

# La Chine, vue d'un point de vue anthropologique

**Brigitte Bapandier**

« 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 »<sup>1</sup>. 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.

En 1995, lors d'une journée consacrée aux ethnologies régionales par l'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS), il m'avait été demandé de faire un point sur l'ethnologie de la Chine<sup>2</sup>. À cette époque, plusieurs éléments m'étaient apparus comme fondamentaux. Il me fallait tout d'abord montrer comment, depuis plus de 2 000 ans, la Chine s'étudie elle-même et comment cela constitue un mode de gouvernement. Déjà sous la dynastie des Han, alors que les différents royaumes du pays venaient d'être unifiés pour former l'Empire, une tradition d'enquête, de recueil de matériaux que l'on peut considérer comme une forme d'anthropologie

---

<sup>1</sup> Dan Sperber, *Le Savoir des anthropologues*, Paris : Hermann, 1982, p. 1. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, « L'ethnologue devant la condition humaine », in Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris : Plon, 1983, p. 49-62.

<sup>2</sup> Cette conférence d'abord publiée par Gérard Lenclud et Michel Izard dans le rapport « Les Régimes de scientificité de l'anthropologie en France » (Paris, 1995), destiné au ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche, est devenue quelques années plus tard « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », in Brigitte Bapandier (dir.), « Chiner la Chine », *Ateliers*, 2001-24, p. 9-27. Aujourd'hui, nombre des orientations de recherche évoquées dans le présent article proviennent des travaux des membres du séminaire *Atelier Chine* (LESC), dirigé par B. Bapandier.

– chercher à éclairer ce que sont les humains en étudiant qui ils sont – avait été mise en œuvre par les *fangshi* 方士, spécialistes détenteurs d’un savoir technique, magique ou ésotérique, fort prisés pour ces raisons des grands de ce monde pour l’organisation de leur gouvernement<sup>3</sup>. À cette même époque, dans leur mouvance, sur un arrière-plan de prophéties et de révoltes messianiques, des textes révélés qui décrivaient le vrai gouvernement divin se mirent à circuler. Ce fut tout particulièrement le *Livre de la Grande Paix*, *Taiping jing* 太平經<sup>4</sup>.

À partir de la dynastie des Song (960-1279), et sur un autre mode plus proche du confucianisme en tant qu’idéologie d’État, les fonctionnaires locaux prirent la suite de cette tradition de recueil, tenus qu’ils étaient de produire des monographies locales (*difangzhi* 地方誌) censées témoigner de leur capacité à faire régner l’harmonie. Autrement dit, cette forme de proto-ethnologie – recueil de matériaux pour l’étude des populations dans leurs différences – est au moins aussi ancienne que l’Empire à la nature duquel elle est totalement liée. L’Empereur se devait d’assimiler les particularismes locaux et de les harmoniser pour les restituer au pays sous forme de règles. Cette liturgie est à la base de l’orthopraxie chinoise. Une quantité d’informations écrites, fournies depuis l’Antiquité par les administrations dynastiques successives, sur les mœurs et coutumes, la religion et les structures de parenté, l’alimentation et les modes de production, nous donne donc une fausse impression de transparence.

Cette journée fut également l’occasion de faire un point sur l’observation de la Chine par les autres : voyageurs, missionnaires d’une part, historiens ou sociologues et érudits orientalistes d’autre part, parmi lesquels Marcel Granet s’est distingué. Je fais allusion à l’histoire de l’*Année sociologique*, à la filiation spirituelle d’Émile Durkheim et de Marcel Mauss. Marcel Granet, faut-il le rappeler, était le collègue et l’ami de ce dernier. Le premier de tous, M. Granet a su porter un regard sociologique

---

<sup>3</sup> Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris : éditions du Cerf, 1991, p. 44. Livia Kohn, *The Taoist Experience. An anthology*, New York: State University of New York Press, 1993, p. 4-5. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Le Seuil, 1997.

<sup>4</sup> Max Kaltenmark, “The ideology of the T’ai-p’ing ching”, in Welch Holmes and Anna Seidel (ed.), *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*, New Haven/London: Yale University Press, 1979, p. 19-52.

sur les matériaux de la Chine ancienne. Il a montré qu'en bousculant d'une part, l'ordonnement de l'histoire et d'autre part, la poussière des siècles, on pouvait retrouver dans ces documents de l'Antiquité, la vie des peuples de la Chine dont ils émanent non pas à cause d'une éventuelle continuité historique, mais parce que des faits identiques de culture ou de civilisation ont continué de se reproduire à travers les siècles dans des contextes sociologiques différents. Il a fait preuve en cela d'une acuité de regard exceptionnelle qui a attiré à lui un certain nombre de chercheurs chinois, en particulier Yang Kun 楊堃 (1901-1998), l'élève de Mauss et le sien, qui fut à l'origine de la Société d'ethnologie chinoise (1934) et Yang Chengzhi 楊成志 (1902-1991) qui présenta en 1930 le premier rapport de terrain en Chine, d'après son étude chez les Yi des Daliangshan, au Sichuan <sup>5</sup>. Granet avait amorcé là des relations et un travail qui devaient rester en latence pendant des années, à cause des péripéties de l'histoire chinoise et mondiale. Pourtant, au moment de la création de la discipline en tant que telle en Chine, de nombreux contacts avaient déjà été établis avec les différents courants de l'anthropologie en Occident. Marcel Granet n'a pas été le seul sociologue occidental à établir un échange de vues avec la recherche chinoise. Dès 1930, la plupart des fondateurs de la discipline furent traduits en Chine et certains y furent invités à enseigner <sup>6</sup>.

Dans les années 1960-1970, de nombreux ethnologues ont mené leurs recherches à Taiwan. Longtemps, il faut s'en souvenir, cette île a été la seule région de Chine ouverte à un véritable travail de terrain. La mémoire de la tradition s'y est perpétuée dans un contexte sociologique et politique tout à fait différent de celui du continent. Du point de vue de l'ethnologie, les relations d'État à État ont souvent facilité les choses. Il faut citer entre autres, les travaux de William G. Skinner, Margery et Arthur Wolf, Emily Ahern Martin, David K. Jordan, et Arthur Kleinman. Kristopher M. Schipper y demeura plusieurs années pendant lesquelles il recueillit les textes du canon taoïste et expérimenta leur mise en pratique rituelle <sup>7</sup>. Inez de Beauclair s'intéressa

<sup>5</sup> Victor Liscak, "The origins of ethnology in China : a survey (from the mid-1890s till the mid-1940)", *Archiv orientální* (Prague), 1993-61, p. 41-62 et 王建民 Wang Jianmin, *Zhongguo minzuxue shi* 中國民族學史 (The History of Ethnology in China), Kunming : Yunnan jiaoyu chubanshe, 1996.

<sup>6</sup> Voir Brigitte Baptandier, *opus cit.*, 2001.

<sup>7</sup> Kristopher M. Schipper et Franciscus Verellen (ed.), *The Taoist canon. A His-*

aux populations austronésiennes vivant dans les montagnes du centre de l'île. Il faudrait mentionner encore les travaux des anthropologues qui établirent leur terrain à Hong Kong, soit dans les Nouveaux territoires, soit en Chine du Sud toute proche. Maurice Freedman, Margery Topley, Rubie et James Watson, Myron Cohen, Burton Pasternak, Hugh D. R. Baker et d'autres encore y poursuivirent leurs travaux sur la *late imperial China*. Désormais, une à deux générations plus tard, nombre de chercheurs parmi lesquels Allen Chun, Philip Clart, Kenneth Dean, Paul Katz et Robert Weller y mènent leurs recherches en liaison, le plus souvent, avec des observations de terrain menées dans les provinces côtières de la République populaire d'où proviennent la plupart des migrants chinois installés dans l'île au cours des siècles (Minnan, Hakkas du Fujian et du Zhejiang notamment)<sup>8</sup>. Ces recherches ne constituent pas pour autant un objet à part, tant il est vrai que l'étude des sociétés ne doit pas se laisser limiter par les frontières entre les États. Le substrat culturel est le même et, comme dans chaque région de culture chinoise, il a évolué en ce lieu particulier de manière spécifique.

En République populaire, il fallut attendre les années 1980 pour que l'Académie des sciences sociales revoie le jour. L'ethnologie (*minzuxue* 民族學) demeure néanmoins encore assez conforme à l'idéologie gouver-

---

*torical companion to the Daozang*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2004.

<sup>8</sup> Allen Chun, *Unstructuring Chinese Society: The Fictions of Colonial Practice and the Changing Realities of "Land" in the New Territories of Hong Kong*, *Studies in Anthropology and History*, New York/London: Routledge, 2002. Philip Clart, "Moral Mediums. Spirit-Writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship", in Alison Marshall (ed.), "Negotiating Transcendence/Négocier la transcendance", *Ethnologies*, 2002/2003-25(1), p. 153-190. Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1995. Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats, The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: SUNY Press, 1995. Robert P. Weller and Meir Shahaar, *Unruly Gods. Divinity and Society in China*, Honolulu: Hawai'i University Press, 1996. Robert P. Weller, *Discovering Nature: Globalization and environmental Culture in China and Taiwan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Voir aussi Brigitte Berthier, *La Dame du Bord de l'Eau*, Nanterre : Société d'ethnologie, 1988 et Brigitte Bapandier (translation from Kristin Ingrid Fryklund), *The Lady of Linshui. A Chinese Female Cult*, Stanford: Stanford University Press, 2008.

nementale qui présente, paradoxalement, bien des similitudes avec celle de l'Empire. Pour des raisons politiques, les ethnologues chinois s'intéressent encore, le plus souvent, aux « nationalités » ou « ethnies » (*minzu* 民族) minoritaires et toute l'ambiguïté que l'on sait demeure dès lors dans leurs études. C'est qu'on n'a pas vraiment dépassé le stade du « grand partage »<sup>9</sup>. Selon la doctrine officielle, stalinienne, adoptée par le gouvernement chinois, l'évolution mènerait aujourd'hui, les peuples autrefois dits « crus » (*sheng* 生), sur l'échelle des stades de développement vers l'accès au socialisme et à la modernité<sup>10</sup>. On étudie donc leurs sociétés pour les « aider » à franchir ce pas déterminant. Si ce ne sont pas les minorités nationales, alors ce sont les chrétiens, les musulmans ou les bouddhistes que l'on étudie. Cette fois l'accent est mis sur l'étude de pensées étrangères. L'idéologie marxiste au pouvoir est elle-même d'origine étrangère.

Un courant se dessine désormais, 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 alors, en collaboration avec nos collègues chinois, recueillir les savoirs des différents peuples et ethnies de la Chine, y compris les Han, sans craindre de mettre à jour des contradictions trop gênantes pour le pouvoir et son idéologie. Cependant, si les bureaux de la Culture (*wenhua ju* 文化局) et de la Religion (*zongjiao ju* 宗教局) recommencent actuellement à recueillir des matériaux locaux y compris en milieu han : cultes, mythes, rituels, chansons, médecine, etc., ils le font encore trop souvent comme le firent autrefois chacun à sa manière selon l'époque considérée, les *fangshi*, puis les fonctionnaires impériaux : pour gouverner. On réédite actuellement les anciennes monographies locales demeurées au secret bien longtemps, revues et corrigées. Ne l'ont-elles pas toujours été ? Il est remarquable que, renouant avec la tradition d'ethnologique politique de l'Empire, les monographies commencent bien souvent par une chanson locale, choisie

---

<sup>9</sup> Gérard Lenclud, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris : Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 1992, p. 9-39.

<sup>10</sup> Il s'agit des étapes menant du clan, à la tribu, puis à la féodalité, et enfin à la nation, définie par une langue commune, un même territoire, un même mode de vie économique, une formation psychique qui soit rendue manifeste par une communauté de culture.

pour exprimer l'harmonie, le *taiping* et montrer l'accord global des peuples avec l'idéologie gouvernementale.

## La relation ethnographique, textes et terrains

Être sinologue implique une méthodologie, c'est-à-dire apprendre la langue chinoise avec les éléments fondamentaux de la culture du pays et savoir utiliser ses sources écrites. Il s'agit ensuite, voire dans le même temps, de se spécialiser : devenir historien, linguiste ou ethnologue par exemple. Une formation préliminaire aux connaissances spécifiques de la discipline est donc indispensable. On ne s'improvise pas plus ethnologue qu'informaticien ou économiste tant il est vrai que, la recherche de terrain n'est pas un simple voyage dont on ferait le récit une fois de retour. Notre discipline est amenée à forger ses propres sources et ses objets à partir des relations établies directement avec des gens pour comprendre leur expérience humaine. Pour nous, la formation initiale de l'ethnologue relève donc tant d'une maïeutique que de l'acquisition théorique et de la confrontation toujours inachevée aux données du terrain <sup>11</sup>.

Le terme « ethnographie » désigne à la fois la méthode d'enquête, l'expérience concrète du terrain et le corpus diversifié que la recherche façonne. Dans ce sens, se dire ethnologue de la Chine implique aussi de prendre en compte le fait que ce pays écrit son histoire depuis plusieurs millénaires. Cela ne signifie pas pour autant qu'on fasse de l'« ethnohistoire », comme on le dit parfois. Il s'agit plutôt de prendre en compte le discours de la société étudiée sur le long terme et d'entendre sa voix aujourd'hui, à travers ses mutations au fil des siècles. En somme, en ce qui concerne les textes qui sont le trésor historique de la Chine, on s'accordera à penser à la suite de Marcel Détéienne, que leur « langage loin d'être un simple système de mots, véhiculait une syntaxe et un vocabulaire vieux de plusieurs siècles, qu'il

---

<sup>11</sup> Rappelons que parmi les premiers laboratoires d'ethnologie fondés au sein de l'institution universitaire et de recherche, le Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS/EHESS) fut créé en 1960 et le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC/université Paris X/CNRS) en 1967, associé en 1968 au CNRS. Ces deux laboratoires ont par ailleurs une position différente à l'égard de la pratique de terrain, à la suite de leurs fondateurs, respectivement Claude Lévi-Strauss et Éric de Dampierre.

impliquait, par conséquent, une certaine manière de percevoir, d'analyser, de coordonner. Il y aurait donc de l'inconscient dans le langage, lequel charriait avec lui tout ce que représente "la tradition" »<sup>12</sup>. C'est cela qu'il convient d'analyser.

Savoir « créer un terrain » est, par ailleurs, le premier pas de l'enquête ethnographique en tant que méthode de connaissance menant à la production écrite du savoir de la discipline. Chaque terrain a sa propre personnalité liée à la personne même de l'ethnologue et à ses relations aux personnes qu'elle ou il rencontre. C'est pourquoi, la plupart du temps, on ne peut le partager comme on le ferait de matériaux historiques qui sont du domaine public et sur lesquels on travaille généralement en équipe. Il s'agit là du tissage de relations privilégiées, uniques, basées sur un accord implicite en relation avec le sujet de la recherche et sur des liens personnels, affectifs, émotionnels entretenus avec des interlocuteurs choisis.

Depuis les temps de sa création comme discipline, l'ethnologie a changé tout comme le monde dans lequel elle prend place. Elle a renouvelé l'approche de certains de ses objets classiques : relations de parenté et relations sociales, relations politiques et pouvoir, traitement de la nature, culture matérielle et objets, art, littérature orale, croyances, rites et mythes, personne, individu et destin, par la mise en évidence de ce qu'ils étaient, dans une certaine mesure, le produit d'un corpus de questionnements standardisés que le terrain a fait évoluer<sup>13</sup>. En ce qui concerne la Chine, le culte des ancêtres et l'étude des lignages furent longtemps un sujet privilégié. Sur le terrain, on s'aperçoit que les pratiques sont bien différentes de ce qu'on lit dans les ouvrages canoniques et que les transgressions des règles, sous forme de coutumes locales ayant

---

<sup>12</sup> Marcel Détienne, *Comparer l'incomparable*, Paris : Le Seuil, 2000, p. 37. Voir aussi Maurice Halbwaks, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Albin Michel, 1994 [1<sup>re</sup> édition 1925] et *La Mémoire collective*, Paris : Albin Michel, 1997 [1<sup>re</sup> édition 1950]. Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris : Arléa, 1995. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart et Fredrik Barth, *Théories de l'ethnicité, suivi de : les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris : PUF, 2008 [1<sup>re</sup> édition 1995]. Bapandier Brigitte, *opus cit.*, 2008.

<sup>13</sup> Mondher Kilani, « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte », in Jean-Michel Adam, Marie-Jeanne Borel, Claude Calame et Mondher Kilani (dir.), *Le Discours anthropologique : description, narration, savoir*, Lausanne : Méridiens Klincksieck, 1990, p. 71-109.

leur propre justification culturelle, sont multiples et fréquentes. On rencontre des modes d'adoption en principe proscrits, des types de mariages non répertoriés dans les textes, comme celui de l'« épouse nourrie depuis l'enfance » (*tongyangxi* 童養媳), ou le mariage en gendre que, paradoxalement, la modernité remet au goût du jour par des détours inattendus tout en les transformant. Si les cultes lignagers ont été proscrits au xx<sup>e</sup> siècle plus encore que les cultes aux divinités locales, ils trouvent aujourd'hui d'ingénieuses voies de réhabilitation propres au contexte contemporain et à la politique de l'enfant unique notamment, laquelle a bouleversé plus sûrement la structure familiale (depuis 1979) que toutes les injonctions révolutionnaires n'ont su le faire. L'objet d'étude et son angle d'approche tout à la fois se sont donc considérablement modifiés.

Ainsi on parle souvent des nouveaux objets de l'anthropologie <sup>14</sup>. Il s'agit bien plutôt d'opérer un nouveau découpage de la réalité contemporaine, prise à l'aune de critères sociologiques réactualisés. Les thèmes fondamentaux, humains et humanistes, auxquels s'intéresse l'ethnologue demeurent bien sûr, les mêmes. Ce sont les catégories de sexe ou les représentations du corps, mais à l'heure de la mondialisation et du néo-néo confucianisme ; c'est la formation d'un sujet chinois, mais pris entre confucianisme, marxisme et libéralisme d'État <sup>15</sup>. C'est aussi, dans le contexte de la mondialisation et de la création des listes du patrimoine universel, telles qu'elles sont établies par l'UNESCO, s'intéresser à cette fièvre de patrimonialisation d'éléments de la culture, hérités d'un passé il y a peu encore voué aux gémonies <sup>16</sup>. La volonté de la Chine de prendre place à nouveau et plus encore qu'autrefois, sur la scène internationale implique évidemment, toute une réinvention de la tradition selon un processus classique désormais bien connu et dont il faut tenir compte. Ce culturalisme universel est en fait destiné

---

<sup>14</sup> Marc Abélès, « Le terrain et le sous-terrain », in Christian Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris : Armand Colin, 2002, p. 35-42. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Flammarion, 1999.

<sup>15</sup> Gladys Chicharro, *Le Fardeau des petits empereurs. Une génération d'enfants uniques en Chine*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2010.

<sup>16</sup> Jocelyne Fresnais, *La Protection du patrimoine en République populaire de Chine 1949-1999*, Paris : Éditions du CTHS, 2001. Pierre-Henri Jeudy, *La Machine patrimoniale*, Paris : Circé, 2008.



à être, avant tout, l'expression d'une singularité nationale qu'il convient pour nous d'étudier comme un objet en soi. À titre d'exemple, que l'on songe au sens du renouveau actuel du bouddhisme, religion étrangère du salut universel implantée autrefois en Chine impériale avec ses spécificités, qui délivre aujourd'hui son message dans un pays communiste, à l'heure où la mondialisation se recentre sur l'Asie. C'est encore la mise en exergue de l'Harmonie, antique vertu confucéenne, comme message chinois délivré au monde lors de l'Exposition universelle de Shanghai de 2010. Dans ce contexte globalisé où tout semble peu à peu s'uniformiser, des différences apparaissent donc qui sont d'une autre nature, non plus totalement externes à la civilisation occidentale, mais internes aux formes métissées de celle-ci étendues à toute la terre. C'est par exemple, en Chine, l'analyse de la réappropriation et de la réinvention du mariage, sous une forme de potlatch spectaculaire que les Chinois qualifient eux-mêmes de « romantique » selon une acception toute locale, après l'époque impériale où il était classiquement l'alliance entre deux lignages, et encore après les périodes révolutionnaires du xx<sup>e</sup> siècle, où il fut réduit à un passage obligé pour la production des masses laborieuses. Qu'en est-il aujourd'hui, quel est le nouveau contrat social entre les sexes ? C'est encore l'analyse de la diaspora, des migrations volontaires ou forcées sous le label des études transnationales, particulièrement nouvelles en ce qui concerne la Chine où l'émigration et l'adoption d'une nationalité étrangère furent, jusqu'à tout récemment, considérées comme une forme de trahison des ancêtres et de l'État <sup>17</sup>.

Dès lors, une réflexion doit être menée sur la distance épistémologique nécessaire au travail de terrain, à l'analyse post-terrain, pour construire le texte, le savoir. Cette réflexion se soutient avec profit d'un comparatisme entre différentes aires culturelles. Comme le recommande Marcel Détiéne, il s'agit de construire des « comparables » jamais immédiatement donnés, jamais destinés à construire des typologies, ni des morphologies mais plutôt à analyser des mécanismes de pensée, des « plaques de cohérence » ou d'enchaînement, décidées par un choix des sociétés locales <sup>18</sup>. À chaque fois le domaine du comparatisme qui se donne la

<sup>17</sup> Anne-Christine Trémon, *Chinois en Polynésie française. Immigration, métissage et multiethnicité*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2010.

<sup>18</sup> Marcel Détiéne, *opus cit.*, 2000, p. 51.

liberté de construire s'ouvre aux cultures et aux sociétés les plus intéressantes à mettre en jeu, chacune d'elle proposant une expérience déjà faite et un certain nombre de variables dont il est facile de réduire le nombre ou de prélever celles qui sont de la même espèce. Ainsi, il est vrai que les ethnologues qui travaillent dans des sociétés où cohabitent depuis longtemps oralité et écriture, comme la Chine, sont sans cesse confrontés à une multiplicité d'écrits dont les statuts ne sont pas toujours simples. Le va-et-vient entre l'enquête et l'archive permet, notamment, de renouveler les conceptualisations à mettre en œuvre pour articuler logiques de pouvoir et logiques du sens. À quelle condition l'anthropologie peut-elle se servir des textes anciens et fondateurs constituant des références pour les communautés étudiées, des gloses et des exégèses de ces textes, des interprétations contemporaines à visée dogmatique et/ou scientifique ? Comment peut-elle porter sur eux un regard anthropologique ? Que peut-elle apporter aux spécialistes patentés de l'étude textuelle, philologues ou historiens ? Il faut pour répondre à ces questions admettre que les textes ne sont pas une simple description du réel, mais qu'ils sont des interprétations de certains de ses éléments auxquels ils donnent sens, lequel rejaillit sur le réel. Ce qui est dit ici pour les textes est valable pour l'écriture prise désormais, elle aussi, comme objet anthropologique <sup>19</sup>.

## De l'altérité

En Chine, on se trouve face à deux niveaux d'accueil de l'étranger renvoyant à deux conceptions de l'altérité, le ressort de toute relation ethnographique : selon la tradition et selon la politique moderne de l'État marxiste. En l'occurrence il s'est agi longtemps, au <sup>xx</sup>e siècle, d'un refus en bloc de tout contact avec un monde occidental jugé bourgeois et décadent, tandis que les sciences sociales demeuraient interdites pendant une trentaine d'années. Puis, dans les années 1980, ce fut plutôt le refus de

---

<sup>19</sup> L'ouvrage de Brigitte Baptandier et Giordana Charuty (dir.), *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2008, issu d'un séminaire tenu au LESC portant sur les pratiques d'écriture et sur le texte pris comme objet anthropologique, témoigne de cette interaction, de ces regards croisés d'ethnologues – mais aussi d'archéologues, d'historiens – de la Chine, de l'Inde, du Moyen-Orient, du Japon, de l'Europe, sur ce même sujet.

laisser un regard étranger se porter sur un patrimoine jugé embarrassant parce qu'on venait de le renier comme étant la trace d'un passé dit féodal selon la terminologie marxiste, auquel il ne faisait pas bon faire référence et dont on ne savait plus bien quoi faire – pas plus d'ailleurs que des ethnies dites minoritaires, vécues comme les traces d'un stade du clan ou de la tribu, toujours selon le langage stalinien. Ensuite, dans les années 1990 ce fut, paradoxalement, la volonté d'écartier les curieux, considérés cette fois comme susceptibles de piller ce même passé, désormais conçu comme un trésor national jalousement gardé hors de la portée des étrangers, avant qu'on ne les invite à découvrir ce qu'ils étudiaient depuis longtemps, sans être pour autant les bienvenus sur le terrain. De cet état de fait provient l'obligation d'une approche quasiment officieuse. Une situation de jeu s'instaure avec les autorités auxquelles on ne demandera pas des autorisations qu'elles ne peuvent pas donner et qui en échange fermeront la plupart du temps les yeux sur un tourisme... bien peu touristique. Être ethnologue officieux permet aussi de choisir son camp.

C'est dans ces conditions qu'il faut malgré tout créer un terrain au long terme, car si une première recherche implique de rester plusieurs mois de suite sur place, il faut ensuite revenir pendant quatre ou cinq années (le temps d'une thèse), puis régulièrement, chaque année, dans des lieux qui sont parfois difficiles d'accès à différents titres. Bien des facteurs interviennent dans la création de la relation très particulière qui s'établit – ou pas – avec cet étranger curieux, qui semble s'intéresser à tout, avec des obsessions pas toujours compréhensibles : les relations de parenté d'une personne, les registres généalogiques d'un village (*jiapu* 家譜), un rituel spécifique. Voire, des intérêts pour des sujets jugés de mauvais aloi par les autorités qui, paradoxalement, tout en étant le plus souvent, à titre personnel, très au fait de ces pratiques traditionnelles ne peuvent admettre qu'on s'intéresse à des éléments culturels révélateurs de l'hétérodoxie : les médiums ou la transe, par exemple. L'ethnologue est un étranger qui reste sur place et qui observe tout, la vie, le temps qui passe, qui s'intéresse au langage, relève les mots des uns et des autres, qui a toujours à poser des questions parfois jugées saugrenues. L'âge, l'origine, le sexe, la situation matrimoniale de l'ethnologue, sa manière de s'habiller, de manger, ses distractions favorites, mais aussi sa capacité à entendre ce qu'on lui dit, sont autant d'éléments déterminant la ou les places qui lui seront

faites, et les rôles qu'on lui proposera explicitement ou implicitement de jouer. La famille, qu'on a cherché à déstructurer, est la cellule de base sans laquelle on n'a pas de survie. On est alors le plus souvent intégré à celle des personnes dont on est le plus proche, ou qu'on a tout d'abord rencontrées, en se voyant attribuer une place particulière, ce qui crée des droits et des devoirs indépendants, par ailleurs, du sujet même de la recherche. Mais cette place peut être tout autre ou se combiner éventuellement aux premières situations envisagées : professeur dans une école, assistante de la transe d'une médium, disciple d'un chamane *bimo* chez les Yi, ou d'un maître taoïste, proche d'un chef de village dans l'observation des relations à l'État d'une ONG environnementale, montagnard franchissant les cols de l'Himalaya pour demeurer, le temps d'un hiver, auprès d'une population demeurant loin de tout <sup>20</sup>. Se pose alors la question de savoir jusqu'où mener ce type de relation : accepter ou pas une initiation qui fera de l'ethnologue un apprenti taoïste, par exemple ? C'est tout le problème de l'observation participante que la plupart des ethnologues remettent désormais en question, tout comme le relativisme culturel. Car l'altérité est tout aussi productive pour l'analyse que l'assimilation : se situer à l'endroit de sa propre culture (l'ethnologie ou la psychanalyse et *pas* la transe, par exemple) ouvre autant de portes, de comparaisons fructueuses.

## De la quête à l'enquête

Le terrain est autant une quête personnelle qu'une enquête et 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'ethnologue et auxquels celui-ci ne donnait pas nécessairement cette place. Il faut savoir se laisser porter

---

<sup>20</sup> Adeline Herrou, *La Vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2005. Aurélie Névoit, *Comme le sel, je suis le cours de l'eau. Le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan (Chine)*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2008. Stéphane Gros, *La Part manquante. Échanges et pouvoirs aux confins du Yunnan*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2010.

par le terrain et aussi découvrir ce qu'il faut savoir pour comprendre. Venir, revenir de manière incompréhensible parfois pour certains – pour les gens du lieux autant que pour les collègues d'autres disciplines – pour faire la même chose.... toujours différente cependant, observer les mêmes fêtes, les mêmes rituels, jusqu'à ce que le sens surgisse enfin.

Ainsi, comme le suggère Marc Abélès, la production des données s'inscrit dans un espace relationnel où les termes de la négociation sont tissés d'implicite et d'opacité<sup>21</sup>. L'ethnologue est, en somme, « celui qui va apprendre » de l'échange des différences et ce rôle, déjà façonné en amont par la formation, le sera à nouveau par la relation. Il s'agit, par un apprentissage à la fois technique, sociologique et culturel, de « savoir être en société », d'acquérir cette orthopraxie qui fait que l'on est reconnu sur le terrain. La fin d'un terrain est alors ce moment où tout se lie comme cela se produirait dans la propre culture de l'ethnologue et où les gens, sur place, reconnaissent cet accès intime au sens, cette vision quasiment émiqque de la société étudiée. On atteint à ce moment-là un aspect de l'universalisme. En ce sens, l'ethnologie peut être envisagée comme une recherche de l'universel dans la différence. C'est ce que Michel Naepels propose de désigner comme « atopie » et que j'aurais tendance à interpréter comme étant ce point d'équilibre entre la quête personnelle et l'enquête de l'ethnologue<sup>22</sup>. L'ethnologue est alors un peu exote, au sens donné à ce terme forgé par Victor Segalen pour désigner celui qui va voir ailleurs pour mieux voir au-dedans<sup>23</sup>.

L'intelligibilité passe par des mises en perspectives successives dans lesquelles il faut souvent tirer parti de sa propre subjectivité. Et s'il est vrai, comme Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal, à la suite de Charlotte Aull-Davis, le font valoir, que l'informateur choisit plus certainement son ethnographe que l'ethnologue ses informateurs, la relation établie entre l'ethnographe et les personnes qu'elle ou il fréquente sur son terrain, peut devenir l'objet central de la recherche<sup>24</sup>. C'est la démarche ethno-biographique.

---

<sup>21</sup> Marc Abélès, « Le terrain et le sous-terrain », *opus cit.*

<sup>22</sup> Michel Naepels, « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, 1998-38 (148), p. 185-199.

<sup>23</sup> François Cheng, *L'Un vers l'autre. En voyage avec Victor Segalen*, Paris : Albin Michel, 2008.

<sup>24</sup> Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal, « Introduction », *Ateliers 33 La relation*

Cette méthode suppose un dialogue continuuel avec la personne concernée productrice du récit, lequel porte non seulement sur la vie de l'intéressé, mais aussi sur les membres du groupe et sur les modèles culturels régissant la société dans laquelle il ou elle vit : biographies de femmes, dans l'ancienne société chinoise, avant la révolution et jusqu'à nos jours, prises comme une coupe transversale du xx<sup>e</sup> siècle ; biographie d'une pionnière du Parti envisagée sous l'éclairage des différentes strates de formagement social : confucéen, communiste puis libéral ; biographies de taoïstes aujourd'hui, avant puis après la proscription de cette religion et depuis la création de l'Association taoïste d'État. Le récit se présente dès lors comme une véritable enquête ethnologique qui vise à présenter à travers un exemple vécu l'image fidèle de l'existence collective du groupe. Cela implique de faire des recoupements, de susciter des discussions entre les personnes concernées, de nature à enrichir le récit <sup>25</sup>.

De manière générale, la « mise-en-scène particulière du terrain » dont parle Geertz et les modalités de la communication sont au fondement de la relation ethnographique <sup>26</sup>. Et tout l'intérêt de l'ethnologie réside dans sa capacité à se construire comme une science de « l'aposteriorisme » fondant ses hypothèses sur les résultats de l'observation, et non pas en amont du processus d'enquête <sup>27</sup>.

Ainsi le temps du terrain est-il un temps très particulier, partagé entre une activité de chaque instant, parfois tout à fait imprévisible – il

---

*ethnographique, terrains et textes*. Mélanges offerts à Raymond Jamous : <http://ateliers.revues.org/document8192.html>, consulté le 09 octobre 2009. Charlotte Aull-Davis, *Reflexive ethnography. A guide to researching selves and others*, London/New York: Routledge, 2008, p. 89.

<sup>25</sup> Jean Poirier et Simone Clapier Valladon, « Le concept d'ethnobiographie et les récits de vie croisés », *Histoires de vie et vie sociale, Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1980-27(69), p. 351-358. Voir, par exemple, bien que les auteurs ne se réclament pas de l'ethnologie, Yue Daiyun et Carolyn Wakeman, *To the Storm. The Odyssey of a Revolutionary Chinese Woman*, Berkeley: University of California Press, 1985.

<sup>26</sup> Clifford Geertz, *After the facts. Two countries, four decades, one anthropologist*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1995.

<sup>27</sup> Claude Blanckaert, *Le Terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, Paris : L'Harmattan, 2000.

se passe autant de choses la nuit que le jour et les activités nocturnes sont d'ailleurs prises, elles aussi, comme un objet ethnologique<sup>28</sup> – et de longues périodes de latence, voire d'ennui, de solitude, qui au final sont parfois, paradoxalement, les plus productives et qui font partie de notre apprentissage. Le temps du terrain est aussi celui d'une écriture de chaque jour, de cette collecte de matériaux sur lesquels on réfléchit, qu'on emmagasine et qu'on ne sait pas encore, alors, analyser complètement. L'ethnologie implique, en effet, ce va-et-vient entre le terrain et le laboratoire. Comme le dit Sperber, le savoir qu'un anthropologue acquiert sur son terrain se présente sous deux aspects : des documents, et des intuitions<sup>29</sup>. En témoignent les journaux de terrain, remplis d'objets griffonnés, où il est question de tout. Ces documents hétéroclites sont pour l'anthropologue, les produits et les traces d'une expérience cohérente : il possède un savoir intuitif qui lui permet de comprendre les documents qu'il a rassemblés et de les situer les uns par rapport aux autres. Comment faire partager cette compréhension aux autres ? C'est de toute façon une gageure, car entre ce que les ethnologues ont appris et ce qu'ils parviennent à transmettre, grande est la déperdition de savoir.

Alors, au-delà de l'enseignement de la discipline elle-même il s'agit donc bien, dans la démarche tant de l'ethnologue que du directeur de thèses d'ethnologie, d'une maïeutique. Partir ou laisser partir sur le terrain, revenir ou faire revenir lorsque l'on sent qu'il en est temps et qu'il faut passer à l'analyse et à l'écriture. Savoir guider, voir dans les matériaux se dessiner des ensembles qui font sens, des problématiques à soulever, à orienter, à influencer par le choix de lectures comparatives appropriées. Essayer de ne pas projeter ses propres vues, savoir laisser la place à d'autres interprétations que les siennes, sans concessions quant à l'acquisition du savoir nécessaire préalable. Et alors, voir surgir un objet inattendu.

---

<sup>28</sup> C'est « l'anthropologie de la nuit », pour laquelle la Société d'ethnologie (Nanterre) vient d'ouvrir une collection.

<sup>29</sup> Dan Sperber, *opus cit.*, 1982, p. 7.