changé : le temple reste central mais n'est plus la « montagne » du *fengshui* local — ce repère important d'une géomancie reposant notamment sur l'étude des formes des composantes du paysage, et de leur harmonie.
- 25 Le grand temple étincelant reconstruit il y a trente ans n'a plus son aspect ni son caractère imposant d'antan. Il dépassait au-dessus de la cité, c'est désormais elle qui le surplombe. Ses abords ont changé du tout au tout. Les vieilles maisons de bois des faubourgs de Dongguan, qui formaient en quelque sorte sa « paroisse » — sans qu'il n'ait de compétence territoriale précisément délimitée —, ont été vidées les unes après les autres. Elles ont été marquées du caractère *chai* 拆, « à démolir », à l'encre rouge, une fois que les habitants eurent déménagé.

L'art de mesurer et d'anticiper le changement : dessins d'architectes en trois dimensions et rephotographie

- 26 Sur un côté de la rue Dongguan, la plupart des maisons basses — du style *pingfang* 平房 (« les maisons sans étage »), un pan de l'architecture traditionnelle voué à disparaître — ont déjà été détruites. Sur une affiche géante, le dessin d'architecte du futur quartier, dit « rendu visuel », préfigure la construction d'un « îlot de charme et de modernité » à leur place. Un mur a été dressé pour cacher ce qui s'apparente à un terrain vague. Sur ce mur, on peut contempler, tel un immense panneau publicitaire, une représentation très réaliste en 3D du projet de nouveau quartier, dans le style des perspectives d'ambiance. On peut non seulement déjà y admirer les rues et les immeubles de demain mais aussi se projeter dans la vie locale qui reprendra bientôt ses droits. La présence sur l'image de personnages suggère qu'il fera bon y vivre, mais aussi montre bien l'échelle à laquelle on se situe, rendant la hauteur des édifices d'autant plus impressionnante. Pour l'ethnologue, le contraste fait un peu froid dans le dos : le projet d'aménagement urbain consiste purement et simplement à raser le quartier pour le refaire à neuf. À l'exception du temple.

ILL. 5 – Le projet de réhabilitation du quartier de Dongguan : le recours aux rendus visuels (xiaogoutu 效果图)



Clichés A. Herrou, 2013

Des tours remplacent donc peu à peu les maisons en bois à cours carrées. Et le labyrinthe de ruelles laisse place à des résidences d'immeubles donnant sur de grands axes de communication. Dans les années 1990, on pouvait difficilement se rendre au temple autrement qu'à pied ou à vélo. Je me rappelle encore ce taxi qui avait voulu un jour offrir ses services au supérieur du temple et qui n'avait jamais pu arriver jusqu'à la porte de l'édifice ; parce qu'il était trop large, le van jaune *miandi* était resté coincé une demi-journée dans la venelle qui menait au temple. Le sanctuaire taoïste ouvre désormais au sud sur une grande route suffisamment large pour accueillir, lors de la fête de sa divinité principale (le 2^e jour du 2^e mois lunaire) en 2013, un camion semi-remorque transportant la scène de pantomimes d'une troupe de théâtre itinérante conviée (et engagée) par le supérieur du temple pour donner une représentation sur la nouvelle esplanade à l'entrée du lieu saint. Un grand parking pour voitures a été en outre aménagé non loin de cette entrée.

- 27 Les anciens habitants du quartier de Dongguan ont été relogés ailleurs dans la ville et ce sont le plus souvent de nouvelles familles qui ont acheté sur plan les maisons et boutiques que l'on s'appête à y bâtir. Le temple sera probablement dans quelques années la seule survivance de l'ancien quartier et le témoin privilégié de son évolution, tant architecturale que sociale. Reconstitué à neuf dans un ancien quartier il y a seulement trente ans, il est désormais le « lieu historique » dans une nouvelle zone urbaine. Un revers de situation qui met les habitants du temple dans une position inattendue. Comme nous l'avons rappelé, pendant la Révolution culturelle, la communauté monastique avait été dispersée mais la « paroisse » formée par les laïcs avoisinants le temple était restée et constituait alors le véritable pilier du temple (dont

elle avait la mémoire). Elle vient d'être dispersée à son tour. Les moines quant à eux, ceux-là mêmes qui dans les années 1990 faisaient figure de nouveaux venus (ils n'avaient pas connu le temple d'autrefois), sont en passe de devenir les plus anciens habitants du quartier ! Cette forme de désarticulation du binôme moines-laïcs va modifier l'économie du monastère et donner un rôle nouveau à ses officiants, désormais les derniers porteurs de l'histoire locale. La communauté de quartier qui s'y recréera sera très probablement en mesure de redevenir un soutien pour les moines, dans les années à venir, et peut-être un jour de prendre à son tour leur relais, si besoin, dans la perpétuation du souvenir du lieu.

- 28 Dès mon second séjour à Hanzhong, j'entrepris de capter l'évolution du temple Wengong par la photographie et je réalisais un cliché panoramique du temple vu de côté, en plan large, chaque année postée au même endroit, sur le principe de la rephotographie¹⁷ (ill. 6).

ILL. 6 – Le temple Wengong



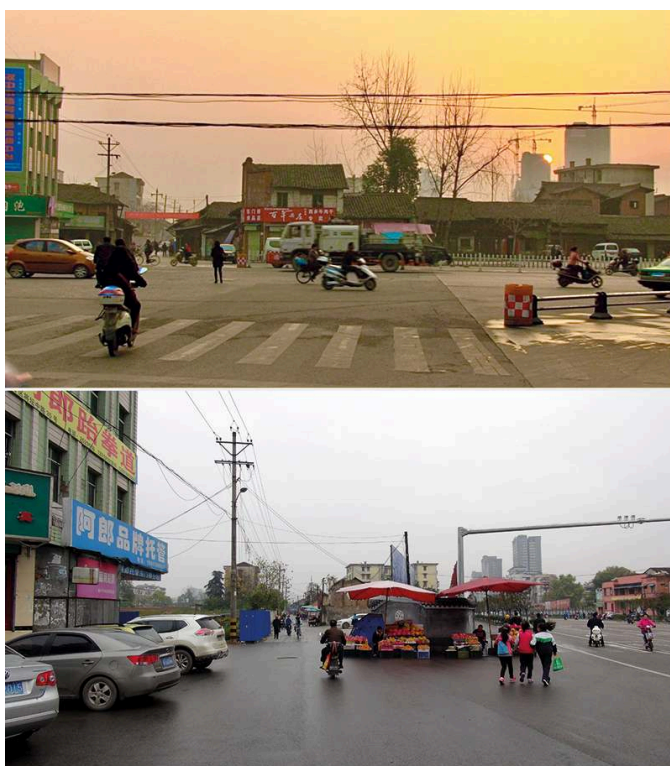
À gauche, de haut en bas, en 1994, 1997, 1998, 2000 ; à droite, en 2007, 2013, 2015

Clichés A. Herrou

En revanche, je n'avais pas imaginé que le quartier autour du temple allait connaître une telle métamorphose. La série de photographies témoigne des transformations successives du temple et de la manière dont, telle une revanche sur l'histoire, il est devenu beaucoup plus grand que par le passé. On peut aussi y voir, en arrière-plan, l'apparition des tours (cliché de 2013). Mais, les changements les plus spectaculaires s'avèrent finalement être hors champ ! Une vue avec plus de recul encore aurait permis de rendre compte également de l'ampleur des transformations des alentours. J'avais peur que le cadre ne soit pas suffisamment large, il n'était en réalité pas non plus suffisamment haut !

29 Au sud du temple, la ville s'est donc agrandie et la campagne a reculé. Au nord du temple, en revanche, le changement est plus perturbant pour l'observateur extérieur, car plus radical et touchant davantage à la vie humaine : le quartier de Dongguan a été rasé au bulldozer, et avec lui, par exemple, cet autre pôle important de sociabilité en ces lieux qu'était la maison de thé en extérieur, où les habitants venaient jouer au Majhong en promenant leurs oiseaux et où on venait trouver certains artisans ou ritualistes pour leur proposer du travail — une fonction que les maisons de thé ont en partie perdue aujourd'hui, avec l'usage des téléphones portables¹⁸. Le quartier dans sa majeure partie a laissé place à une large avenue (ill. 7), dans la mouvance du développement du réseau routier qui a également profondément modifié la vie locale. La ville est de fait beaucoup moins isolée que par le passé — il ne faut plus que trois heures et demie de voiture pour se rendre à Xi'an (contre plus de douze heures de train lors de mes premiers séjours dans les années 1990). Dans la petite partie restante, se trouve la rue Dongguan, dont le seul côté qui est encore debout ne saurait tarder à être détruit. La démolition de cette rue, autrefois la plus animée et commerçante du quartier, signifie la perte d'une grande part de l'artisanat, des métiers de rue et autres petites gargotes de spécialités locales qui ne trouveront pas leur place dans le nouveau quartier. Sous peu, cette partie de la ville et de la vie qu'elle abritait aura disparu, le temple mis à part.

ILL. 7 – Le quartier de Dongguan a laissé place à une large avenue



En haut, en 2013 ; en bas, en 2017

Clichés A. Herrou

Une rénovation en oblige une autre : le cas du temple Qinghua de Qujiang

Le combat pour sauver le temple

- 30 Pour avancer dans cette réflexion sur la destruction de quartiers et de pans entiers de la vie locale en Chine, je voudrais exposer un second cas que j'ai eu l'occasion d'observer également au long cours et qui, peut-être plus encore que le temple Wengong, m'a fait prendre la mesure de la complexité de telles « rénovations », dès lors qu'on les aborde par le local. Au tout début de mon enquête ethnographique commencée dans cette région en 1993, j'ai rencontré un moine, dénommé Huang, qui habitait alors le grand temple des Huit Immortels de Xi'an, la capitale provinciale. L'abbé de ce temple, le célèbre Min Zhiting (cf. ill. 3), venait de lui proposer d'aller établir son propre temple à Qujiang, un village au sud de Xi'an. Quelques mois plus tard, il fit le choix d'aller y « faire renaître » (*hui fu* 恢复) un temple petit par la taille (une seule salle de culte) mais dont l'histoire, selon les sources compilées localement, remonterait à environ 1046 avant notre ère¹⁹. Les statues et les objets de culte avaient été saisis par les Gardes rouges au cours de la Révolution culturelle, mais deux des moines de l'époque avaient pu rester y habiter pendant les événements. Ils avaient repris la vie religieuse dès que cela avait été possible au début des années 1980 et avec l'aide du temple de Xi'an étaient parvenus à rouvrir le lieu saint et à relancer le culte. Ils n'avaient pas pour autant pu réaliser de travaux pour le restaurer. Quelques années après, l'un des deux anciens dut rejoindre le temple de Xi'an pour des raisons de santé. Lorsque le second moine vint à décéder, en 1993, le supérieur du temple de Xi'an proposa à Huang de prendre sa suite. Ce dernier accepta et cette décision marqua un changement important dans sa vie de moine. En effet, quelques mois après, il quittait le confort du grand centre monastique qui orchestrait l'existence d'une soixantaine de moines, pour prendre en charge, seul, le petit temple où tout était à refaire.
- 31 À son arrivée, se souvient-il, le temple était, comme beaucoup d'autres à cette époque, d'architecture ordinaire : un édifice en pisé, non identifiable de l'extérieur, sans statues. De simples affiches avaient probablement servi d'effigies des dieux jusque-là. Mais il était difficile de le savoir vraiment car Huang n'avait pas connu les moines d'autrefois (pas même celui qui avait logé au temple des Huit Immortels, car ce dernier avait déjà en grande partie perdu la mémoire quand il y était arrivé). À la place de l'ancien bâtiment, il fit construire une salle de culte avec des toits recourbés, des portes en bois aux lattis ajourés et des peintures colorées avec des motifs codifiés sur les poutres apparentes. Trois majestueuses statues furent installées au centre de l'édifice et des fresques ornèrent bientôt les murs de côté. Un portique fut édifié à l'entrée du lieu saint, indiquant le nom du temple et son obédience taoïste. Les lieux de vie dans la cour à l'arrière du temple furent également refaits à neuf.
- 32 Sans placer tout de suite ce temple au cœur de mes recherches ni prêter une attention particulière à sa réédification, je suivais son évolution années après années et restais proche de Huang, son supérieur. Quand en 2008, la décision fut prise de raser le village de Qujiang pour en faire un quartier périphérique de Xi'an, Huang commença un combat de longue haleine pour que son temple échappe à cette destruction. Il mobilisa tous ses contacts, rencontra les autorités locales et travailla avec elles à un projet qui permettrait au temple Qinghua (de la Fleur bleutée)²⁰ de ne pas disparaître avec le

village. Il fit intervenir l'Association taoïste d'État de la ville et celle de la province. Il prit part aux dîners mondains, chercha des appuis auprès des personnes influentes de la région. Il prit des disciples laïcs autant qu'il le put, parfois presque sans les connaître. Il clama l'histoire ancienne du temple et l'importance de protéger ce « monument historique ». Un fidèle alla jusqu'à lui offrir un Taisui 太岁, une sorte de champignon géant (de plus d'un mètre de haut) considéré comme un être vivant et divin à la fois, rare et magique, et qui en regard du fameux proverbe « rien ne doit être détruit en présence d'un Taisui, sous peine d'attirer le courroux des dieux » était censé dissuader de toute démolition²¹. Cette période fut difficile, Huang mettant toute son énergie dans son combat plutôt que dans son ascèse ; mais, de toutes les manières, il confessait lui-même ne plus parvenir à trouver le calme intérieur nécessaire à la pratique du Dao.

- 33 La municipalité lui proposa de « déménager » (*ban* 搬) son temple en un autre lieu, car on ne « démolit » pas (*chai* 拆) les lieux saints comme on le fait avec les habitations ordinaires, même si dans les faits cela revient sensiblement au même. Il refusa, ne parvenant pas à se faire à l'idée de voir son temple, qu'il avait bâti lui-même, réduit à zéro, ni à partir ailleurs, même si l'endroit proposé demeurait dans la région, au sud de Xi'an. À la même période, il fut sollicité pour prendre la tête d'un grand temple dans la province contiguë du Henan. Il accepta mais ne renonça pas pour autant à son petit temple Qinghua. Il fit des allers-retours entre les deux temples dont il avait la direction, déléguant à l'un de ses disciples la gestion quotidienne du temple du Henan.
- 34 Finalement, il obtint gain de cause. L'autorisation exceptionnelle lui fut accordée de rester alors que tous les villageois devaient partir. Une seconde période difficile s'ouvrit devant lui. Il assista au départ des fidèles du temple, un à un, et plus généralement de toute la population avoisinante. Il fut le témoin de la destruction totale du village et continua à vivre dans son temple qui se dressait seul dans un champ de gravats à perte de vue, ouvrant ses portes chaque matin sur un paysage de désolation. On peut imaginer l'angoisse suscitée par cette situation terrible, et l'environnement immédiat qui était devenu particulièrement anxiogène. Le bruit des bulldozers était continu et rompait avec le calme habituel de la petite localité d'autrefois. À cette époque si particulière, j'ai fait le choix de décrire une journée dans la vie de Huang pour donner à comprendre quel tournant pouvait prendre la vie d'un supérieur de temple en Chine à l'heure de la modernisation croissante (Herrou, 2018).
- 35 Pourtant, petit à petit, la vie a repris ses droits autour du temple. Une fois achevées les tours de trente étages organisées en compounds, de nouveaux habitants prirent progressivement possession des lieux. Des routes dignes de ce nom furent construites. La circulation repartit et s'accrut. Du mobilier urbain fut installé et une nouvelle signalétique vit le jour.

ILL. 8 – Le temple Qinghua



En haut, au milieu des ruines dans l'ancien village, 2012 ; en bas, dans le nouveau quartier rebâti, 2017
Clichés Huang

Le temple Qinghua a désormais son adresse dans le nouveau quartier de Qujiang. L'histoire aurait pu s'arrêter là. Mais il y a peu, en 2018 lorsque de passage à Xi'an je me rendis au temple Qinghua, je fus le témoin d'un nouveau coup de théâtre : le temple allait finalement être démoli... pour être mieux reconstruit !

La nécessité de restaurer le temple

- 36 La décision de restaurer le temple Qinghua venait d'être prise par Huang lui-même et les travaux devaient commencer dès que possible. Les bâtiments avaient été abîmés par les tremblements incessants du sol occasionnés par les destructions avoisinantes. Mais surtout, le temple faisait « vieux » et dépareillait dans ce quartier ultramoderne. Il fallait donc le mettre au goût du jour, sinon personne n'oserait le fréquenter²². Enfin, à la vue de la nouvelle verticalité du quartier avec ses tours d'une hauteur vertigineuse, il semblait opportun de rehausser le temple, pour accroître son assise locale. Sauf qu'à la lecture du plan d'architecture (un « rendu visuel » dont la réalisation avait en soi déjà coûté une petite fortune), je compris qu'il s'agissait de raser l'ancien temple pour en construire un nouveau ! La porte principale n'ouvrirait plus à l'est mais au nord. C'est le *fengshui* (la géomancie autrement dit le caractère auspiceux d'un lieu) qui en avait décidé ainsi, m'expliquait Huang. Force était de constater que la construction du complexe résidentiel au sud du temple n'était pas pour rien dans ce choix, puisqu'il bloquait l'ouverture traditionnelle du temple au sud. Aussi pour agrandir le temple nul autre choix que de changer son orientation. Or, unique vestige du village d'autrefois, le temple servait de *point géodésique mémoriel* à ceux qui (comme l'ethnologue) avaient connu les lieux d'antan et cherchaient à se les remémorer. En regardant le temple, on

pouvait se souvenir de là où était telle maison, tel édifice. Bientôt, il ne serait très probablement plus ce repère.

- 37 À l'intérieur du temple, les dieux resteraient les mêmes mais de nouvelles statues trouveraient leur place dans une salle de culte refaite de toutes pièces. Dans la cour à l'arrière du temple, un bâtiment de deux étages avec des coursives extérieures permettrait non seulement d'installer en rez-de-chaussée une salle de méditation — ce dont avait toujours rêvé Huang — mais de surcroît un certain nombre de chambres pour recevoir des visiteurs, notamment à l'occasion des retraites individuelles ou collectives que Huang avait l'intention d'organiser. Un autre combat devait maintenant être mené : trouver les fonds pour financer un tel projet.

ILL. 9 – Le projet du futur temple Qinghua (rendu visuel)



Cliché A. Herrou

Un regard sur le temple forgé par un point zéro d'observation

- 38 Le cas du temple Qinghua constitua pour moi un point de rupture épistémologique, une fracture dans ma compréhension personnelle du processus à l'œuvre, mais également de celle de la société chinoise lancée dans une course effrénée à la modernité. Un temple qui avait été préservé des destructions avoisinantes allait finalement être refait à neuf et, qui plus est, à l'initiative de celui-là même qui s'était battu pour en éviter la démolition.
- 39 À mieux y regarder, je faisais le constat que la tristesse qui était la mienne de voir ce petit temple charmant, avec sa cour pavée quelque peu en pente et l'herbe qui poussait sur le toit aux tuiles à l'ancienne, n'était que très peu partagée par Huang et ses disciples. En outre, alors que cette façon de « restaurer » un édifice religieux qui consiste à le raser et à le refaire quasi totalement à neuf n'était pas familière à

l'Occidentale que je suis, force était de constater que j'étais face à une autre perception de « l'ancien » qui se dégageait au-delà de l'aspect conjoncturel du cas évoqué.

- 40 D'un point de vue réflexif, une autre situation de terrain a également participé à remettre en question ma propre appréhension du changement social dans ce contexte. Dans la petite localité de la région de Ziyang (au sud du Shaanxi) où je conduis une enquête depuis 2013, il y a comme souvent un « temple du bas », dans le village, ici le temple Xianyue (du Reflet de la lune), et un « temple du haut », érigé sur une terrasse construite au sommet de la montagne, le temple (dédié à Guangong) du mont Qibao, le point focal de la randonnée à la fois rituelle et spirituelle, les deux formant une même entité. J'étais particulièrement attachée au temple du haut, tout petit avec une cour carrée au milieu, un brûle-parfum à l'ancienne, une seule salle de culte, un vieux guichet en bois où étaient rangées les fiches oraculaires pour le rite du tirage des tiges divinatoires en bambou, et des sculptures en bas-relief qui avait été faites par un moine ermite à ses heures perdues. Quand j'ai appris qu'il allait être « rénové » autrement dit démolit et reconstruit à neuf, je ne pus m'empêcher d'exprimer mon désarroi au moine taoïste d'environ soixante-quinze ans, supérieur des deux temples. Il me fit alors remarquer, en souriant, que ce temple dans la forme que je lui connaissais n'était pas très ancien, datant des années 1990, reconstruit après les années de prohibition. Entré en religion avant la Révolution culturelle, son regard était nécessairement différent du mien : il avait une vue plus large. Mon *point zéro d'observation* était postérieur au sien, nous n'avions pas le même recul sur l'histoire locale²³.
- 41 Il fallait me rendre à l'évidence : de la même manière, le temple Qinghua de Qujiang que je tenais pour « ancien » ne l'était pas tant que ça ; il avait été érigé par Huang lui-même en 1997, autrement dit vingt ans auparavant. Et à cette époque n'avait-il pas pris la place d'un autre ancien temple ? Puis, nul à part moi ne pensait le temple Qinghua à venir comme un nouveau temple.

Des fidèles et des temples aux prises avec le changement

La nécessité d'agrandir : le principe de « l'offrande en retour du vœu exaucé » (*huanyuan*) et l'importance des laïcs

- 42 Les temples de Hanzhong et de Qujiang ont ainsi survécu, chacun à leur manière, à la Révolution culturelle ; ils ont en commun d'avoir été réédifiés, au moment du renouveau religieux, avec plus de faste que par le passé. Plus de vingt ans après, les lieux dans lesquels ils sont situés ont tous deux fait l'objet d'un plan d'aménagement urbain. L'un comme l'autre, les temples sont parvenus à éviter d'être démolis et ils en sortiront grandis, pourrait-on dire. Le temple Wengong continue actuellement son extension alors que le temple Qinghua s'apprête à gagner en superficie par la hauteur. Mais en réalité, c'est le lot de la plupart des temples de Chine d'être périodiquement rénovés. Il s'agit là, en quelque sorte, du témoignage de leur efficacité rituelle ou pour le moins de la ferveur populaire dont ils bénéficient. En effet, une obligation rituelle intériorisée par les fidèles régit l'ensemble des temples en Chine, qu'ils soient taoïstes ou bouddhistes, et les pratiques cultuelles qui s'y organisent : le *huanyuan* 还愿 que l'on peut traduire par « l'offrande en retour du vœu exaucé » qui équivaut au contre-don que tout fidèle se doit d'aller faire au temple lorsque la requête qu'il y a exprimée a été

entendue par les dieux. C'est une promesse qu'il formule ou qui demeure implicite au moment même de la prière au temple et des offrandes qui l'accompagnent : si les dieux lui accordent cette faveur, il reviendra et fera un don plus important. Cette habitude a été très vite réactivée après la persécution religieuse.

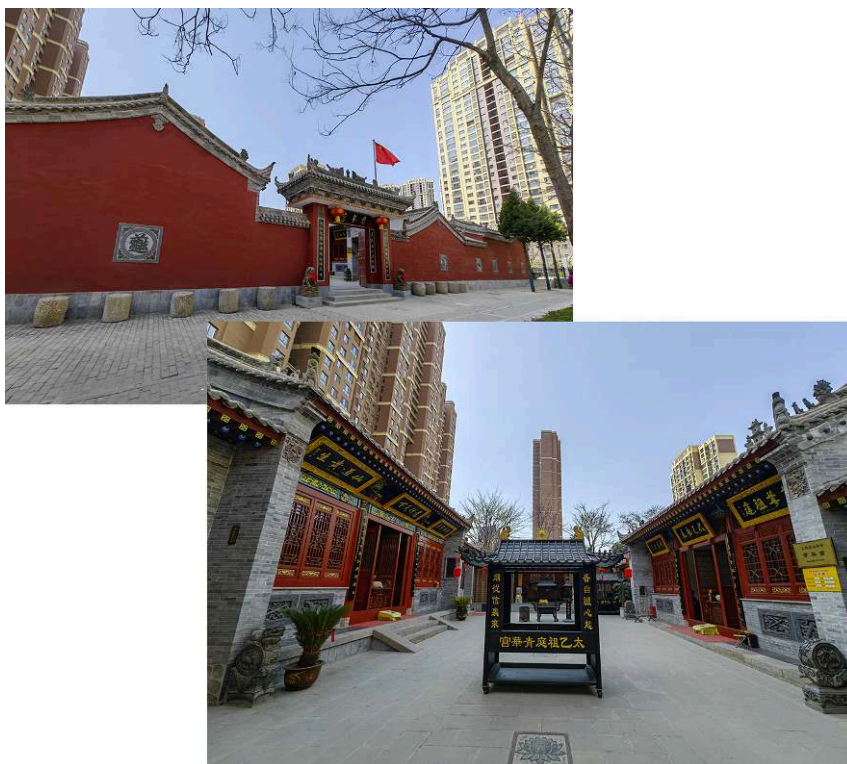
- 43 Combien de temples doivent leur histoire à un riche fidèle qui permit la transformation d'un petit temple de fortune en un temple digne du nom, voire en un lieu saint beaucoup plus majestueux, par son *huanyuan* à la suite de tel ou tel vœu exaucé ? C'est le cas du temple Wengong dont la trace remonte à 1743, mais qui pourrait être beaucoup plus ancien, comme on l'affirme localement et comme les moines l'ont marqué sur sa stèle. Il aurait été un petit temple au dieu du sol dont la taille trop modeste ne supposait pas une recension dans les monographies locales. Selon les gens qui se souviennent des récits de leurs aînés, le temple aurait connu un agrandissement majeur dans les années 1920. L'événement (également inscrit sur la stèle) m'a été raconté ainsi : un militaire en garnison à Hanzhong, dont l'épouse ne lui avait pas encore donné de descendance, s'est rendu au temple pour « demander aux dieux un enfant ». Peu de temps après, sa femme donna enfin naissance à un garçon. Le militaire retourna donc au temple remercier les dieux. Il fit un don si élevé, dit-on, que la communauté des moines put non seulement rénover l'édifice mais construire plusieurs salles de culte supplémentaires, dont un pavillon à étages, et faire de ce lieu saint un temple désormais organisé autour de trois cours. L'idée de l'extension périodique des lieux saints apparaît dans le contexte chinois en lien étroit avec les bienfaits qu'ils sont susceptibles d'apporter. La volonté de « construire en agrandissant » (*kuojian* 扩建) semble avoir guidé, à chaque fois, les projets de réédification des temples, dans la veine de la tradition du *huanyuan* qui donne aux temples un caractère évolutif et les rend toujours susceptibles d'être magnifiés. Parfois ce sont des événements malheureux qui font que la communauté d'un temple se sent obligée de réparer une offense faite aux dieux ou à leur demeure ; il est alors encore plus question de mieux faire. L'action d'embellir le temple permet de pallier les manquements culturels et de dépasser l'adversité. Pour le moins, elle est source de mérites pour ceux qui y contribuent.
- 44 C'est le plus souvent sur les épaules des fidèles que repose la responsabilité d'apporter un soutien au temple en retour de l'aide qu'il leur délivre localement. En plus des offrandes, les laïcs ont coutume de venir « aider » (*bangmang* 帮忙) de façon régulière les premier et quinzième jours de chaque mois lunaire pour les fêtes taoïstes. Ils frappent les gongs lorsque les visiteurs se prosternent devant les divinités, tiennent les registres des dons, participent à l'épluchage des légumes et à la confection des repas offerts par le temple qui fait table ouverte à ces occasions. Lorsque le temple est habité par des moines, les services rendus sont également dirigés vers les spécialistes religieux qui jouent le rôle de médiateurs entre les hommes et les dieux. Le supérieur du temple s'appuie sur les fidèles les plus proches de la communauté pour confectionner les artefacts requis pour accomplir les rituels (monnaie d'offrande, substituts de vêtements en papier pour les morts...), mais aussi pour faire des travaux d'écriture, pour prendre certaines décisions et pour toutes sortes de menus services.
- 45 L'implication des fidèles dans la gestion des temples est importante. Kristofer Schipper, qui a étudié l'organisation de la religion taoïste à Taiwan, a remarqué que le maître taoïste n'est pas le chef spirituel du groupe. « Dans chaque groupe local, il se constitue spontanément une sorte de conseil d'Anciens, patriarches des clans du village et des familles de quartier, notables et lettrés, cooptés pour former une instance permanente

pour la conduite des affaires » (1982 : 82). C'est la même chose dans les temples en République populaire de Chine où la communauté des laïcs occupe également une place essentielle. Ceux-ci forment un conseil des fidèles, qui habitent pour la plupart aux abords du lieu saint et participent de façon active à l'organisation des événements importants et notamment des fêtes communautaires régulières ou exceptionnelles. Ils aident à collecter les offrandes en nourriture et les dons en argent permettant la subsistance des moines qui ne « travaillent » pas en dehors de leur activité liturgique. En Chine, comme l'a montré Ji Zhe à propos du bouddhisme — mais on peut dire que cela vaut aussi pour le taoïsme —, la catégorie du moine, littéralement « celui qui quitte sa famille/maison » *chujia ren* 出家人, va traditionnellement de pair avec celle du laïc pensé comme « celui qui reste à la maison » *jushi* 居士²⁴. Si d'un point de vue linguistique, ces deux expressions sont construites en miroir, d'un point de vue sociologique les deux types d'acteurs sont en interdépendance²⁵. Les moines prodiguent des services rituels à ceux qui leur permettent de vivre des offrandes qu'ils font au temple. Qu'ils vivent en communautés ou en ermites, les moines taoïstes peuvent de la sorte se consacrer au perfectionnement de soi et à la quête du Dao. Ils n'ont pas ou peu à se préoccuper de leur subsistance, laquelle est assurée en grande partie par les fidèles et leurs dons.

- 46 Les moines taoïstes étant encouragés par leur ordre à voyager pour partir à la rencontre de paysages propices à la méditation ou de maîtres auprès de qui parfaire leur apprentissage, les communautés monastiques sont relativement changeantes. Aussi, à côté du supérieur du monastère, ce sont bien souvent les laïcs qui assurent la stabilité et la continuité du temple, dépositaires du souvenir de ce qu'il s'y passe et plus généralement de son histoire. Le principe de « l'offrande en retour du vœu exaucé » place toutefois les temples dans un rapport direct et personnalisé avec les fidèles, lesquels se retrouvent chargés en quelque sorte de venir confirmer le pouvoir des dieux. Parce que leur requête peut avoir besoin de temps pour se réaliser, le *huanyuan* implique une temporalité spécifique, oscillant entre le court et le long terme. Où que se trouvent les laïcs, il leur faudra revenir au temple pour y remercier les dieux si l'un des vœux qu'ils y avaient formulés est accompli.
- 47 L'État chinois commence à prendre des mesures pour éviter certaines démolitions de masse. Par une décision gouvernementale du 13 septembre 2017, il est par exemple désormais interdit à Pékin de raser les traditionnelles « maisons [agencées autour d'une] cour carrée » (*siheyuan* 四合院)²⁶ qui ont été détruites à outrance dans la capitale pour laisser place aux tours. De telles politiques s'appliqueront peut-être un jour aux temples chinois. Les restaurations périodiques (sur la base du *huanyuan*) n'en feront pas pour autant des lieux immuables.
- 48 De fait, au moment où cet article s'apprête à paraître (au printemps 2023) le temple Qinghua vient d'achever sa reconstruction (ill. 10). Peu avant le début du chantier, les plans ont été changés et le temple a finalement été détruit et reconstruit mais sans grands changements par rapport à ce qu'il était autrefois : pas de réhaussement ni de déplacement de la porte d'entrée. Si le budget n'était pas totalement réuni pour de plus grands travaux, dans tous les cas les autorités locales ne les ont pas autorisés comme ils avaient été prévus (et dessinés sur le plan en 3D), préconisant désormais qu'en matière de restauration « la disposition du site et l'apparence de l'édifice d'origine ne soient pas modifiées » *yaoqi yuanzhi yuanmao de xiujia burang gaibian buju* 要求原址原貌的修家不

让改变布局²⁷. Le temple restera ainsi le point géodésique mémoriel de l'ancien village de Qujiang !

ILL. 10 – Le temple Qinghua en mars 2023



renové après que le village de Qujiang a été absorbé par la ville (cf. ill. 1 et 8)

Clichés Huang

Des « vestiges du passé » flambant neufs et de vieux arbres

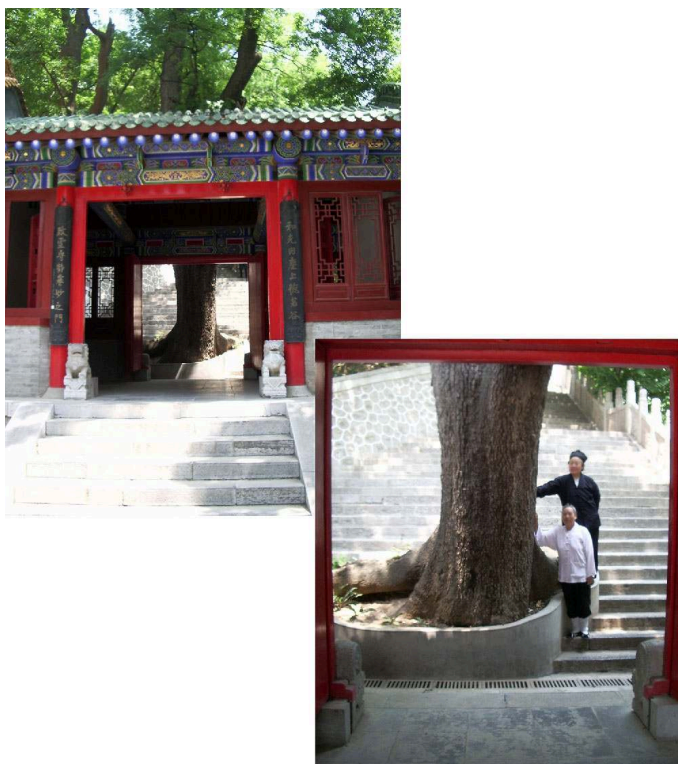
49 « Faire renaître » un temple en contexte chinois ne signifie pas nécessairement chercher à restaurer ce qu'il reste de ses édifices pour qu'ils retrouvent leur état initial. La méthode *fanggu* 仿古 « qui copie l'ancien » suppose plus généralement qu'ils soient refaits à neuf dans l'esprit de leur style d'autrefois. Ce constat a amené Simon Leys à parler d'une « omniprésence spirituelle du passé » en Chine mais d'une « monumentale absence » (au sens d'absence d'édifices anciens) et d'expliquer cette dernière à partir d'une constatation technique : les bâtiments sont faits de matériaux périssables et ainsi amenés à être restaurés périodiquement. Inspiré de l'intuition poétique de Victor Segalen, Simon Leys suggère ainsi que les Chinois ont compris qu'il vaut mieux « céder à l'impact du temps pour mieux l'infléchir »²⁸. En d'autres termes, détruire un temple (pour le rénover), c'est faire ce que le temps aurait fait de toute façon.

50 Dans le cas chinois, la destruction matérielle des temples n'efface pas l'ancien, au contraire. Le bois des ornements apparents suppose une restauration périodique mais la pierre où sont gravées certaines inscriptions participe d'un projet pérenne, celui des traces à laisser aux générations futures. Sur les stèles, on consigne le récit de la fondation du lieu saint et de ses agrandissements successifs, ainsi que les noms des donateurs qui forment la communauté locale. Elles sont vouées à être exposées dans le

temple et conservées par-delà les restaurations successives. Au sein du temple Wengong, les stèles sont rassemblées dans une partie du lieu saint, se dressant chacune sur un simple socle en pierre ou sur un piédestal plus élaboré en forme d'animal. Au temple Qinghua, elles ont été encastrées dans le mur d'enceinte de l'édifice. À l'instar de la sédimentation, les couches successives de l'histoire expliquent que l'on continue à considérer localement (et à présenter dans les guides touristiques) des édifices flambant neufs comme des « vestiges du passé » (*guji* 古迹). L'idée qu'il faille périodiquement leur donner un nouveau souffle (les revitaliser ?) semble constitutive des temples en Chine et du rôle crucial qui revient aux spécialistes religieux et aux fidèles pour les maintenir actifs.

- 51 De la même façon, les arbres jouent un rôle essentiel, comme j'ai pu l'observer à Hanzhong. Les trois cyprès chinois *baishu* 柏树 qui se dressent majestueux comme des piquets dans la cour arrière du temple mais aussi le cannelier odorant *guihua shu* 桂花树 — un arbre qui se couvre de fleurs orange à l'automne et propage un parfum d'une senteur rare considérée comme particulièrement délicieuse — sont présentés comme des végétaux déjà présents sur les lieux avant la Révolution culturelle. Ils servent clairement de repères en lien avec le temple d'autrefois, à la fois d'un point de vue topographique — le principal moyen de se remémorer les lieux d'antan quand on est sur place — mais aussi comme une trace tangible de l'ancienneté des lieux. Non seulement on les a gardés précieusement mais on a dessiné le large escalier de pierre du pavillon de l'Empereur de Jade, pour qu'il s'encastre précisément entre deux des cyprès. Des bandelettes de tissu rouge accrochées aux branches des arbres témoignent du culte qui leur est voué par les moines et les fidèles. De façon générale dans les temples taoïstes, ces « vieux arbres » (*gushu* 古树) sont préservés coûte que coûte, quitte à entraver le passage comme au temple Louguantai où un arbre a été laissé juste derrière une porte, pourtant très empruntée par les visiteurs (ill. 11).

ILL. 11 – Un vieil arbre conservé au temple Louquantai, près de Zhouzhi (Shaanxi)



Clichés A. Herrou

- 52 Certains temples ne parviennent pas à survivre sur leur territoire d'antan et sont délocalisés dans d'autres lieux, comme ce fut le cas du temple Zhang Fei dans le district de Yunyang au Sichuan²⁹ et du temple des Nuages blancs de Shanghai³⁰. Pour eux, l'histoire du lieu saint est l'un des seuls traits d'union avec le temple d'autrefois, en plus de quelques statues et objets cultuels conservés. Ils auront réussi à réchapper à la destruction d'un quartier ou d'un village par leur « déménagement » et pourront continuer à assurer leur fonction. Tous n'auront pas cette chance.

Des temples devenus des coquilles vides et d'autres à l'essor inattendu : le *fengshui* change avec le temps

- 53 La rupture de la période maoïste a profondément déstructuré le paysage religieux. Les temples ont été confisqués et détruits ou détournés de leur identité d'origine. Cette période a été à bien des égards la continuation de mesures antérieures prises contre les lieux saints depuis la fin du XIX^e siècle. À la vue de la durée et de l'ampleur des prohibitions, les temples détruits, depuis la réforme des cent jours de 1898³¹ jusqu'à la fin de la Révolution culturelle en 1976, n'ont ainsi pas pu tous être reconstruits, loin de là.
- 54 De par son ampleur, le phénomène de table rase des années 1960-1970 a désorganisé de façon importante les systèmes religieux : au moment du renouveau, on trouvait des moines sans monastère et des monastères sans moine, des maîtres mariés dans des monastères et des moines dans des habitations laïques, des temples bouddhistes repris

par des taoïstes et inversement, de grands ascètes, devins ou médecins obligés de s'improviser bâtisseurs et d'orchestrer la reconstruction des temples³².

- 55 Les grands centres monastiques taoïstes ont pour beaucoup été reconstruits et sont redevenus des maillons importants du réseau des temples, avec quelques exceptions malgré tout, dont le fameux temple Zhang Liang dans la région de Hanzhong qui n'a jamais retrouvé sa splendeur d'antan ni l'envergure qu'il avait pu connaître par le passé. En revanche, pour ce qui est de plus petits monastères voire des temples habités par un ou deux moines, les réédifications ont été plus aléatoires, au gré des trajectoires des moines qui ont bien voulu se charger de ces reconstructions. La ferveur des communautés locales a joué un rôle important et a parfois permis la reconstruction intégrale de temples, sans l'aide d'aucun officiant. Mais, de façon générale, les petits et moyens monastères ont été tributaires des moines qui ont fait le choix de s'y installer et de les réédifier. Certains temples autrefois importants sont restés inhabités — parfois transformés en musées et considérés à regret par les officiants comme des coquilles vides — alors que d'autres à l'histoire moins longue ou qui étaient moins actifs par le passé ont connu une notoriété sans précédent.
- 56 Une explication m'a été donnée par le moine dénommé Feng, âgé d'environ soixante-quinze ans, du temple de Ziyang (mentionné plus haut) qui comme He Mingshan est entré en religion avant la Révolution culturelle et a été témoin des changements depuis lors. Pour rendre compte de ces transformations successives de la carte des temples et de l'influence que ceux-ci ont localement, il rappelle que « le *fengshui* change avec le temps ». Il faut comprendre que les lieux qui concentrent le bon *fengshui* ne sont pas les mêmes selon les époques, car rien n'est établi de façon durable avec certitude. Le temple est ancré dans un environnement immédiat qui lui-même se transforme. Son *fengshui*, étroitement lié dans ce contexte à son efficacité rituelle (*lingqi* 灵气), en sera nécessairement modifié. Il importe donc pour les gérants de s'employer à adapter le temple à l'époque dans laquelle ils vivent. L'exemple pris par Feng pour expliquer cette idée est celui, dans la ville de Ziyang, du temple dédié au dieu Siwang 泗王, présenté dans les régions aux abords du fleuve Han comme le dieu des bateliers, l'équivalent pour le Nord de la fameuse divinité Mazu dont le culte est très répandu dans le sud de la Chine. Ce temple a dû être déplacé pour ne pas être englouti par le barrage mis en production en 1989 en amont de Ziyang. Il avait été construit sur le port, à côté des guildes de marchands, par les bateliers pour protéger les gens de l'eau. Lorsqu'il a été reconstruit en haut des pentes de la ville, il n'était plus au bord de l'eau et a perdu de ce fait une grande partie de sa raison d'être et de sa fréquentation. Ce temple a été laissé à l'abandon juste après avoir été reconstruit. Quand Feng l'a découvert, il a fait les démarches pour que le temple repasse aux mains des taoïstes et s'est donné pour mission de lui redonner de sa ferveur. Il a fait le choix d'élargir le prisme du culte qui y est rendu et de le rebaptiser : éloigné du fleuve, il n'est plus le temple des bateliers ou temple Siwang 泗王廟, mais le temple des Nuages pourpres, *Ziyungong* 紫云宮³³. En somme parce que la structure des lieux dans lesquels les temples sont implantés change, ceux-ci doivent s'adapter à ces évolutions, et c'est un enjeu majeur de leur insertion dans le tissu social, comme l'expliquent les moines eux-mêmes. Peut-on penser qu'il en est de même pour les quartiers urbains ?

Les changements de mode de vie et de fréquentation des temples

- 57 La destruction des quartiers avoisinants les temples, depuis le début des années 2000, a occasionné des changements importants concernant la vie dans les temples et les pratiques des fidèles.
- 58 Aujourd'hui, à Qujiang et à Hanzhong, les habitants qui ont déménagé loin du temple de leur ancien quartier s'y rendent plus difficilement pour de menus services. Cela ne veut pas dire que les moines ne bénéficient plus du soutien des fidèles. Ces derniers y viennent toujours mais de façon beaucoup plus occasionnelle, souvent indépendamment des fêtes régulières, lesquelles par répercussion n'ont plus l'effervescence d'antan. Les réunions communautaires des premier et quinzième jours de chaque mois lunaire ne sont plus aussi animées qu'autrefois, littéralement « chaleureuses et bruyantes » (*renao* 热闹). Alors que dans les années 1990, de véritables foules venaient au temple les jours de fête, aujourd'hui les visiteurs sont seulement un peu plus nombreux que les jours ordinaires. Mais quand ils viennent, quel que soit le moment, les anciens fidèles ainsi que les nouveaux font des dons financiers importants et commanditent des rituels fastes qu'ils sont prêts à payer au prix fort.
- 59 Les moines sont contraints de gagner en autonomie. Ils font désormais souvent eux-mêmes certaines tâches (les pliages et découpages des papiers rituels) et sollicitent des prestataires qu'ils payent à leur tour pour certains autres services. Alors qu'une économie du don en nourriture et en services rendus a longtemps prévalu au sein du monastère, liant moines et fidèles dans une forme de soutien mutuel régulier, il est plutôt question aujourd'hui pour les moines de prodiguer des services rituels rétribués. L'assemblée des laïcs est moins présente. La société tout entière change et l'argent devient une nécessité. Certains moines taoïstes insistaient autrefois sur l'importance de la gratuité des services rituels pour qu'ils soient accessibles à toutes les bourses et qu'ils ne soient pas corrélés à un quelconque profit. Un vieux moine médecin au mont Hua par exemple en faisait une question de principe, le désintéressement et l'humanité étant les gages d'une médecine pour tous, mais aussi d'une médecine efficace. Un autre n'acceptait de soigner que les plus démunis. Cela dit, dans une économie qui était bien moins monétarisée qu'aujourd'hui, les échanges étaient certes gratuits mais la coutume voulait que les visiteurs fassent des dons en nature — huile, riz, légumes... —, aux maîtres qu'ils venaient consulter, les mêmes victuailles qui servaient à rémunérer par exemple les professeurs particuliers des cours privés (*sishu* 私塾)³⁴. Aujourd'hui dans certains temples les prix des rituels sont explicitement affichés.
- 60 Coupés de leurs paroisses d'antan, les moines cherchent aussi à mettre en place de nouveaux modes d'échanges avec les laïcs. Certains développent de nouvelles pratiques, comme la création de blogs sur internet et l'inscription sur les réseaux sociaux, pour se faire connaître et entretenir des liens avec les fidèles. Ce sont des pratiques qui se répandent de façon générale dans les monastères comme dans la société chinoise. On remarque toutefois qu'elles sont accrues dans les situations où les moines sont coupés des populations avoisinantes. D'autres communautés tentent comme au temple Qinghua de fidéliser les visiteurs occasionnels, notamment à travers la multiplication des rites d'initiation de disciples laïcs (*guiyi* 皈依), qui se font parfois très rapidement, le premier jour de la rencontre entre le maître et le disciple, sans qu'ils ne se connaissent au préalable (même s'ils auront été le plus souvent présentés par une connaissance commune). Le lien entre le maître et le fidèle autrefois était

beaucoup plus informel pour ce qui était du commun des fidèles et en même temps nettement plus formel pour ce qui était des adeptes qui souhaitaient véritablement devenir les disciples de moines, par exemple pour étudier auprès d'eux les techniques de méditation. Dans ce dernier cas seulement, la relation était nouée par un rite et généralement prise très au sérieux par les protagonistes, engagés dans des liens durables de protection mutuelle. Elle n'était d'ordinaire pas scellée à la va-vite comme cela arrive souvent aujourd'hui, dès lors que le rite est standardisé et préconisé par ailleurs par les autorités locales pour mieux répertorier les adeptes.

- 61 Enfin, l'incertitude et l'inquiétude causées aux moines par le départ des laïcs ont contribué à accélérer l'émergence de la figure du « moine marié » dans le Quanzhen. Quand les moines ont été contraints de retourner à la vie laïque sous Mao, ils ont été vivement encouragés à se marier (voire forcés de le faire). Redevenir moines au moment du renouveau religieux des années 1980 impliquait alors, pour ceux qui avaient fondé une famille, de quitter femmes et enfants ou de vivre dans une sorte d'entre deux. En effet, certains — dont des moines éminents — reprirent une existence monastique mais en conservant un foyer non loin du temple, généralement passé sous silence. Cette nouvelle catégorie de « moines mariés » fut acceptée au vu des épreuves traversées par ces religieux et du besoin crucial de reformer des communautés monastiques. Après le renouveau, d'autres moines ont fait le choix de se marier tout en restant des maîtres taoïstes rattachés au Quanzhen et leur situation fut tolérée par l'ordre — jusque-là tenu pour monastique —, dès lors que femmes et enfants n'habitaient pas au temple³⁵. La politique de l'enfant unique, qui avait rendu les vocations monastiques plus difficiles, expliqua en partie cet assouplissement tacite de la règle dans certains temples. Il est frappant de constater que le moine Huang, au moment même où le temple Qinghua s'est retrouvé seul dans un champ de ruines, décida de se marier. Il y avait pensé auparavant et avait longtemps hésité jusqu'à ce que l'isolement dans lequel il s'était retrouvé l'amenât à prendre une telle décision. Ce choix était envisageable, m'expliqua-t-il, dès lors que les anciens avaient pu le faire, même si eux s'y étaient résolus dans de tout autres circonstances. Au temple Wengong, le nouveau supérieur est lui aussi marié, ce qui aurait été impensable à l'époque du vieux He Mingshan — qui avait vécu en ermite pour ne pas avoir à rompre ses vœux de célibat. Même si ces moines mariés ne sont pas la majorité et si le phénomène a commencé avant la destruction des quartiers des temples de Qujiang et Hanzhong, les épisodes de rupture auxquels ils ont dû faire face ont contribué à nécessiter des aménagements de la vie monastique pour continuer à attirer de nouvelles vocations.
- 62 En prise directe avec les transformations accélérées de la société chinoise, les temples y trouvent souvent une nouvelle attractivité. Refaits à neuf ou déplacés, avant, pendant ou après leur démolition, ils sont toujours visités par les laïcs, notamment ceux qui, désarmés voire effrayés par la vitesse des mutations de leur société, viennent chercher auprès des moines conseils, rituels et plus simplement réconfort pour appréhender les changements de vie qu'ils traversent. Dans les cas des projets d'aménagement urbain qui nous occupent, ces changements de vie sont énormes pour les fidèles. Ceux-ci doivent s'habituer à de nouveaux types de logement, en passant d'une maison basse avec cour à un appartement dans un immeuble. Ils doivent aussi s'accommoder d'un nouveau voisinage. Enfin, dans certains cas, ils doivent apprendre à vivre en plus petits comités. Parce que leur changement d'habitat va aussi souvent de pair avec une transformation du mode de résidence qui devient de plus en plus néolocal, il leur faut s'adapter à la division des foyers (*hu* 户). Et le temple reste pour les

fidèles le lieu par excellence où ils vont chercher de l'aide pour prendre certaines décisions, par l'entremise de la divination par exemple, pour s'approprier leur nouveau logement et apprendre à vivre et à s'occuper de leurs enfants, sans une autre génération sous le même toit.

*

* *

- 63 Entre l'été 1993, lorsque je me rends pour la première fois dans les campagnes du sud du Shaanxi et aujourd'hui (début d'année 2023), la Chine a changé avec une rapidité spectaculaire pour un observateur extérieur, à l'échelle d'une vie. Revisiter ce terrain de recherche, année après année, m'amène à prendre conscience que je suis passée d'une observation de la reconstruction des temples en train de se faire et de la reconstitution des communautés monastiques entre leurs murs, à l'étude des répercussions de la transformation drastique des quartiers dans lesquels il sont situés et de la déstructuration de l'assemblée des laïcs impliqués dans la vie des temples.
- 64 En effet, j'étudie en premier lieu une rupture de l'ordre de la « discontinuité politique », pour reprendre l'expression de Monica Heintz et Isabelle Rivoal pour désigner « les transformations qui affectent radicalement la vie des individus dans la société où elles se produisent » (2014 : 390). Je travaille en contexte postrévolutionnaire, sans avoir observé moi-même cette période iconoclaste qui demeure omniprésente par les bouleversements qu'elle a occasionnés dans la vie locale. La seconde rupture majeure à laquelle je suis confrontée, et dont je suis cette fois le témoin, est plus diffuse et progressive. Les aménagements urbains sont partout, mais paradoxalement les gens n'en parlent pas beaucoup, du moins pas ouvertement. Il y a quelque chose d'inéluctable dans la démolition du quartier et du village que j'observe. L'avènement de la modernité suppose pour les habitants de quitter les lieux et la vie qu'ils y mènent. Chacun doit gérer sa propre situation, la communauté de voisinage est sur le point d'être dispersée, elle n'existe déjà presque plus. La rénovation des agglomérations rurales ou urbaines n'est pas nécessairement mal vécue par les habitants qui finalement « ne font que déménager », parfois en percevant des compensations financières, et souvent pour bénéficier de conditions de logement et d'existence qu'ils estiment meilleures. Sur le plan local et collectif en revanche, c'est toute une petite société qui disparaît. Lorsque le temple parvient à échapper à la table rase, il voit son paysage naturel et social totalement bouleversé et devient lui-même à la fois un observatoire des changements à l'œuvre et l'un des derniers repères de la vie d'avant. Parce que de telles destructions de quartiers entiers sont loin d'être marginales et que nombre de temples se retrouvent au cœur de chantiers géants, quand on ne les contraint pas à « déménager » ailleurs, on peut penser que cette déstructuration des liens entre moines et laïcs à proximité du temple, modifie singulièrement le fonctionnement du temple et son rôle dans la société chinoise.
- 65 Il y a au moins deux manières de faire de l'ethnologie : faire un long terrain et ne plus y revenir ou bien revisiter ce même terrain au fil des ans. Dans le premier cas, l'unité de temps et d'espace d'observation est relativement homogène. L'ethnologue s'évertue à intégrer la perspective diachronique à sa démarche synchronique, mais, face à une stabilité apparente, le risque est parfois d'essentialiser les communautés étudiées ou de les figer dans un éternel présent. Dans le second cas, le temps et l'espace ne sont plus

les mêmes. Pour revenir sur la métaphore cinématographique, il est difficile (mais aussi d'un grand intérêt analytique) d'appréhender des terrains qui ne sont jamais « raccord » d'un séjour à l'autre, 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. Quand on assiste à la disparition de pans entiers de la vie locale qu'on a autrefois observée, il faut lutter contre ses propres considérations passées. Le vieux moine taoïste dans la montagne ne m'a-t-il pas fait comprendre la nécessité, pour *penser contre soi-même*, de porter un regard réflexif sur nos propres observations et impressions, en les réanalysant à l'aune du point zéro d'observation qui est le nôtre ? Les mettre en perspective avec celles de nos différents interlocuteurs sur place, en prenant en compte la profondeur de champ temporelle avec laquelle ils voient les lieux et le changement rapide qui les touche, invite alors à réinterroger sans cesse les perceptions possibles des faits observés. Et même à se laisser prendre à imaginer ce qu'il en serait si on pouvait décaler ce point zéro d'observation, plus avant ou plus après.

BIBLIOGRAPHIE

ARRAULT, Alain

2010 La société locale vue à travers la statuaire domestique du Hunan, *Cahiers d'Extrême Asie*, 19 [Religions et société locale : études interdisciplinaires sur la région centrale du Hunan] : 47-132 ; DOI : 10.3406/asie.2010.1350.

BAPTANDIER, Brigitte et HOUDART, Sophie (éd.)

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

BLOCH, Hélène

2022 Quand le *fengshui* des entreprises s'invite au temple : un géomancien d'affaires dans un sanctuaire taoïste du mont Qingcheng (Sichuan, Chine), *Terrains/Théories*, 15 ; DOI : 10.4000/teth.4440.

CAILLET, Laurence

2009 Au Japon, les moines font de bons maris, in A. Herrou et G. Krauskopff, (éd.) *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté* (Paris, L'Harmattan) : 379-396.

CARTON DE GRAMMONT, Sarah, GUILLOU, Anne, HERROU, Adeline, HOUDART, Sophie, JUNGEN, Christine, KOBELINSKY, Carolina et LANGUMIER, Marion

à paraître *Parier sur l'espérance : exercices d'anticipation pour s'accrocher à ce qui vient* (Paris, Éditions Cambourakis).

CHEN Jie

2013 *A middle class without democracy : Economic growth and the prospects for democratization in China* (Oxford, Oxford University Press).

DEAN, Kenneth

2011 Ritual revolutions : Temple and trust networks linking Putian and Southeast Asia, *Encounters : An International Journal for the Study of Culture and Society*, 4 : 17-42.

DOUAY, Nicolas

2017 Éditorial – Urbanisme en Chine : concepts, acteurs et projets, *Perspectives chinoises*, 2017/1 : 3-5.

FABRE, Daniel

1986 L'ethnologue et ses sources, *Terrain*, 7 : 3-13 ; DOI : 10.4000/terrain.2906.

FARRINGTON, Benjamin

1964 *The philosophy of Francis Bacon : An essay on its development from 1603 to 1609* (Chicago, University of Chicago Press).

GOSSAERT, Vincent

2011 Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d'un objet historique, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 33 : 35-51 ; DOI : 10.4000/extremeorient.180.

GOSSAERT, Vincent et FANG Ling

2009 Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980, *Perspectives chinoises*, 2009/4 : 34-43 ; DOI : 10.3406/perch.2009.3969.

HEINTZ, Monica et RIVOAL, Isabelle

2014 Introduction : ethnographies à contre-temps, *Ethnologie française*, 44 (3) [Temps biographiques et discontinuités politiques] : 389-397 ; DOI : 10.3917/ethn.143.0389.

HERROU, Adeline

2005 *La vie entre soi : les moines taoïstes aujourd'hui en Chine* (Nanterre, Société d'ethnologie).

2014 Une vie religieuse confisquée : l'histoire d'un maître taoïste d'arts martiaux à Pékin, *Ethnologie française*, 44 (3) [Temps biographiques et discontinuités politiques] : 479-489 ; DOI : 10.3917/ethn.143.0479.

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

2018 « Celui qui marche au-dessus du vide » : un moine taoïste qui tente de sauver son temple des réaménagements urbains (Chine), in A. Herrou (éd.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée* (Paris, Presses universitaires de France) : 379-403 ; DOI : 10.3917/puf.herrou.2018.01.0378.

Ji Zhe

2012 Chinese Buddhism as a social force : Reality and potential of thirty years of revival, *Chinese Sociological Review*, 45 (2) : 8-26 ; DOI : 10.2753/CSA2162-0555450201.

LE MENTEC, Katiana

2011 *Vivre le bouleversement du barrage des Trois Gorges : analyse ethnologique des outils d'interprétation et des processus de résilience*, thèse de doctorat, université Paris Ouest Nanterre La Défense.

LEYS, Simon

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

LI Yangzheng 李养正

2003 *Xinbian beijing baiyun guan zhi* 新编北京白云观志, « Monographie récente du temple des Nuages blancs de Pékin » (Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe).

LONG Feijun

à paraître The Xue lineage of household Daoists in rural Shanghai, in A. Herrou (éd.), *The everyday practice of Chinese religions: Elder masters and the younger generations in Contemporary China* (Londres, Routledge).

ROCCA, Jean-Louis

2017 *The making of the Chinese middle class : Small comfort and great expectations* (Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan).

SCHIPPER, Kristofer

1982 *Le corps taoïste : corps physique-corps social* (Paris, Fayard).

2008 *La religion de la Chine : la tradition vivante* (Paris, Fayard).

YANG, Mayfair

2011 Postcoloniality and religiosity in Modern China : The disenchantments of sovereignty, *Theory, Culture & Society*, 28 (2) : 3-44 ; DOI : 10.1177/0263276410396915.

NOTES

1. Deux plans sont dits « raccords » quant il y a une cohérence visuelle de leur contenu (lumière, costumes, objets) qui permet de les monter l'un à la suite de l'autre.
2. Le mouvement d'urbanisation en Chine est spectaculaire avec une population urbaine passée de 19 % de la population totale en 1980 à 54,77 % en 2014, selon les chiffres donnés par Nicolas DOUAY (2017 : 3-5).
3. Pour un exemple de maître de *fengshui* qui joue un rôle d'intercesseur entre un temple du mont Qingcheng et ses clients, voir BLOCH, 2022.
4. « Durant les quinze dernières années, la Chine a connu un taux de croissance urbaine de 3,5 % par an », selon le géographe Jean-François Doublet interrogé dans *Le Monde* du 14 février 2013 (https://www.lemonde.fr/asi-pacifique/article/2013/02/13/l-urbanisation-chinoise-une-architecture-de-la-photocopieuse_1831732_3216.html, consulté le 15 novembre 2017).
5. « On waxen tablets you cannot write anything new until you rub out the old. With the mind it is not so ; there you cannot rub out the old till you have written in the new » (Bacon, « The Masculine Birth of Time » [Temporis Partus Masculus] 1603/Stanford Encyclopedia of Philosophy, cité par FARRINGTON, 1964 : 72).
6. « In the long 20th century, modern China experienced perhaps the world's most radical and systematic secularization process and the decimation of traditional religious and ritual cultures » (YANG, 2011 : 3).
7. En raison de la pandémie de Covid-19, je n'ai pas pu me rendre en Chine depuis août 2019, mais je continue à être en contact avec la communauté par WeChat. Le supérieur Yang Zhifa est décédé entre temps, en 2020, à l'âge de soixante-dix-sept ans.
8. Les laïcs ont contribué pour une très grande part au financement des travaux, les dons effectués les jours de fête étant la principale source de revenus. J'ai vu le

supérieur organiser une fête exceptionnelle de trois jours pour réunir la somme nécessaire à la poursuite des travaux du pavillon de l'Empereur de Jade. Les fidèles sont venus en grand nombre ; plus de dix mille yuans ont été récoltés. Les ouvriers logeaient au temple pendant les périodes de travaux. Puis le supérieur les renvoyait chez eux, le temps de trouver les fonds pour lancer le chantier du bâtiment suivant. L'Association taoïste régionale a aussi aidé la communauté du temple Wengong de façon ponctuelle.

9. L'orthopraxie taoïste veut que les moines soient ordonnés par leur maître dans le temple où ils résident, lors du rituel de la Coiffe et de l'habit (*guanjin shoujie* 冠巾受戒), ou « petite consécration » (*xiao shoujie* 小受戒). Quelques années après, ils pourront prendre part, avec d'autres, à une cérémonie collective dans un grand centre monastique, appelée la « grande consécration » (*da shoujie* 大受戒), et y recevoir successivement les préceptes « du premier degré de perfection » (*chuzhenjie* 初真戒), « du pôle médian » (*zhongjijie* 中級) et « de l'immortalité céleste » (*tianxianjie* 天仙戒). Autrefois séparées, ces trois étapes sont maintenant réunies en une même cérémonie (organisée environ tous les six ou sept ans, ou parfois de façon plus espacée encore, depuis 1989). Après une préparation d'environ un mois aujourd'hui, les ordinands sont soumis à un examen portant sur leurs connaissances du taoïsme mais aussi sur leur sagesse et sur leur capacité à l'exprimer. À la fin de la session, le maître de cérémonie et les huit grands maîtres choisis pour l'assister établissent un classement nominatif des ordinands qui sera consigné sur un registre à l'intention des dieux mais aussi de la communauté taoïste dans son ensemble.

10. Seuls les trois premiers noms en haut du classement pourront à leur tour devenir *fangzhang*. Si le *fangzhang* se doit généralement d'être un lettré, et que cette érudition entre dans les critères de classement pour les trois premiers noms, l'enquête de terrain montre que cela ne suffit pas à distinguer un grand maître. Non seulement le savoir tel qu'il se transmet et s'exprime oralement a tout autant de poids (les textes fondateurs comme ceux des rituels sont souvent appris par cœur par ceux qui ont des difficultés à les lire), mais la maîtrise d'autres « arts » compte aussi beaucoup (talismaniques, liturgiques, thérapeutiques, ascétiques, etc.). Ainsi He Mingshan était réputé avant tout pour ses talents de guérisseur. Considéré comme un médecin taoïste, il prenait les pouls et prescrivait des remèdes, qu'il fabriquait pour certains, et des talismans.

11. Dans la liste des ordinands de 1989 fournie par Li Yangzheng (2003 : 256-264), 70 % des présents répertoriés étaient nés avant 1949 et 66 % étaient nés avant 1939 et avaient plus de cinquante ans. Cette cérémonie eut pour résultat *de facto* de célébrer les vieux maîtres qui jouèrent un rôle primordial dans le renouveau religieux. Onze moines du Shaanxi reçurent ainsi ce titre de façon honorifique. He Mingshan en fit partie.

12. Dans la région, j'ai pu observer deux autres cas. Le moine Min Zhiting — qui fut abbé du mont Hua puis du temple des Huit Immortels de Xi'an, avant de devenir président de l'Association taoïste de Chine — a sa statue au mont Li près de Xi'an, à l'initiative d'un de ses disciples. À près de quatre cents kilomètres de là, dans le petit temple du Reflet de la Lune de Ziyang, une autre statue de lui fut érigée par un moine qui a étudié à ses côtés pendant une année au moment du renouveau religieux. Dans ce dernier temple, ce même moine fit également édifier une statue de son maître, Yang Faxiang, abbé du temple Leigutai, qui joua un rôle très important dans la résurgence des cultes de la région de Ankang. Ailleurs, les lieux de vie des anciens moines disparus ont été transformés en petits musées pour témoigner d'une vie monastique qui n'existe plus comme telle. Ce fut le cas au temple Zhang Liang, dans la même région de

Hanzhong, où la chambre de l'abbé supérieur (*fangzhang*) a été conservée comme il l'avait laissée à sa mort, avec le projet de l'ouvrir un jour aux visiteurs.

13. Sur les particularités de la classe moyenne chinoise, voir notamment CHEN Jie, 2013 ; ROCCA, 2017.

14. « 城市, 让生活更美好 *Better city, Better life* », écrit à la fois en chinois et en anglais, est le thème qui avait été choisi pour l'Exposition universelle de Shanghai en 2010. Le pavillon chinois, clou de l'Expo, avait lui pour thème « La sagesse chinoise dans le développement urbain » (voir BAPTANDIER et HOUDART, 2015).

15. La politique actuelle de Xi Jinping visant à « éradiquer la pauvreté » (*tuoping zhengce* 脱贫政策) dans les régions les moins bien loties contient un important volet concernant l'habitat.

16. Dans d'autres localités, des collectifs se sont constitués pour protester contre ces déménagements forcés, notamment lorsque les habitants, qui pour certains étaient des migrants, ne trouvaient pas à se reloger en ville (n'ayant pas de « carnet de domicile », *hukou* 户口, et de droit de résider durablement en ville) et devaient retourner dans leur localité d'origine, en zone rurale. Voir par exemple le film *Ayi* 阿姨 de Aël Thery et Marina Ottogalli, 2019. Sur le cas inverse de paysans expropriés et relogés en ville, voir le film *Une nouvelle ère* 走进新时代 de Boris Svartzman, 2019.

17. La rephotographie, qui consiste à refaire une photographie d'un même lieu, sous un même angle, mais à des époques différentes, s'avère un outil particulièrement utile à l'analyse du changement social et urbain. En permettant de visualiser ce dernier, les séries temporelles de photographies sont utilisées parfois dans ce qu'on a coutume d'appeler la « sociologie virtuelle », qui tire profit des images. Elles nous semblent également pouvoir venir nourrir une forme d'*ethnologie virtuelle*, à laquelle concourent d'autres types de médiums visuels comme les « rendus visuels » exposés devant un lieu dont ils anticipent le changement.

18. Autrefois les maisons de thé jouaient ce rôle-là aussi pour les maîtres taoïstes de l'obéissance *Zhengyi*. N'étant pas des moines (et ayant une vie familiale), ils n'habitaient pas dans les temples mais chacun chez soi, et allaient faire des rituels chez les gens (et parfois dans les temples), comme le remarque LONG Feijun (à paraître). À Shanghai, les fidèles qui avaient besoin d'un rituel savaient qu'ils pourraient les trouver là. Et les maîtres taoïstes à qui il manquait un officiant pour accomplir un rituel s'y rendaient également pour y chercher un « extra ».

19. Le temple s'enorgueillit aujourd'hui d'avoir plus de 3 000 ans et c'est cet argument de poids qui fut mis en avant par les moines du lieu, relayé par la presse, au début des années 2010 quand le temple fut menacé de destruction. Des « experts locaux et universitaires de premier plan » en auraient attribué l'édification au Roi Wu des Zhou, pour les sacrifices ancestraux du culte impérial antique. Plus tard, c'est là aussi que la célèbre Fan Lihua 樊梨花 (née en 632 de notre ère) serait parvenue à trouver le Dao. Voir notamment l'article paru dans le *China Times* le 15 juin 2013 (<https://www.chinatimes.net.cn/article/36935.html>, consulté le 2 janvier 2023).

20. Dédié à l'Un suprême, *Taiyi* 太乙, très ancienne divinité taoïste également connue sous le nom de « Vénérable céleste sauveur de toute souffrance », *Jiuku tianzun* 救苦天尊.

21. Sur ces végétaux merveilleux (*lingzhi* 灵芝), formes terrestres du dieu *Taisui* 太岁, divinité stellaire, aussi pensé comme le dieu de l'année, voir HERROU, 2018 : 380-382.

22. Selon Huang, c'est le devoir d'un abbé que d'entretenir le temple dont il a la charge ; il se doit d'être à la hauteur de cette tâche, d'avoir un tel pouvoir (*you nengli* 有能力).

23. À l'instar du point zéro topographique à partir duquel les distances sont calculées, j'entends par *point zéro d'observation*, l'instant *t* à partir duquel un lieu, un événement, un rituel, des objets, des personnes... nous sont connus. Cette notion m'a été inspirée par une séance de l'Atelier « Chantiers », au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, sur la nostalgie de l'ethnologue (séance organisée à partir d'une première mouture du présent article que je proposais de soumettre à la discussion). Je voudrais remercier ici les organisatrices et les participants et renvoyer à l'ouvrage auquel notre réflexion commune sur ce thème a abouti (Carton de Grammont *et al.*, à paraître). Dans ce volume, chacune des autrices s'est livrée à un exercice d'anticipation à partir de son propre terrain ethnographique. J'ai tenté dans ma contribution personnelle d'imaginer le devenir des cas exposés dans le présent article.

24. Communication orale sur « le terme *jushi* » dans son acception bouddhiste, séminaire de l'ANR Shifu du 4 mars 2014. Sur la contribution des *jushi* à la vie monastique bouddhique, voir aussi Ji Zhe, 2012 : 19.

25. Pour ce qui est du taoïsme, à ma connaissance, l'appellation *jushi* est réservée aux fidèles des temples habités par des moines ou des nonnes ou situés dans des régions où l'ordre monastique Quanzhen est dominant. Je ne l'ai (jusque-là) jamais entendu employée dans des temples tenus par des maîtres mariés de la tradition Zhengyi (de L'un et orthodoxe) où les fidèles sont dits par exemple *xinshi* 信士 « croyants » ou *xintu* 信徒 « disciples laïques », comme au temple des Nuages blancs de Shanghai, avec une référence à la croyance plutôt qu'à la vie dans/en dehors de la parenté. En effet, là où il n'y a pas de moines, les laïcs ne se distinguent pas des officiants taoïstes par le fait de vivre dans ou hors du monde car tous vivent parmi les laïcs, mais plutôt par la charge rituelle que certains exercent et qui fait d'eux des maîtres, à la différence des laïcs, les disciples de ces maîtres, au moins sur le plan métaphorique.

26. Une feuille de route intitulée « Plan général de développement urbain de Pékin (2016-2035) » (北京城市总体规划, 2016年-2035年) a été validée par le Conseil des Affaires d'État et publiée le 13 septembre 2017. Dans ce document de référence pour le développement de Pékin dans les vingt prochaines années, il est stipulé qu'« il ne faut plus démolir les quartiers de la vieille ville » (老城不能再拆了), interdisant ainsi toute action de démolition ou de destruction des *hutong* et des *siheyuan* dans la vieille ville de Pékin. Voir *Beijing Youth Daily* du 30 septembre 2017 (http://epaper.yynet.com/html/2017-09/30/content_264892.htm?div=-1, consulté le 29 novembre 2017).

27. L'intérieur a malgré tout pu être quelque peu réagencé afin que le temple abrite désormais trois salles de culte au lieu d'une, et vénère, en plus du dieu Taiyi, Fan Lihua et les Trois Purs, Sanqing 三清, divinités suprêmes du taoïsme.

28. « Les Chinois [...] ont compris que “rien d'immobile n'échappe aux dents affamées des âges” ». On dit aussi que « 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 » (LEYS, 1987 : 449).

29. Sur le temple Zhang Fei, délocalisé comme l'ensemble des maisons de la localité dans laquelle il était situé, au moment de la construction du barrage des Trois Gorges, voir LE MENEC, 2011.

30. Sur le cas complexe du temple des Nuages blancs de Shanghai, qui a fait l'objet de déplacements successifs, voir HERROU, 2015.
31. Sur la réforme de 1898 visant à transformer les temples en écoles, voir SCHIPPER, 2008 : 383-395 ; GOOSSAERT, 2011.
32. Le temple Guandi de la porte Qianmen à Pékin par exemple a laissé place à une station de métro et n'a donc pas pu revoir le jour. Sur les difficultés occasionnées pour ses habitants, des maîtres taoïstes Zhengyi obligés de se réfugier au monastère des Nuages blancs de la capitale, voir HERROU, 2014.
33. Dans un autre contexte, Kenneth Dean montre qu'au Fujian les temples jouaient autrefois un rôle central dans la gestion de l'eau, coordonnant l'entretien des canaux, très nombreux dans la région de Putian. Ceux-ci nécessitaient des alliances rituelles multi-villagoises mises au jour à travers des processions, lesquelles servaient également à délimiter les territoires de chacun. Ce système d'irrigation a été désorganisé par la construction de nouvelles voies de communication, et a été en partie abandonné. Le rôle des temples s'en est vu modifié : « The main temples are centers for the management of an intricately high functioning irrigation system. Now new highways cut through canals, leaving them clogged with garbage. The irrigation system is at a crisis point. The local temples no longer control irrigation », explique l'anthropologue dans son film *Bored in Heaven*, 2011, entre 2min 08s et 2min 54s. Voir aussi DEAN, 2011.
34. Un vieil homme (né en 1934) qui m'a raconté son enfance m'a expliqué avoir étudié dans un *sishu*, à partir de l'âge de neuf ans (où il était capable de faire la route à pied jusqu'au lieu où le professeur faisait cours, en l'occurrence un temple). Le maître (*xiansheng* 先生) était payé par mois en nourriture selon la règle « le boisseau de riz et les trois livres » (*doumi sanjin* 斗米三斤), percevant de la part de chaque élève un boisseau de riz, une livre d'huile, une livre de sel et une livre de tabac (一斗米, 一斤油, 一斤盐, 一斤烟). Aujourd'hui encore, surtout dans les campagnes, des offrandes de même nature sont faites aux temples à l'intention des moines (sauf peut-être le tabac) mais de façon libre, sans quantités indiquées ni même conseillées, et donc sans équivaloir à un tarif.
35. Dans son article « Au Japon, les moines font de bons maris » (2009), plutôt que chercher à gommer le caractère problématique de l'expression, Laurence CAILLET s'interroge sur l'emploi que continuent de faire les Japonais du terme « moine » à l'endroit de religieux qui depuis l'ère Meiji n'observent plus le célibat. Elle montre que, entre autres, la ré-observance périodique des règles associées à la vie monastique, tels le célibat ou le végétarisme, le temps du rituel annuel dit du Puisage de l'eau, aussi temporelle soit-elle, expliquerait la perpétuation de cette identité dite monastique.

RÉSUMÉS

Les changements récents rencontrés par plusieurs temples taoïstes (Quanzhen) en Chine centrale, occasionnés par une politique de grands travaux, prennent un sens particulier si on les considère dans la suite de la profonde rupture qui avait déjà marqué le paysage religieux durant

la Révolution culturelle (1966-1976). La mise en perspective des deux époques très contrastées m'amène au constat troublant qu'après la disparition des temples et les efforts qui ont été faits pour leur résurgence, ce sont souvent aux quartiers les avoisinant d'être détruits. Les communautés de voisinage, qui portent la mémoire des temples et les font vivre, se voient alors démantelées. Cet article prend pour objets anthropologiques ces destructions de village ou de quartiers urbains, et les bouleversements qu'elles occasionnent dans la vie sociale. Il s'appuie sur un terrain ethnographique au long cours dont il s'agit de montrer la valeur heuristique pour comprendre le sens prêté localement à ces phénomènes de table rase, mais aussi la façon dont le *point zéro d'observation* de chacun (y compris de l'ethnologue) détermine sa perception de l'événement. Il montre enfin que le principe de « l'offrande en retour du vœu exaucé » établit une relation directe entre les dons — utilisés pour embellir et agrandir périodiquement les temples — et l'efficacité rituelle prêtée à ces lieux saints.

Recent changes undergone by several (Quanzhen) Daoist temples in Central China, caused by a major-works policy, take on a special meaning if considered in light of the aftermath of the profound break that had already marked the religious landscape during the Cultural Revolution (1966-1976). Placing the two highly contrasting periods in perspective has led me to the troubling observation that after the disappearance of the temples and the efforts made to resurrect them, nearby districts have often ended up destroyed. Neighbouring communities that uphold the memory of the temples and bring them alive find themselves being dismantled. This article takes as its anthropological subjects these destructions of villages or urban districts, and the upheavals they cause in the life of the society. It is based on long-term ethnographic fieldwork, whose heuristic value will be shown in order to understand not only the meaning that is locally attributed to these *tabula rasa* phenomena, but also how everyone's *zero point of observation* (including that of the ethnologist) determines their perception of the event. Finally, it shows that the principle of “the offering in return for the granted wish” establishes a direct relationship between donations—used to periodically embellish and enlarge the temples—and the ritual effectiveness ascribed to those holy places.

INDEX

Index géographique : Chine

Mots-clés : temple, taoïsme, table rase, terrain au long cours

Keywords : temple, Daoism, tabula rasa, long-term fieldwork, China

AUTEUR

ADELIN HERROU

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

Épilogue

La Chine vue d'un village népalais

Epilogue: China seen from a Nepalese village

Anne de Sales

- 1 L'un des buts de ce numéro était de considérer les mutations de la société chinoise à l'aune des pratiques de terrain au long cours. Il était donc naturel que le thème de la réflexivité apparaisse de façon récurrente dans tous les articles, qu'il s'agisse de celle de l'anthropologue sur sa propre pratique ou celle de ses interlocuteurs sur le terrain. Les sociologues de la modernité comme Ulrich Beck ou Anthony Giddens ont parlé de « modernité réflexive » pour désigner la façon dont, dans les sociétés contemporaines, l'espace social n'est plus seulement le lieu de l'action mais aussi celui de la réflexion sur l'action. L'appropriation réflexive des connaissances serait un des traits caractéristiques de cette modernité, plaçant les sciences sociales au cœur de ce nouveau processus. Et de fait, plusieurs des études présentées ici mettent en scène des intellectuels, des universitaires qui participent activement aux changements (Ko Pei-yi, Claire Vidal, Adeline Herrou). Ainsi les contributions de ce numéro pointent une nouvelle relation ethnographique : les anthropologues produisent des connaissances sur les sociétés en collaboration avec leurs hôtes qui ont parfois reçu une éducation semblable à la leur, et non plus en dehors d'eux ou même malgré eux comme c'est parfois le cas des enquêtes dans les sociétés dites pré-modernes. Certains articles montrent même comment l'anthropologue contribue directement aux transformations de la communauté qui l'a accueillie, soit qu'elle représente un idéal devenu presque envisageable — celui d'une jeune femme éduquée et libre — pour la jeune génération (Gladys Chicharro), soit qu'elle soit devenue une cheville essentielle à la transmission d'une tradition ou d'un passé qu'elle est à présent la seule à détenir (Anne-Christine Trémon). Sans doute la présence de l'anthropologue et son travail d'enquête amorcent-ils par eux-mêmes un processus réflexif chez l'enquêté qui revient sur le savoir sur lequel on l'interroge (Adeline Herrou, Aurélie Névot). L'objet de l'enquête est bien lui-même toujours aussi un sujet.
- 2 Ma contribution à cette réflexion collective se fera depuis le Népal où je travaille depuis bientôt quarante ans. La différence d'échelle entre les deux pays paraît d'abord

incommensurable sans compter les différences à tous égards, économiques, politiques et culturels. Tandis que la Chine dispute aux États-Unis le premier rang des puissances mondiales, le Népal est un des pays les plus pauvres du monde. Encore essentiellement rural, il ignore, par exemple, les phénomènes d'urbanisation comparables à ceux que l'on observe en Chine et sa population est tout juste sortie de l'illettrisme. Pourtant, 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. Comme le dit joliment James Clifford « Cultures do not stay still for their portraits » (Clifford et Marcus, 1986 : 10). Les interrogations méthodologiques que suscite l'ethnographie des transformations sociales et culturelles en train de se faire sont semblables sur des terrains différents. Si les historiens disposent de documents qui leur permettent d'envisager une temporalité longue faisant ressortir certaines périodicités qui s'enchaînent ou au contraire des moments de rupture, leur regard, par définition, se pose sur cette réalité mouvante *a posteriori*. La temporalité d'observation des anthropologues, en revanche, se déroule tout au plus à l'échelle d'une vie et le présent qu'ils observent recèle de multiples devenirs. Certains événements, comme j'aimerais le montrer ici, peuvent servir à identifier ces moments de bifurcation.

- 3 La Chine est fort présente dans l'imaginaire des villageois des collines népalaises et il était tentant de répondre à l'invitation qui m'a été faite d'écrire un épilogue à ce numéro en rappelant certains liens entre les deux pays. C'est ce par quoi je commencerai pour ensuite retracer mon expérience de terrain dans un village peuplé par une minorité de langue tibéto-birmane, les Kham-Magar, où je retourne encore régulièrement. Je me pencherai sur la façon dont les événements survenus dans cette région m'ont conduite à changer de thème de recherche en même temps que ma relation à mes hôtes se transformait. Puis je terminerai par un court récit relatant un événement qui m'a été compté par un vieux chef politique qui nous fera revenir sur la notion de sujet.

La Chine dans l'imaginaire des minorités tibéto-birmanes

- 4 Concevant leur pays coincé entre la Chine et l'Inde comme « une igname entre deux rochers »¹, le voisin septentrional a longtemps eu la faveur des villageois des « collines » aux dépens du méridional qui a toujours fait figure de frère ennemi. Dans les années 1980, parmi les rares biens de consommation qui circulaient dans les campagnes, ceux provenant de Chine étaient systématiquement préférés à leurs équivalents indiens : les velours noir et rouge pour confectionner les corsages que portent les paysannes, les savates en plastique, les brosses à dents, les stylos et les cahiers d'écoliers, les torches et les allumettes étaient prisés pour leur solidité au contraire de la « camelote » indienne. Comme les autres minorités népalaises, les Kham-Magar soulignent volontiers le faciès mongoloïde qu'ils partagent avec leurs voisins du nord et qui les distingue des populations indo-népalaises dominantes. S'ils ne considèrent pas avoir des origines chinoises, ils placent celles de leurs lointains ancêtres migrants, éleveurs d'ovins nomades et/ou essarteurs, dans un nord mythique d'où vient leur premier chamane.

- 5 À la fin des années 1960, l'anthropologue Philippe Sagant avait déjà tenté un regard sur la Chine depuis le village où il avait séjourné dans le nord-est du Népal, à un ou deux jours de la frontière (Sagent, 1976). La Chine apparaissait alors comme l'épicentre de tumultes qui parvenaient en ondes d'intensité décroissante jusque dans ces collines peuplées de la minorité limbu : par le nord d'abord, où la guerre de guérilla que les Khampa avaient entamée à la suite de l'occupation du Tibet avait conduit ces guerriers quasi mythiques jusque sur la frontière népalaise, où ils cherchaient refuge ; par le sud ensuite où les vastes programmes d'éducation mis en place par le roi Mahendra à partir des années 1960 avaient donné l'occasion aux maîtres d'école progressistes de propager les idées communistes qui leur étaient parvenues par le détour de l'Inde². Sagant raconte tel maître d'école brandissant le petit livre rouge devant les écoliers lors de la distribution des prix. Les échos de la Chine parvenaient enfin par l'est, quand les villageois migrants saisonniers revenaient du Sikkim ou de l'Assam et rapportaient les nouvelles de l'insurrection des minorités naga que la Chine aidait militairement, contre l'Inde. Les Limbu sentaient des affinités avec ces populations tribales et partageaient un pareil ressentiment contre la domination politique des gens de caste.
- 6 Une génération plus tard, ce crédit attribué à la Chine, plutôt qu'aux Chinois eux-mêmes qu'aucun villageois n'avait eu l'occasion de rencontrer, a pris une tournure plus précisément politique avec le lancement de la « Guerre du Peuple » (1996-2006), dont les chefs se sont réclamés du maoïsme. Précisons que la référence à Mao Zedong s'est accompagnée d'un regard fort critique envers le gouvernement chinois de l'époque qui aurait trahi le dessein original du Grand Timonier. Les maoïstes népalais, les *maobadi*, visaient d'abord à convertir les campagnes à leurs vues pour ensuite progressivement encercler les grandes villes. Durant cette guerre civile, les villageois étaient pris en étau entre les combattants rebelles qui menaient une guerre de guérilla et la police et/ou l'armée népalaise. Au sortir de ces épreuves qui firent plus de 15 000 morts, le petit royaume hindou fut déclaré une république en 2008, entamant le long processus de transformation des sujets du roi en citoyens.
- 7 Il fallait ce rappel de l'histoire récente pour comprendre que « mon » terrain avait été le théâtre d'épisodes violents qui ont eu un fort impact sur mes relations à mes hôtes. Les villageois et moi-même avons changé de concert.

Les rituels chamaniques et la culture volée

- 8 J'étais partie en 1981 avec l'intention d'écrire une monographie sur les Kham-Magar, à peine connus de la littérature anthropologique, en me concentrant sur les rituels chamaniques. Dans le seul article publié à leur sujet à l'époque, l'auteur, un linguiste et missionnaire américain, voyait dans ce chamanisme népalais une version parente du chamanisme sibérien. Ayant travaillé sur l'ethnographie sibérienne durant mes deux années de maîtrise, la suggestion de cet ethnologue amateur m'avait intriguée sinon convaincue, mais c'est surtout l'inconnu qui m'attirait. Avec des livres plein la tête mais guère de préparation, je l'avoue, concernant le pays dont j'étais loin de deviner qu'il deviendrait mon pays d'adoption, je me suis engagée sur ces chemins de montagne inconnus, aux côtés de deux porteurs avec qui je pouvais pratiquer mes rudiments de népali. Après plusieurs jours de marche à travers un paysage riant qu'on dirait presque jardiné, avec ses rizières en terrasses parsemées de petites fermes isolées, un tout autre monde s'est ouvert à nous, à plus de 2 000 mètres d'altitude. De gros villages de

plusieurs centaines de maisons collées les unes aux autres, étagées sur le flanc des versants, se dressaient, intimidants comme des places fortes. Nous étions parvenus au pays magar. À notre arrivée, les gens s'arrêtaient de vaquer à leurs occupations et nous regardaient en silence. Mais, que l'un d'entre eux plus téméraire vienne à notre rencontre et entame la conversation, et un essaim d'enfants se formait autour de moi touchant à tout ce qu'il était possible d'atteindre sur ma personne, comme s'ils doutaient de mon existence. Certains tentaient même timidement l'expérience, en m'enfonçant leur doigt sur le bras ou la jambe. Et de fait, je ne m'appartenais plus : je n'avais plus un instant d'intimité, ni le matin tôt quand tout le monde s'égayait dans les champs pour faire ses besoins, ni la nuit, quand des bandes d'adolescents n'hésitaient pas à débarquer dans la pièce où je dormais en braquant leur torche sur mon visage pour mieux m'observer. Heureusement, ces jeunes gens finirent par se lasser et mon quotidien devint plus supportable. Longtemps cependant on ne s'adressa pas à moi directement, préférant passer par l'intermédiaire de mes porteurs. Mon niveau de langue n'était pas seul en cause, c'était comme si toute ma personne était incompréhensible. Leurs regards posés sur moi ne me reconnaissaient pas comme l'individu que j'étais, plutôt comme un spécimen dont l'identité, voire l'ontologie, restait à déterminer. En me souvenant de ces premières semaines au village, je ne peux que retourner le miroir : n'allais-je pas me conduire envers ces villageois comme ils l'avaient fait envers moi ? N'allais-je pas scruter leur quotidien dans les moindres détails en prenant des notes, sous leurs yeux, comme s'ils n'existaient pas vraiment comme individus, justement, mais seulement comme les représentants d'une culture exotique ? En outre, cette inquisition permanente n'allait pas durer quelques semaines seulement, mais dix-huit mois pour commencer.

- 9 Après que mes deux compagnons sont repartis vers Katmandou, je suis restée seule, hébergée par une mère et ses trois filles. Les journées s'étiraient sans fin, rien ne se passait. Je m'imposais cependant la discipline de tout décrire, comme on me l'avait recommandé. Ce sont les séances chamaniques qui ont fini par me sauver de cet ennui. Là, il se passait enfin quelque chose d'intéressant ! Outre que les chamanes m'ont spontanément accueillie avec plus de naturel que les autres villageois longtemps restés embarrassés et peu accueillants, les rituels se déroulaient en une suite d'actes incompréhensibles, revêtant un caractère d'urgence, les uns plus importants que les autres. Le chamane se met soigneusement en scène, revêtu de son costume aussi magnifique qu'énigmatique. Avec les dépouilles de ses animaux gardiens dans le dos, les feuilles qui lui encadrent le visage et sa flamboyante couronne de plumes, il apparaît comme un être hybride, humain, végétal et animal tout à la fois. Assis devant un feu dans la véranda de la maison de ses hôtes dont certains font office d'assistants, il distribue les tâches afin de rassembler le matériel dont il aura besoin au cours de la séance : des feuilles de chêne — j'apprendrai que le premier chamane est né d'un chêne —, des brins d'artémise aux vertus purifiantes, des grains de riz et de sarrasin selon leurs affinités avec tel ou tel esprit, des poulets ou une chèvre pour les offrandes de sang aux ancêtres, de l'eau pure prélevée à un endroit particulier de la rivière et enfin de l'alcool distillé, l'offrande de base aux esprits. Il me fallait essayer de comprendre toutes ces associations mystérieuses et je supposais que les chants qui accompagnaient ces activités en renfermaient le sens caché.
- 10 Avec l'aide d'un instituteur, Ram Kumar, j'entrepris de traduire le corpus de chants d'un chamane maître, Saha Jhankri, qui, devant mon assiduité à assister à ses séances

durant toute la nuit, m'avait finalement permis de les enregistrer. La tâche me parut d'abord démesurée tant nous progressions lentement, la langue rituelle, un mélange de népali et de kham, étant bourrée d'archaïsmes. Les mots sont en outre peu audibles à cause des battements de tambour dont le chamane s'accompagne. Du moins Ram Kumar, désireux d'apprendre l'anglais, semblait prendre plaisir à discuter de chaque terme, et mes journées s'étaient enfin remplies. J'avais le sentiment rassurant de « collecter des données », c'est-à-dire d'apprendre des choses qui seraient monnayables en termes de travaux universitaires. Et de fait, par le prisme des mots, j'entrais progressivement dans un univers mythique qui me fascinait, une sorte de philosophie empirique de la condition humaine, la vie et la mort étant les ultimes valeurs au mépris du bien et du mal, qui ne semblaient avoir aucune pertinence morale. Je découvrais certaines règles qui commandent la vie sociale, à commencer par les règles d'exogamie, et la façon dont le premier chamane, par son activité de gendre guérisseur, se trouve intimement articulé à l'organisation sociale. En outre, ces chants rituels commandés par le parallélisme, bien que très répétitifs, cachent parfois une poésie émouvante par son humanité. J'étais si absorbée par ma tâche que c'est à peine si j'avais le temps de regarder autour de moi. J'ai fini par mieux connaître le vocabulaire rituel que celui de la vie quotidienne.

- 11 Les chants n'expliquent qu'en partie ce qui se passe dans les rituels. Ceux-ci en revanche mettent en scène une certaine conception de la personne dont l'enveloppe corporelle laisse entrer et sortir des entités invisibles positives — les âmes — et négatives — les maladies, les esprits ou les ancêtres mécontents. Le « travail » du chamane — c'est ainsi que l'on désigne son activité, au même titre que n'importe quel autre travail — peut se résumer en quelques mots : extraire la maladie et l'expulser, récupérer l'âme-vitalité enfuie ou volée par les mauvais esprits ou les sorcières et la réintégrer dans le corps des patients. Lui-même est supposé être capable de voyager dans le monde des esprits avec lesquels il négocie la vie de ses patients contre celles de certains animaux domestiques. Parents et amis participent activement à la cure en buvant de la bière offerte par les hôtes, acceptant ainsi, dit-on, de « partager les dangers » ou de les « porter sur eux ». À l'inverse, le lendemain de la nuit chamannique, ils apporteront à leur tour leur part de moût afin de brasser une bière collective qui « reconstitue » le patient comme si, de cette façon, celui-ci récupérerait des parties de lui-même qui s'étaient spontanément éparpillées au cours de sa vie sociale.
- 12 D'autres observations suggéraient l'hypothèse que la notion de personne était composite, le chamane ayant en outre la capacité de détacher des parties de lui-même et de son pouvoir d'agir sous la forme de certains artefacts rituels qui composent son attirail. L'analyse de ce matériel ethnographique serait servie plus tard, à mon retour, par les théories de « la personne disséminée » développées dans les années 1990 notamment par Alfred Gell, pour qui « en tant qu'êtres humains, nous sommes présents, non seulement dans nos corps singuliers, mais dans tout ce qui, dans notre environnement, témoigne de notre existence, de nos attributs et de notre agentivité » (Gell, 1998 : 103 ; ma traduction). Ce concept ainsi que celui de « personne individuelle » de Marilyn Strathern, dont Gell s'est inspiré, ont contribué à ouvrir la conception de l'individu et de sa capacité d'agir sur l'étude du réseau de relations agissantes qui le constituent. Je trouverais dans cette mouvance, dont on a dit qu'elle marquait un tournant post-humaniste dans l'anthropologie parce qu'elle ne mettait plus seulement l'humain au centre de l'action, une source d'inspiration pour analyser les rituels.

- 13 Saha Jhankri semblait heureux de l'intérêt que je lui portais. Ma présence systématique à ses séances renforçait sa renommée de grand chamane et il commença à me présenter comme sa disciple. Pourtant je n'ai jamais suivi d'initiation. La cérémonie qui consacre le néophyte au terme d'un long processus est une véritable épreuve, qui demande un engagement de tout son corps, et même de tout son être. On ne peut pas tricher. Or je ne partageais pas les conceptions nécessaires pour m'engager dans cette voie. Je restais au bord, marquant ma distance par rapport à l'univers de mes hôtes. Ces derniers concevaient sans difficulté que « chez moi » les choses étaient différentes : il n'y avait pas de sorcières, pas d'esprits malins, etc. Ils ne voyaient dans mon refus d'aller plus loin aucun jugement de valeur de ma part. Contrairement à nous, modernes, qui par l'intermédiaire de nos ONG — sur la trace des missionnaires — prôtons le progrès et la modernité, les Magar ne sont pas prosélytes. En revanche, certains villageois commençaient à considérer leur « tradition » comme un bien qu'il fallait défendre et dont ils voulaient tirer parti à des fins de reconnaissance nationale. Cette conception était le fait non pas des anciens, avec lesquels je travaillais le plus souvent, mais de certains villageois qui avaient été à l'étranger ou de plus jeunes gens frustrés de ne pouvoir y aller et dont les rapports aux étrangers étaient teintés d'amertume. Ainsi peu avant mon départ du village, un retraité de l'armée indienne m'a accusée d'être venue « voler leur culture ». C'était lors d'une grande fête annuelle, où j'allais de maison en maison prévenir de mon départ imminent et où l'on m'invitait à boire. Cette accusation faite de façon particulièrement théâtrale m'avait profondément heurtée, car je savais qu'elle était partagée par certains villageois et qu'elle était pour moi le signe que j'avais échoué à être acceptée de tous. Pour autant je ne l'avais pas vraiment prise au sérieux, la mettant sur le compte d'un accès de jalousie de la part de certains individus avec lesquels je n'avais pas eu l'occasion de nouer des relations d'amitié, le village comptant près de 3 000 habitants.

L'émergence d'une conscience politique

- 14 Plus de dix ans se sont écoulés entre mon départ du village en 1983 et mon retour, un retour que j'appréhendais sans pourtant très bien savoir pourquoi. Des obligations professionnelles et familiales m'avaient éloignée de mes hôtes et la quasi-impossibilité, encore dans les années 1990, de communiquer par téléphone dans ces régions reculées avait opéré une véritable rupture dans mes relations au terrain ; je ne parvenais plus à renouer avec l'expérience que j'en avais eue. Ma maîtrise du népali avait gagné sur celle de la langue kham que je craignais de ne plus comprendre. Le souvenir de l'accusation de vol m'était revenu en mémoire. Si je n'avais rien volé, qu'avais-je apporté à ces villageois, outre les cadeaux d'usage ? Comment ne pas mesurer l'écart qu'il y avait entre ma liberté de venir leur rendre visite et les immenses difficultés auxquelles la plupart sont confrontés quand ils essaient d'aller au-delà de leurs montagnes. Comment ne pas mesurer les différences de conditions de vie en voyant ces visages si vite marqués ? Même si la situation n'était pas coloniale *stricto sensu*, puisque les Népalais peuvent s'enorgueillir de ne jamais avoir été colonisés, comment ne pas reconnaître l'asymétrie fondamentale de mes relations avec eux ? Autant de questions dont la mouvance postcoloniale s'était saisie dans ces années, après notamment la publication de *Writing Culture* de James Clifford et George Marcus en 1986, un ouvrage dont je n'ai pourtant pris connaissance que bien plus tard.

- 15 Les premières retrouvailles ont cependant été chaleureuses. Mes amis me montraient les changements survenus : deux petites échoppes avaient ouvert qui vendaient du pétrole, des piles pour les transistors, des tissus, du sucre et des biscuits ; on ne remontait plus à dos d'homme les denrées achetées dans les bazars du Sud, on utilisait des mules ; l'école allait à présent jusqu'au certificat de fin d'études ; un des instituteurs avait acheté un générateur à pétrole et projetait chaque soir des films hindi dans la pièce qui servait autrefois d'étable. Moyennant l'équivalent de dix centimes par personne, les villageois s'entassaient sur des bancs de bois, les plus vieux ne tardant pas à s'endormir devant le défilement des images, pour eux trop rapide et incompréhensible. Et puis il y avait la politique : la dernière décennie avait connu des manifestations de plus en plus violentes à travers le pays réclamant la restauration des partis politiques interdits depuis 1960. En 1990, le roi s'était résolu à annoncer les réformes mettant fin à la monarchie absolue et avait installé une démocratie parlementaire. Très vite, lors de ce retour au village en 1994, j'assistais à de violentes discussions à caractère politique qui éclataient dès que l'occasion s'en présentait. Ainsi, lors de cette séance de cure où, profitant du rassemblement de visiteurs dans la véranda, un villageois était parti dans une diatribe contre le parti au pouvoir et, armé d'un énorme transistor récemment acquis, avait fini par couvrir la voix du chamane par des chants maoïstes. Des cassettes de ces chants de propagande circulaient de façon clandestine depuis qu'un groupe de jeunes militants communistes révolutionnaires était monté des bazars du Sud peu de temps auparavant, battant la campagne afin de « gagner les cœurs et les esprits ». L'incongruité de la scène n'avait pas échappé aux spectateurs qui s'étaient moqués de la ferveur du nouveau converti manifestement en état d'ébriété, mais les choses allaient prendre un tour plus sérieux dans les années qui suivirent.
- 16 À partir de cette époque, je suis retournée régulièrement au village pour de courts séjours de deux ou trois semaines au plus, profitant des périodes de trêve et toujours sous la protection de mes hôtes. La vie quotidienne au village était bouleversée ; les parents qui le pouvaient avaient envoyé leurs enfants adolescents vers les grandes villes, craignant qu'ils ne furent enrôlés de force par les rebelles tandis que d'autres jeunes gens au contraire, certes peu nombreux, s'étaient engagés dans leurs rangs. Des pères de famille, faussement accusés d'aider les combattants, désertaient le village eux aussi pour éviter d'être victimes de procès truqués. Les structures locales ne suffisaient plus à traiter les conflits, plus personne ne faisait confiance à personne. Les chefs du mouvement insurrectionnel, une élite éduquée de Brahmanes extérieurs à la région, avaient choisi ces villages dès les années 1990 afin d'ancrer leur campagne politique et militaire dans l'Ouest népalais. Ces localités à l'écart de tout réseau de communication leur servaient de refuge, on y rapatriait les blessés et préparait les opérations de guérilla à venir. Dans la ligne chinoise du communiste révolutionnaire indien Charu Mazumdar, qui prônait l'enrôlement des tribaux dans l'insurrection, ces idéologues espéraient exploiter les ressentiments des Kham-Magar contre un gouvernement perçu comme n'ayant jamais rien entrepris pour améliorer leur sort. Très vite, les médias qualifièrent cette région de « collines rouges », impliquant l'image stéréotypée de villageois arriérés aisément trompés et emportés par la vague révolutionnaire. Pendant les dix ans qu'a duré cette guerre civile, les villageois de cette région étaient systématiquement pris pour de dangereux rebelles, voire des « terroristes ». La réalité était plus complexe et je me suis attachée à documenter ce qui se passait vraiment.

- 17 J'essayais de comprendre comment ce mouvement avait pris dans ces collines qui, lors de mon premier séjour, m'avaient paru si loin du centre que la politique nationale n'y avait pas prise. J'apprenais pourtant qu'un réseau de militants communistes opérait de façon clandestine depuis les années 1960 dans un village en particulier, à quelques heures de marche de là où je m'étais installée en 1981. L'idée y avait été lancée dès cette année-là de constituer une commune dont les membres, hommes et femmes, se partageraient les tâches de façon égale, et où la propriété privée n'existerait plus. Référence était même faite à la Commune de Paris ; la révolution française débouchant sur la décapitation du roi ressortait comme le modèle révolutionnaire à suivre. Les maîtres d'école ont joué un rôle important dans cette éducation politique de la jeune génération, et même si cette politisation ne touchait encore que peu de gens dans cette région, je découvrais certains personnages clés de l'histoire locale. J'essayais de comprendre comment les rebelles avaient ancré leur mouvement dans ces communautés par la violence, mais aussi comment les logiques factionnelles qui les structuraient ne les en avaient pas protégées. J'étais attentive à l'ambivalence des villageois vis-à-vis de ces nouveaux idéaux venus d'ailleurs, à leur façon de « s'y retrouver » malgré tout, et de se les approprier, en envisageant un nouvel avenir possible. Je n'étais pas la seule à m'engager dans cette recherche et la plupart des anthropologues travaillant dans ce pays ont essayé de comprendre les événements en train de se dérouler. Les populations rurales semblaient en passe d'acquérir une nouvelle sorte de conscience politique qui ne se limitait plus aux conflits locaux, mais se traduisait progressivement par un engagement plus large au niveau national. Elles s'éveillaient à la « conscience » *cetana*, un terme qui revenait de façon récurrente dans les discussions, sans même que cette conscience soit qualifiée de « politique », ce qui lui donnait une dimension existentielle, exprimant une profonde transformation collective des individus.
- 18 Au cours de ces courtes visites répétées, mes relations avec les villageois se sont approfondies. Nous partageons à présent une même histoire, j'étais devenue une *purano manche*, littéralement « une vieille connaissance », une des leurs, je ne les avais pas oubliés. Surtout je m'intéressais à ce qui les intéressait eux aussi à ce moment-là, à ce qui était en train de se passer dans leur vie et non plus seulement aux rituels chamaniques. Je réalisai alors à quel point, dans les premiers temps, ma quête d'une logique qui éclairerait toute la cosmologie des Kham-Magar avait éclipsé toute autre recherche. Et surtout combien l'implicite de cette recherche qui consistait à penser que je saisisais ainsi l'essentiel de cette société et de sa culture était erroné. Je ne renie pas pour autant mes premiers travaux sur le chamanisme et les chants rituels, mais souligne ici la façon dont, en même temps que mes interlocuteurs s'éveillaient à une conscience politique, de mon côté je ne les considérais plus comme une source de savoirs exotiques, mais comme des sujets avec lesquels j'essayais de comprendre une situation particulière qui leur posait problème à eux aussi. Ainsi, par exemple : la violence, les tueries étaient-elles indispensables à un changement social et politique ? Fallait-il décapiter le roi comme l'ont fait les Français révolutionnaires ? Pouvait-on faire confiance à ces chefs rebelles qui appartenaient pour la plupart à la caste des Brahmanes, historiquement conçus comme des oppresseurs, tandis que celle des Magar fournissait la piétaille de l'armée de libération du peuple et souffrait tant de morts ? La propagande maoïste avait répondu à cette inquiétude en plaçant au cœur du récit épique de la révolution népalaise l'un des villages magar, Thabang, désigné comme le « Chingkang du Népal ». Ainsi les déshérités du royaume étaient élevés au rang

symbolique des héros de la Longue Marche. Pourtant mes interlocuteurs se posaient la même question que Lucien Bianco, analysant le rôle des paysans dans la révolution chinoise : « en ont-ils été les héros ? Ou les instruments ? » (Bianco, 1967 : 117).

- 19 Dans ces nouvelles conditions de terrain, je m'attachais à recueillir des récits, à documenter les bouleversements de la vie quotidienne dans les villages kham-magar et les ambivalences des habitants vis-à-vis de ce mouvement insurrectionnel. Et cela d'autant plus que le gouvernement et les médias ont longtemps été dans le déni de ce qui se passait dans les zones rurales. Dans les premiers temps, les journalistes ne se sont pas aventurés dans l'arrière-pays pour mener leur propre enquête. Préférant s'en tenir à des lieux communs concernant la crédulité de la paysannerie non politisée, ils restreignaient leurs analyses aux conflits entre les partis politiques. Par rapport à l'ambition de mes premières recherches qui visaient à rendre compte d'une tradition tout entière, que je percevais un peu comme un joyau dans son écrin himalayen, inaltéré par le temps, mes nouvelles observations visaient plus modestement à éclairer certaines situations particulières, historiquement situées. Du moins y voyais-je quelque pertinence, apaisant les incertitudes confuses qui avaient accompagné mon premier retour sur le terrain.
- 20 Sans doute le temps passé auprès des individus avec lesquels on travaille approfondit-il nécessairement les relations que l'on entretient avec eux et favorisent-ils la dynamique « intersubjective » du travail de terrain, c'est-à-dire *entre sujets* et non pas seulement entre enquêteur et enquêtés ou entre sujet et objet de l'enquête. Cependant une différence plus fondamentale entre les deux temps de mes recherches concerne leur objet : je cherchais dans les premiers temps à comprendre une tradition chamannique qui n'avait que peu d'intérêt pour les villageois. Ceux-ci aspiraient à voir des hôpitaux s'installer dans leur région et ne recouraient aux rituels chamanniques que, disaient-ils, « parce qu'ils ne pouvaient faire autrement ». Aussi fallait-il toutes sortes de stratégies afin de faire parler les gens de ce sur quoi il n'avait rien à dire parce que, justement, cela « allait sans dire » (Bloch, 1998), tant il est vrai que la condition essentielle pour être traditionnel est d'ignorer qu'on l'est³. C'est pourquoi les villageois étaient des sources d'information à leur insu, en somme, et en ce sens le soldat de l'armée indienne à la retraite qui m'avait accusée du vol de leur culture avait eu une juste intuition. À présent, même si je n'étais pas concernée de la même manière par les événements qui les tourmentaient, et que mon intérêt pour comprendre ce qui se passait n'avait pas la même visée, la mienne étant théorique, la leur plus directement pragmatique, du moins pouvions-nous collaborer pour tenter d'éclaircir une situation historique.

Le plat de fèves

- 21 Afin de mieux comprendre ce qui m'avait échappé au début des années 1980, je rencontrai Barman Budha, un chef politique originaire du village de Thabang mentionné plus haut, et nous entreprîmes d'écrire sa biographie. Barman avait très tôt constitué une tête de pont, dans cette région reculée, d'un mouvement communiste né d'abord dans les villes et resté clandestin jusqu'à la restauration des partis politiques en 1990. Il était devenu célèbre lorsque, une année plus tard, lors de son investiture au parlement, il prêta serment non pas en népali mais en kham et non pas en *kurta suruwal*, le costume officiel — une tunique sur un large pantalon resserré autour des mollets —, mais vêtu du pagne court retenu par une grosse ceinture de laine que

portent les paysans magar. Barman me raconta un événement que le conteur qu'il était avait transformé en une véritable révélation à l'origine de sa carrière politique. Pour conclure cet épilogue, je relaterai cet épisode qui illustre à mes yeux ces moments particuliers de la vie d'un individu où quelque chose se passe dont, pourtant, il n'est pas encore capable de distinguer ce qu'il recèle pour l'avenir, mais qui le constitue néanmoins comme acteur de sa propre vie.

- 22 Barman était à l'époque, au milieu des années 1950, un jeune berger d'une vingtaine d'années, quasiment illettré, quoiqu'il eût commencé à apprendre à écrire avec une brindille sur la poussière des chemins. De nature bagarreuse, il avait constitué un groupe de bergers opposés au chef du village, Krishna Mukhya, qu'ils accusaient de semer la pagaille en réorganisant la répartition des impôts fonciers : sous couvert d'une répartition plus équitable, Krishna voulait en réalité, selon eux, s'assurer le soutien d'une partie de la population afin d'asseoir sa position politique. Les deux factions, celle de Barman et celle de Krishna, en étaient venues aux mains à plusieurs reprises jusqu'à ce que le second se rende au chef-lieu, Pyuthan, et accuse le premier d'appartenir au parti communiste, alors clandestin. Barman fut alors convoqué au tribunal pour s'expliquer et, avec deux compagnons, il se rendit au chef-lieu à son tour. C'était pour les trois compères la première fois qu'ils faisaient ce voyage et le périple dura plusieurs jours, pendant lesquels il avait fallu trouver de l'argent et de quoi manger en route. Ils étaient déterminés, sûrs de leur innocence concernant cette prétendue affiliation à un parti communiste dont, selon Barman, ils ne connaissaient pas l'existence. Néanmoins, quand arrivés aux abords de la bourgade, ils virent de loin des hommes en *kurta suruwal*, ils furent pris de peur et tentèrent de s'enfuir. On les arrêta et les conduisit dans un bureau où, tandis qu'on les enregistrerait, un plat de fèves de soja circulait entre les employés en ce milieu d'après-midi. Le gouverneur régional s'approcha et prit une poignée de fèves dont il fit sauter quelques-unes dans sa bouche. Barman ne put s'empêcher de s'exclamer « vous aussi mangez des fèves ? », ce à quoi le gouverneur amusé répondit que lui aussi, en effet, pouvait mourir de faim s'il ne mangeait pas. Et il lui tendit le plat. Sans doute était-ce la première fois de sa vie que le jeune berger conversait avec un officiel : « je me suis mis à trembler de tout mon corps, j'ai tremblé ainsi pendant plusieurs jours ! » se souvint-il en s'esclaffant. Non seulement le gouverneur avait-il tout pouvoir sur lui, mais aussi était-il de haute caste, autant dire qu'il était une autre « sorte » d'homme. La hiérarchie des castes n'était pas seulement un système abstrait de classification sociale, elle était profondément inscrite dans le corps de Barman. En voyant le gouverneur manger la même chose que lui, le Magar prit conscience qu'il était un humain comme lui. Sans doute est-ce l'audace de cette prise de conscience qui le fit trembler de tout son corps. L'accusation de communisme fut abandonnée faute de preuve et Barman fut relâché moyennant une amende pour avoir troublé l'ordre public. Les quelques jours passés au chef-lieu furent cependant riches d'enseignements et il en repartit en sachant déjà un peu plus sur ce dont on l'avait faussement accusé. Il avait entendu les chants des prisonniers politiques qui s'élevaient par-delà les murs de la prison, ne sachant pas encore qu'il y ferait plusieurs séjours au cours de sa vie de militant communiste.
- 23 Tout en reconnaissant l'intérêt des théories anthropologiques de ces dernières décennies qui se sont attachées à déconstruire l'individu en insistant sur la multiplicité intrinsèque à toute personne, Caroline Humphrey s'est intéressée à la façon dont certains événements pouvaient en retour engendrer une sorte de cristallisation de

cette multiplicité propre à toute vie humaine et créer des « sujets ». Elle suggère de distinguer entre les circonstances de la vie ordinaire dans lesquelles les individus n'ont pas à choisir entre une variété de positions alternatives qui sont à leur disposition et ce moment particulier, qu'elle qualifie d'« événement-décision » (*decision-event*), où « ils s'ouvrent à une composition radicalement différente d'eux-mêmes, un changement (*switch*) dont l'effet est durable et qui implique la façon la plus significative (mais pas toutes les façons) que cette personne a de se concevoir » (Humphrey, 2007 : 371, ma traduction). L'anthropologue britannique a à l'esprit les situations particulièrement troublées que la Mongolie intérieure a connues au cours de son histoire, et en particulier la rencontre d'un certain duc à la tête d'une principauté qui se laissa gagner par les idées révolutionnaires, au début du ^{xx}e siècle, alors que sa position aurait impliqué qu'il les combatte. Elle poursuit : pour que cet événement soit « créatif » et engendre une situation nouvelle, il faut qu'« il rende *visible* une absence significative (c'est-à-dire signifiante pour les Sujets qui ont acclamé l'Événement) dans la situation qui lui était antérieure » (*ibid.* : 373). Il me semble que cette analyse est particulièrement pertinente pour rendre compte de ce qui est arrivé à Barman : le partage du plat de fèves ne lui fit pas seulement comprendre qu'il était un humain tout comme le gouverneur, mais plus précisément il prenait conscience que lui, Barman, avait pensé — avant — que ce n'était pas le cas ; cette vérité fondamentale d'appartenance à une même humanité ne lui avait pas été accessible et je suggère que son corps la saisit avant même qu'il en prît conscience et qu'il pût la clamer. Il en ferait un des grands thèmes de ses campagnes de politisation futures, demandant l'abolition de la hiérarchie des castes⁴.

- 24 C'est l'appropriation réflexive de ce nouveau savoir qui créa pour Barman une rupture véritable d'avec la situation d'avant et qui fit de lui un sujet politique, engagé non plus seulement dans des conflits locaux mais dans des enjeux nationaux. Au terme de ce parcours de recherche, il me faut souligner qu'il n'y a pas de contradiction entre la « personne disséminée » du chamane et de ses patients, décrite dans un premier temps, et la cristallisation du sujet politique qui vient d'être évoquée. Ce sont les résultats de deux approches distinctes de deux réalités sociales différentes quoique coexistantes : si le chamane est bien un sujet, au sens où il est l'acteur de sa propre vie, ses activités rituelles reposent sur une fluidité intersubjective nécessaire à leur réalisation et qu'il n'interroge pas ; l'incident rapporté par Barman décrit en revanche la remise en question d'une hiérarchie sociale (et ontologique) qui prend appui sur un processus de dénaturalisation de ce qui est institué (la société de castes). Ce processus a été provoqué ici, semble-t-il, par le partage d'une nourriture commune, qui a agi pour Barman comme une sorte de preuve quasi expérimentale que le préfet et lui appartenaient à une même humanité. Or, ce processus réflexif une fois enclenché semble devoir être reconduit à l'infini par les individus qui en ont fait l'expérience, ici comme ailleurs, et par les sciences sociales qui y contribuent.

BIBLIOGRAPHIE

BIANCO, Lucien

1967 *Les origines de la Révolution chinoise* (Paris, Gallimard).

BLOCH, Maurice

1998 *How we think they think : Anthropological approaches to cognition, memory, and literacy* (Boulder, Westview Press).

CLIFFORD, James et MARCUS, George E.

1986 *Writing culture : The poetics and politics of ethnography* (Berkeley, University of California Press).

GELL, Alfred

1998 *Art and agency : An anthropological theory* (Oxford, Clarendon Press).

HUMPHREY, Caroline

2007 Reassembling individual subjects : Events and decisions in troubled times, *Anthropological Theory*, 8 (4) : 357-380 ; DOI : 10.1177/1463499608096644.

SAGANT, Philippe

1976 La Chine, vue d'un village himalayen, *Critique*, 354 : 1186-1191.

STILLER, Ludwig F.

1989 *Prithwinarayan Shah in the light of Ditya upadesh* (Kathmandu, Himalayan Book Center).

STODDARD, Heather

1985 *Le mendiant de l'Amdo* (Paris, Société d'ethnographie).

NOTES

1. Citation prêtée à Prithvi Narayan Shah, le roi fondateur du Népal (1722-1775), in STILLER, 1989.
2. La révolte paysanne de Naxalbari, sur les contreforts du Bengal, a contribué à la naissance d'un mouvement frère au Népal, rapidement et violemment réprimé par l'armée népalaise en 1973.
3. « Pour ceux qui l'ont délaissé, il n'y a pas de retour au temps de la tradition parce que la condition essentielle d'être traditionnel c'est d'ignorer qu'on la détient », Al Ghazel, cité par Heather STODDARD in *Le mendiant de l'Amdo* (1985).
4. Elle fut officiellement abolie dans la constitution de 1964.

AUTEUR

ANNE DE SALES

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