



# Mariage et amour en Chine - les échanges et les sentiments dans les mariages dans un village du Jiangxi d'aujourd'hui

Catherine Capdeville-Zeng

► **To cite this version:**

Catherine Capdeville-Zeng. Mariage et amour en Chine - les échanges et les sentiments dans les mariages dans un village du Jiangxi d'aujourd'hui. 4ème congrès du Réseau Asie et Pacifique, Sep 2011, Paris, France. 2011. <hal-01282547>

**HAL Id: hal-01282547**

**<https://hal-inalco.archives-ouvertes.fr/hal-01282547>**

Submitted on 8 Mar 2016

**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.

**MARIAGE ET AMOUR EN CHINE**  
**LES ÉCHANGES ET LES SENTIMENTS DANS LES MARIAGES DANS UN VILLAGE DU**  
**JIANGXID'AUJOURD'HUI**

**Catherine Capdeville-Zeng**

**INALCO**

Les questions tournant autour du mariage et de ses différentes formes ont été abondamment traitées en anthropologie. Cependant, parce que souvent analysées dans le cadre de sociétés traditionnelles organisant des mariages arrangés, elles ont la plupart du temps laissé de côté l'aspect de la relation amoureuse entre les conjoints. Les transformations et la modernisation actuelles de ces sociétés ont remis au goût du jour l'intérêt pour ce thème.

Cet article vise à donner une présentation renouvelée du mariage et de l'amour dans le contexte spécifiquement chinois, d'abord dans son cadre traditionnel, puis dans un village d'aujourd'hui. En premier lieu seront passés en revue quelques essais anthropologiques célèbres qui indiquent que les mariages sont organisés traditionnellement en Chine autour de critères où l'amour est une notion largement formatée par la société plus que par les individus concernés. Ces essais seront confrontés à des sources littéraires véhiculant des opinions plus contrastées qui décrivent notamment des exemples de relations amoureuses entre jeunes, puis les évolutions récentes seront présentées à travers deux études anthropologiques menées dans la Chine des années 1980 et 1990. En second lieu, sera abordé le contexte contemporain dans un village du Jiangxi où plusieurs enquêtes de terrain ont été réalisées<sup>1</sup>. Deux aspects seront traités : le domaine matériel à travers les échanges économiques du mariage qui montrent que celui-ci est toujours une affaire familiale ; ensuite le domaine sentimental et la relation d'amour à travers l'évolution vers le choix libre du conjoint. S'il y a une nette tendance vers plus d'autonomie en cette matière, les familles sont toujours fondamentales dans le choix de leurs enfants. La relation d'amour entre les jeunes reste cependant assez opaque à l'analyste extérieur tout en semblant différer de formes occidentales de cette relation proposée par les

---

<sup>1</sup> Des enquêtes de terrain ont été menées régulièrement presque chaque année depuis 2002 dans ce village de 1300 habitants pour y étudier son théâtre cérémoniel et sa structure villageoise. Les thèmes de l'amour et du mariage ont été abordés au cours d'une enquête effectuée pendant l'été 2011.

auteurs évoqués au début de cet article ; en outre, elle ne vient pas encore au premier plan des préoccupations de beaucoup des jeunes qui se marient.

## 1. Le contexte chinois

Pour les Chinois, le mariage est l'ordre naturel de la société et le célibat y est globalement considéré avec suspicion (celui des moines bouddhistes comme celui des prêtres chrétiens) car le mariage humain reproduit en effet le « mariage cosmique du ciel et de la terre » (selon l'expression de Van Gulik, 1971 : 41) qui préside au cours du monde. Les sources historiques montrent que, sous la dynastie Zhou (1045 av JC – 481 av. J.C.), les classes supérieures étaient régies par des règles strictes en matière de mariage et de sexualité, cependant la classe populaire connaissait beaucoup plus de libertés, et les femmes comme les hommes du peuple étaient non seulement libres d'accepter ou de refuser les mariages proposés mais aussi de changer d'avis. Ainsi leur vie sexuelle était fort libre. La célèbre thèse de Robert Van Gulik *La vie sexuelle dans la Chine ancienne* (1971) avance que la Chine ancienne connaissait des pratiques sexuelles « libérées » qui vont peu à peu disparaître sous le développement du confucianisme. Cet auteur reconnaît deux courants concurrents vis à vis de l'amour et de la sexualité en Chine : la tendance confucianiste qui réprime la sexualité et place la femme en position de subordination par rapport à l'homme, et la tendance taoïste qui prône la complémentarité des sexes et vénère le féminin. Cette thèse a été ensuite critiquée et développée par les sinologues, mais elle est utile pour rappeler les deux points de vue des principales idéologies chinoises. Dans les pratiques sociales, les deux options se conjoignent autour de l'importance essentielle du mariage qui est considéré comme le destin naturel et obligé des êtres humains en vue d'assurer la descendance du groupe familial. Quelle est alors la place de l'amour – en tant que sentiment individuel – dans ce système ?

Voyons d'abord les recherches des anthropologues, et en tout premier lieu la très riche étude des chansons anciennes du *Classique des poèmes*, Fêtes et chansons ancienne de la Chine de Marcel Granet ([1919] 1982). Les chansons ou poèmes de ce classique sont en effet en grande partie des chansons d'amour. Dans son étude, Marcel Granet distingue clairement entre deux types d'amour, sans pourtant leur affecter des dénominations particulières. Relisons son beau texte : « ... l'amour resta étranger aux fantaisies du désir et

aux caprices de la passion. Et, en effet, dans les chansons improvisées, il garde toujours un air d'impersonnalité ; il ne s'exprime pas selon le libre jeu d'une inspiration originale mais par des formules ou des dictons mieux faits pour traduire les sentiments usuels d'une collectivité que les émotions singulières des individus. [...] L'invention [des chansons] n'avait point sa source dans le fonds particulier de leur âme, le mouvement propre de leur cœur, la fantaisie de leur génie, elle se faisait au contraire sur le patron de thèmes traditionnels, selon un rythme de danse par tous suivi, sous l'impulsion enfin d'émotions collectives. Et c'était par proverbes qu'ils se déclaraient leur amour naissant. Si cette déclaration d'amour pouvait ainsi recevoir une expression proverbiale, c'est que le sentiment lui-même ne résultait pas d'un attrait particulièrement senti, d'une élection du cœur, d'un choix. (1982 : 216) » Car « les garçons et les filles restaient avant tout les représentants de leur sexe et les délégués de leur groupe familial : c'est que, même alors, ils ne suivaient pas leur fantaisie, mais obéissaient à un devoir. Ce n'est pas, en effet, une beauté qui n'est qu'à lui, une grâce distinctive, qui librement attire vers l'être aimé : c'est ordinairement à son prestige que l'on cède, c'est de sa vertu qu'on subi l'ascendant, ce sont ses qualités patrimoniales et non privées qui, d'autorité, l'imposent comme un époux prédestiné. (1982 : 217) » Les joutes d'amour lors desquelles étaient chantées les chansons d'amour ne participaient pas d'un « libre choix » car elles étaient inspirées de façon sous-jacente par la position sociale et familiale des individus. Et ainsi, le style d'amour décrit dans ces chansons est « impersonnel, s'exprime par des dictons, est modelé sur le patron de la tradition et réalise strictement les ordres imposés par la société. » Il diffère d'un autre type d'amour qui serait « fantaisiste, libre, assis sur les sentiments de son propre cœur, des émotions individuelles singulières, une inspiration originale, une qualité privée... » Marcel Granet emploie le terme « d'amour » pour les deux logiques, mais ce mot n'apparaît pas dans les textes des chansons. On est en droit de se demander s'il s'agit bien « d'amour » dans les deux cas, et si le terme ne devrait pas être réservé au deuxième type, qui serait alors un « amour individualiste », fondé sur un sentiment personnel et intrinsèque, tandis que le premier ne serait qu'une « affection » développée sur la base des règles sociales ayant pour but d'accroître la cohésion sociale. En effet, Marcel Granet poursuit en notant rapidement que l'amour (libre et individualiste) entre époux a semblé aux anciens Chinois être un principe d'anarchie familiale et donc d'anarchie sociale à cause des querelles intérieures qui se traduisaient par une instabilité conjugale (1982 : 219). Cette remarque corrobore le fait que la Chine confucianiste a eu pendant tout l'empire le

grand souci de contrôler strictement les mariages et d'empêcher les tendances individualistes de se développer en cette matière.

La méthode pour ce faire est d'instituer des « catégories matrimoniales », selon l'expression de Marcel Granet, qui se basent sur des structures de parenté et grâce auxquelles les mariages sont organisés à l'avance. Dans les *Structures élémentaires de la parenté* (1947), l'anthropologue Claude Lévi-Strauss a fait du système de parenté chinois l'exemple central en Asie de « l'échange généralisé » qui organise le mariage des hommes avec leur cousine croisée matrilatérale (le fille de l'oncle maternel)<sup>2</sup>. Pour asseoir son interprétation, il s'est appuyé sur un article de Francis Hsu (1945) décrivant ce type de mariage au Yunnan dans le sud-ouest de la Chine et sur les *Catégories matrimoniales* de Marcel Granet (1939). Ce système de l'échange généralisé, en plus d'interdire le mariage avec certaines personnes, est aussi « prescriptif » car il enjoint expressément un homme de se marier avec la fille de son oncle maternel ou une fille de se marier avec le fils de sa tante paternelle. S'il y a donc une prescription, comment peut-il y avoir une place pour un sentiment d'amour « libre » ?

En effet, l'anthropologue chinois Fei Xiaotong dans son enquête sur son pays natal de la province du Jiangsu *From the Soil* ([1947]1992) indique que la société rurale chinoise n'est pas organisée autour de la valeur de l'amour et que les rapports entre hommes et femmes, suivant la tradition confucianiste, sont guidés par le principe de différence. Les Chinois développent des relations d'attachement émotionnel envers les personnes de leur sexe et non pas envers celles de sexe différent. Il n'y a pas de relations d'amour entre les sexes, et donc il n'y a pas de conflit entre les sexes. « Les relations entre hommes et femmes doivent être arrangées pour que leurs états émotionnels ne soient pas erratiques. [...] Il ne doit pas y avoir une communauté (*commonality*) sous-jacente entre hommes et femmes, mais de la distance. (1992 : 91) » Et de la sorte, « parce que les gens ne perdent pas de temps à rechercher sans cesse l'amour éternel envers une personne de l'autre sexe, il y a dans cette société une source en moins de diversion impraticable. (1992 : 92) » Ainsi, « L'ordre social refreine et contient l'individualité. Pour se protéger, il supprime toutes les forces

---

<sup>2</sup> Les anthropologues ont abondamment étudié ce système d'échange généralisé. Son existence n'a pas été corroborée de manière globale par les enquêtes de terrain dans la société chinoise, bien que de nombreux cas de mariages d'hommes avec leurs cousines croisées matrilatérales aient été régulièrement documentés. Récemment, Laurent Barry dans *La parenté* (2008) a mis en avant l'union d'hommes avec leurs cousines parallèles matrilatérales comme mariage préférentiel dans la société chinoise.

potentiellement destructrices. (1992 : 93) » La distance entre les hommes et les femmes est construite sur cette suppression et elle produit une société paisible.

Fei Xiaotong serait donc d'accord avec l'auteur français Denis de Rougemont qui écrit dans l'introduction anglaise de son ouvrage polémique célèbre *L'amour et l'Occident* que « pour les Chinois le problème de l'amour n'existe pas. Leurs besoins sont du corps, et non pas de la satisfaction des émotions.<sup>3</sup> » De même pour Francis Hsu (1981), la culture chinoise enferme l'individu dans un réseau de dépendance envers les autres, ce qui diminue l'intensité de l'expérience émotionnelle. Cette dépendance empêche l'individu de fantasmer à propos d'un aimé ou de l'érotique. Cette vision est corroborée par une étude contemporaine de Godwin Chu (1985) citée par Jankowiak (1995) sur les choix des conjoints en Chine qui montre que la « romance » n'est pas invoquée comme critère de ce choix. Toutes ces études se rejoignent sur le fait que les Chinois sont très formatés par leur contexte social et qu'ils sont incapables de sentiments et de désirs indépendants. L'amour entre personnes de sexe différent n'est pas une valeur de cette société.

Cette vue est cependant partielle car d'autres sources abondantes montrent que la Chine connaît aussi des formes individuelles d'amour, tout en les situant comme secondaires par rapport à la primauté des relations familiales. Notamment la littérature offre de nombreux exemples d'amours entre personnes de sexe différent. Cela commence avec les chansons d'amour du *Classique des poèmes Shijing* qui « expriment de façon saisissante la gamme toute entière des émotions, des joies et des chagrins amoureux », selon Robert Van Gulik, (1971 : 47), pour lequel les interprétations de Marcel Granet sont globalement très critiquables. Ensuite, le thème de l'amour entre les sexes reste important dans toute la littérature populaire, pièces de théâtre, romans, ainsi que dans certains textes de lettrés comme les poèmes d'amour (souvent écrits par des femmes) ... Je retiendrais ici deux exemples datant du dix-septième siècle parmi tant d'autres : les *Récits d'une vie fugitive* de Chen Fou (1763 - ?) et *Le rêve dans le pavillon rouge*, le roman chinois le plus célèbre. Dans sa biographie, Chen Fou raconte comment, lors d'une visite familiale, il rencontre sa cousine matrilatérale et en tombe amoureux. Il la demande en mariage à sa mère qui engage les fiançailles alors qu'ils ont tous les deux douze ou treize ans. Ils se marient cinq ans après. Le roman décrit leur relation d'amour mutuel profond et les hauts et bas qui en résultent.

---

<sup>3</sup> Cité par Jankowiak (1985 : 166), tiré de *Love in the Western world* (1974 : i).

L'abnégation de l'épouse et le souci du bien-être de son mari alla même jusqu'à former le plan de lui donner une de ses amies pour concubine. *Le rêve dans le pavillon rouge* décrit aussi des amours enfantines, ceux de Jia Baoyu avec sa cousine croisée patrilatérale, Lin Daiyu. Le drame est que la famille lui donne en mariage une autre cousine, la parallèle matrilatérale, pour laquelle il n'éprouve que de l'amitié. Après avoir favorisé les rencontres entre tous les cousins dans les appartements intérieurs de la famille, celle-ci opte pour la cousine parallèle matrilatérale, pensant qu'elle ferait une meilleure épouse pour le garçon. Les sentiments personnels de celui-ci ne sont pas pris en compte dans le calcul de la famille, bien que celle-ci les connaisse parfaitement. Pour elle, la destinée familiale est plus importante que les sentiments personnels du garçon. Les deux récits dépeignent les sentiments d'amour entre jeunes de sexes différents, les joies et les affres du mariage. Celui-ci est toujours arrangé par les parents, mais cela n'interdit pas les sentiments. Chen Fou a eu de la chance, la famille lui ayant donné l'épouse qu'il désirait, tandis que Jia Baoyu a vécu un drame. Les deux récits se conjoignent pour être un hymne à l'amour, et peut-être, ils sont une demande pour que la société autorise de tels mariages d'amour qui devraient être porteurs de bonheur...

Il faut noter que les deux romans décrivent des relations d'amour et de mariage entre cousins et ils donnent ainsi corps à la réalité des thèses anthropologiques. La prescription du mariage n'interdit pas une relation d'amour et peut-être même en favorise-t-elle l'éclosion, comme dans le cas de Chen Fou. Mais la présupposition de Fei Xiaotong selon laquelle la société chinoise ne connaît pas du tout les relations d'amour entre les sexes ne coïncide pas aux réalités décrites dans les romans. Ou alors, il faut voir que si les structures anciennes ne donnaient pas de place au déploiement individuel de l'amour, il a toujours aussi existé en Chine une tendance contraire qui s'est développée au cours de l'histoire pour s'imposer aujourd'hui ?

De la même façon que les romanciers, le célèbre essayiste Lin Yutang décrit dans *La Chine et les Chinois* ([1937] (2003)) les tourments des jeunes filles chinoises qui attendent l'amour, tout en désirant le moment où il serait légal et sanctifié par le mariage. « Dans l'esprit des Chinois, l'amour ne reculait devant rien, une fois que le cœur d'une jeune fille était pris (2003 : 208) ». Lin Yutang considère que l'amour est un fait général en Chine, mais qu'il est caché derrière la réclusion des femmes. Il explique en détail les stratégies déployées par les jeunes filles de bonnes familles pour élire un jeune homme parmi les jeunes de leur classe et comment elles s'arrangent pour les rencontrer secrètement. Il n'était pas rare que les

rencontres aillent jusqu'à l'union sexuelle et que la jeune fille tombe enceinte. Des situations qui amènent aux larmes, à la tristesse et au désir... Une situation reproduite dans les nombreux poèmes d'amour qui ont tous un ton plaintif et langoureux. Les poèmes d'amour chantent « l'absence, les départs, l'expérience déçue, le désir inassouvi, la pluie, le crépuscule dans la chambre vide, le froid du lit, les regrets solitaires, la détestable inconstance de l'homme, l'éventail que l'on jette à l'automne, la fuite du printemps, les fleurs fanées, la beauté qui se flétrit, la flamme vacillante des bougies, les nuits d'hiver, le dépérissement, l'attendrissement sur soi-même et l'approche de la mort (Lin, 2003 : 210). » Heureusement, il arrivait aussi que les histoires se terminent bien dans l'union des amants...

Lin Yutang indique également que le destin des hommes et des femmes est différencié : alors que la vie sexuelle des femmes est fortement réprimée, les hommes jouissent d'une pleine licence sexuelle. Les lettrés connus fréquentent assidûment les maisons de courtisanes ou entretiennent des concubines. La courtisane permet aux hommes de faire leur cour et de connaître l'amour avant le mariage ou à côté de celui-ci. Les courtisanes doivent en effet être courtisées – contrairement aux prostituées. Ainsi, en Chine, l'homme s'initie en dehors du mariage à l'amour avec une femme généralement plus expérimentée. « La courtisane représente la formule légitime et convenable de la séduction en Chine. (2003 : 214) » Il existe donc deux formes d'amour selon la conception des hommes chinois : « la courtisane apprenait aux Chinois l'amour romanesque, cependant que son épouse lui enseignait l'amour réel et terrestre. (2003 : 215) » Les courtisanes pouvaient éventuellement devenir des concubines, publiquement. Lin Yutang explique les avantages de l'institution du concubinage : « Le concubinage remplace le divorce en usage dans les pays occidentaux et il est accepté car il conserve le lien avec la famille – et le mariage est une affaire de famille. L'Occident au contraire fait du mariage une question individuelle, romantique et sentimentale, c'est pourquoi il accepte le divorce qui brise le foyer... En Orient, l'épouse refoule sa passion, mais conserve sa position bien établie et demeure toujours très respectée en tant que chef de famille au milieu de ses enfants. (2003 : 216 – 217) ». En effet, en Chine, l'épouse principale conserve toujours son statut, à moins d'être répudiée. Elle est légalement la mère de tous les enfants de son mari et la cérémonie de mariage n'est effectuée que pour elle et pas pour les épouses secondaires. Les gens ne médirent pas sur elle si son mari prend une concubine. Dans les pratiques, le concubinage était réservé à une petite élite aisée. Traditionnellement, la position sociale de l'épouse dans la famille est la valeur fondamentale,



tandis que les sentiments d'amour sont secondaires dans cette société. Si Lin Yutang reconnaît l'existence des passions en Chine, il est cependant d'accord avec les anthropologues sur le fait que le mariage est une affaire de famille et que les sentiments individuels passent au second plan. Cet auteur trace le même type de comparaison que Marcel Granet cité plus haut, mais entre un mariage « chinois » fondé sur des considérations familiales et un mariage « occidental » fondé sur le libre choix, la romance et les sentiments, bref sur la reconnaissance de la primauté de l'individu pour organiser sa vie conjugale.

Or la demande par les jeunes intellectuels urbains du libre choix du conjoint au début du XXème siècle a engagé une révolution des mœurs qui a précédé la révolution communiste. Le célèbre roman *Famille* de Ba Jin (1931) dépeint le carcan familial chinois traditionnel dont la seule issue pour ses enfants courageux est de fuir le mariage arrangé. Le régime communiste chinois tient cette question comme fondamentale et commence son règne par instaurer une loi sur le mariage en 1950 qui interdit le mariage arrangé et le concubinage. Cependant, les traditions sont longues à changer. En outre, la question de l'amour accompagne les soubresauts politiques du pays. Ainsi, pendant la révolution culturelle, de nombreuses personnes divorcent de conjoints politiquement suspects et les mariages sont organisés en fonction des statuts de classe. Mais avec la réforme, l'amour libre s'impose à nouveau comme une demande sociale, et l'écrivain Wang Meng, un temps ministre de la culture, reconnaît cette évolution avec l'arrivée des chansons de variété qui sont en majorité des chansons d'amour : « Après trente ans d'éducation où l'on a chanté 'le socialisme, c'est bien' et autres chants révolutionnaires, le pays entier est balayé par la 'solitude de l'amour'.<sup>4</sup> » La caractérisation de l'amour comme « solitude » souligne l'aspect individualiste et non familial ou étatique des nouvelles formes d'amour apparues alors. Pour rappeler les masses à l'ordre, le secrétaire du parti communiste Hu Yaobang déclare en 1981 que « le parti n'est pas opposé à l'amour, mais il est important de se rappeler que d'autres choses sont plus importantes que l'amour. (cité par Jankowiak, 1995) » Le parti communiste entend ainsi contrôler de haut les sentiments d'amour des citoyens chinois... L'amour n'est toujours pas considéré comme une affaire vraiment individuelle mais comme un domaine relevant de la direction de l'État.

---

<sup>4</sup> Cité par Capdeville, 2001 : 31.

Que pouvons nous voir aujourd'hui dans la société contemporaine ? Le mariage est-il toujours une « affaire de famille » ? Ou devient-il une affaire « individuelle, romantique et sentimentale », à l'image de l'amour en Occident selon les termes de Lin Yutang cité plus haut ?

L'enquête menée au début des années 1980 dans la ville de Huhhot par William Jankowiak (1993) écarte complètement cette question à cause d'un postulat de similitude existant entre les relations d'amour de sociétés différentes. Cet auteur note cependant le développement à partir des réformes entamées au début des années 1980 de la pratique de la cour et le déclin du choix du conjoint par les parents. Des relations sexuelles peuvent maintenant avoir lieu entre jeunes qui se font la cour mais toujours dans l'optique du mariage. L'engagement romanesque suppose une équité et une réciprocité. L'amour romanesque peut être défini comme l'idéalisation de l'autre à l'intérieur d'un contexte érotique, et il devient commun pour les jeunes gens de Huhhot de considérer le mariage non plus seulement comme un moyen de procréation mais comme la voie pour arriver au bonheur et à la sécurité émotionnelle. Les jeunes demandent que l'amour et le mariage deviennent synonymes. Cependant, la passion romanesque dure seulement le temps de la cour et se termine généralement avec la naissance de l'enfant. Alors, les membres du couple délaissent leurs rôles d'amoureux pour devenir des parents. L'auteur note cependant que l'accord des parents pour le conjoint choisi par leur enfant est toujours important et que si la mère s'y oppose, le mariage a de grandes chances de ne pas se réaliser. Il est clair pourtant que la Chine moderne et urbaine autorise une plus grande et ouverte expression de l'amour romanesque qu'au temps de Jia Baoyu et de Lin Daiyu du *Rêve dans le pavillon rouge*. Les Chinois définissent l'amour comme un attachement qui dure longtemps mais c'est la phase de la passion romanesque qui est au centre de leur intérêt. Pour les hommes, la beauté est le critère primordial de la fantaisie romanesque tandis que les femmes valorisent plus le caractère que le physique. Pour beaucoup, l'engagement romanesque est l'expérience authentique et profonde de la vie.

L'auteur sino-américain Yan Yunxiang (2003) a mené une enquête dans les années 1990 dans un village de la province du Heilongjiang. Il part d'une perspective des agents individuels et explore les domaines peu étudiés comme l'expression des émotions, les désirs, l'intimité, la conjugalité etc. Il veut démontrer que la vie émotionnelle des villageois chinois est aussi riche que celle d'autres pays. L'évolution récente est abordée à travers différents ordres de faits : le changement du vocabulaire employé pour chercher un conjoint montre le

passage du mariage considéré comme l'affaire des parents (on cherche un gendre ou une belle-fille) au mariage envisagé comme l'affaire de l'individu qui se marie (on cherche dorénavant un « objectif » *duxiang*). Le conjoint-objectif peut être choisi « librement », c'est-à-dire individuellement, ou être « présenté » par des tiers, mais l'individu a toujours la possibilité de rejeter un conjoint qui ne lui conviendrait pas. S'il reste cependant une proportion d'environ 25 % de jeunes qui sont mariés par leurs parents, l'autonomie en matière de choix du conjoint a fortement augmenté. En outre, la pratique de la cour s'est développée, et dure le temps des fiançailles. Elle n'existait pas autrefois car les mariés ne devaient se rencontrer que le jour de leur mariage. Le terme « aimer » *ai* est apparu récemment dans le vocabulaire des jeunes, cependant il est d'abord utilisé en référence à quelqu'un d'autre (on aime untel) plutôt qu'en expression directe dite à son conjoint (je t'aime). L'intimité entre jeunes conjoints est cependant beaucoup plus développée qu'autrefois, les rapports sont plus directs et proches, ouverts, et les jeunes amoureux se communiquent beaucoup plus leurs sentiments.

Les villageois chinois sont néanmoins moins directs et expressifs que les Américains, mais ils arrivent à transmettre leurs sentiments vers leurs aimés par des moyens qui leurs sont compréhensibles. Selon Yan Yunxiang, l'expression de l'amour et de l'intimité est un comportement que l'on apprend et les villageois chinois en sont aussi capables que les Américains. Il y a bien selon lui une « révolution romanesque<sup>5</sup> » dans les pratiques de cour, qui comporte l'augmentation de l'intimité (y compris la possibilité d'engager des relations sexuelles), une plus grande attention aux caractéristiques individuelles du futur conjoint, et une plus grande expression des émotions envers leurs aimés. Les jeunes veulent prendre leur destin en main et l'amour romanesque est devenu un idéal partagé. Cette « révolution romanesque » résulte de l'émergence de l'autonomie des jeunes et du déclin de l'autorité patriarcale.

Sans s'inscrire dans une optique structuraliste, l'anthropologue sino-américain arrive à une conclusion similaire à celle de Marcel Granet : il existe deux sortes d'amour, l'une étant plus « individualiste » que l'autre. Et la Chine contemporaine s'inscrit dorénavant dans la mouvance individualiste avec sa « révolution romanesque ».

---

<sup>5</sup> « *Romantic revolution* » en anglais. Je traduis « *romantic* » par « romanesque » plutôt que par « romantique » qui fait trop référence au romantisme français.

Pouvons-nous corroborer les sens de ces études à travers nos enquêtes de terrain ? Y a-t-il effectivement l'apparition de formes d'amour « individuelles, sentimentales et romanesques » ? Allons maintenant dans le village de Shiyou pour vérifier cela.

## 2. Les mariages à Shiyou (Jiangxi)

Ce n'est pas l'amour qui est le premier thème dont parlent les informateurs quand on aborde le sujet du mariage mais les échanges économiques qui ont lieu alors entre les deux familles concernées. En effet marier son enfant coûte très cher aux parents. Si le mariage est celui des enfants, il est cependant envisagé comme le fait des parents car ce sont eux qui apportent la plupart des fonds engagés dans le mariage et non pas l'enfant lui-même. Les échanges sont caractérisés de façon différente des deux côtés : le côté du garçon apporte une avance (ou arrhes) *dingjin* ou des « cadeaux rituels sous forme d'objets » *pinli* et « en argent » *caili* et le côté de la fille une « dot » *peijia*. Le garçon apporte ainsi des fonds et des objets « rituels » *li* tandis que la fille a des choses qui « accompagnent *pei* son mariage *jia* ». Les apports des deux côtés sont donc inégaux non seulement en quantité mais aussi en dénominations, et donc en valeur. Les cadeaux du côté du garçon ont une visée à la fois financière et rituelle qui n'est pas portée par la dot du côté de la fille.

Selon un informateur, le côté du garçon donne au moins quatre ou cinq *wan* (un *wan* = dix mille *yuan*<sup>6</sup>) au côté de la fille (ou plus s'ils sont riches), pour qu'elle achète des objets matériels modernes (machine à laver, télévision, frigidaire, ordinateur, climatisation, moto...) avec une partie de cette somme. Il donne en plus au moins 1,6 *wan* pour acheter des bijoux en or (collier, bracelets de main, boucles d'oreille, bague), c'est-à-dire l'équivalent de deux onces d'or (chaque once coûte 8000 *yuan*). Tout cela est transmis aux parents de la fille, qui le donnent ensuite à leur fille pour ses achats. Les bijoux sont pour elle, les appareils pour le jeune couple. D'après Myron Cohen (2005), il s'agit là en fait d'une « dot indirecte » puisque ces objets achetés avec l'argent donné par le garçon vont faire partie de la dot de la fille. La dot de la fille constitue donc le retour de l'argent donné par le garçon. Il y a encore de nombreux frais secondaires, ceux des banquets, des voitures, des photos, etc, tous donnés

---

<sup>6</sup> Le *wan* est devenu récemment l'unité de référence symbolique en matière financière, révélant ainsi l'extraordinaire développement économique ayant eu lieu en Chine ces dernières années. En 2011, un *wan* équivaut à environ neuf cent euros.

également par le côté du garçon. Il faut donc environ et en moyenne au côté du garçon environ cent mille *yuan* ou dix *wan* pour le mariage d'un fils.

L'essentiel est ce qui se passe pour la dot. Les parents de la fille choisissent ce qu'ils veulent faire de l'argent donné par le côté du garçon. S'ils sont pauvres, ils peuvent en garder une partie pour eux, notamment en prévision de l'achat des bijoux des petits-enfants utérins que doit donner la grand-mère maternelle. Il faut au moins un *wan* pour ces bijoux. S'ils sont plus riches, ils achètent les appareils électriques pour leur fille, peut-être pour deux ou trois *wan*. Puis, ils peuvent donner le reste à leur fille sous forme de compte en banque. Ce sera l'argent personnel de la fille, sa caisse personnelle sur laquelle elle va vivre jusqu'à la division de la famille de son mari, moment où celui-ci obtiendra son héritage. Jusque là, c'est elle qui gère son argent qui est aussi celui du couple. La fille qui va vivre chez ses beaux-parents n'aura en effet pas de revenus distincts car les finances sont collectives et ce sont les beaux-parents qui les gèrent. Les revenus du jeune couple seront remis aux parents du garçon, et ils n'auront donc pas de revenus personnels. Dans ces circonstances, il sera difficile à la fille de demander de l'argent à sa belle-mère pour ses dépenses personnelles car elle est censée avoir tout ce qu'il lui faut à son mariage : logement, meubles, appareils électriques, bijoux, vêtements.

La dot de la fille provient donc en grande partie du côté du garçon. Cependant, les parents de la fille peuvent aussi donner de leur côté une dot à leur fille. S'ils sont riches, pour avoir de la « face » *mianzi*, c'est à dire de « l'honneur social », ils donneront même le plus possible, et cela sera mis sur le compte en banque de la fille. En outre, il est maintenant devenu courant que les parents riches d'une fille offrent à leur gendre une chaîne en or, ou une bague, pour un *wan* ou plus.

Pour se marier, il faut aujourd'hui entre cinq et dix *wan* au côté du garçon, somme à laquelle il faut ajouter la maison ou du moins le logement. En général, chez les parents, mais s'ils sont riches, un appartement à la ville ou une maison séparée devient aujourd'hui envisageable et réalisable... Le côté de la fille donne moins, quelques *wan* en général, mais cela représente plus en argent liquide car la majeure partie de l'apport du garçon est employée pour les objets et les bijoux.

On peut se demander pourquoi le côté du garçon doit offrir des cadeaux rituels au côté de la fille. Ne serait-il pas en effet plus simple de les offrir directement à son fils, puisqu'ils lui reviennent finalement à travers la dot de son épouse ?

Pour comprendre ces échanges, il faut se placer d'un point de vue diachronique et envisager la famille dans ses structures et ses évolutions. Le système patrilinéaire chinois décline les statuts des deux sexes de façon différenciée. En ce qui concerne l'aspect économique de ce système, seuls les garçons héritent de leurs parents, tandis que les filles reçoivent une dot à leur mariage. Les filles n'héritent pas – et ceci encore aujourd'hui dans la société contemporaine et malgré la loi qui octroie cependant des parts égales aux deux sexes. Il est compris qu'elles vont profiter de l'héritage de leur époux dans la famille de celui-ci – de même que sa résidence et ses ancêtres. Pour cette raison, c'est le côté du garçon qui supporte la plus grande partie du coût du mariage.

Certains anthropologues ont utilisé l'expression « prix de la fiancée » pour désigner la « dot indirecte ». S'agit-il cependant dans le mariage du simple achat d'une femme par lequel les relations de celles-ci seraient définitivement coupées avec sa famille d'origine ? Le premier élément qui montre qu'il ne s'agit pas d'un simple achat est la dot payée par la famille de la fille, dont la participation est cependant de l'ordre du possible mais non de l'obligatoire. Cependant, dans les pratiques contemporaines, la famille de la fille a à cœur de donner une dot personnelle. Car cela a pour effet de signifier que les deux familles participent à des degrés différents à l'établissement du jeune couple. Les apports économiques différenciés créent en effet la hiérarchie entre les deux familles, celle de la fille étant globalement située en position subordonnée par rapport à celle du garçon. Le deuxième élément est constitué par la caisse personnelle de la fille. C'est elle qui tient et dirige les finances du couple et non pas son mari, comme l'on pourrait le supposer d'après le système patrilinéaire. Le troisième élément est constitué par les bijoux des petits-enfants donnés par la grand-mère maternelle, alors que la grand-mère paternelle ne donne rien de façon obligée. Même si l'argent de ces bijoux peut éventuellement provenir du côté du garçon retenu au moment du mariage sur la dot indirecte, le fait que les parents du côté de la fille aient cette responsabilité importante qui garantit la santé des petits-enfants montre alors un retour de l'argent échangé au moment du mariage entre les deux familles. Le mariage n'est donc pas une transaction courte, ponctuelle et définitive qui serait terminée à ce moment là, mais il initie juste le début d'un cycle d'échanges. La fiancée n'est pas simplement achetée par le côté du garçon, et le mariage est plus qu'un simple achat : c'est l'établissement d'un jeune couple et d'une nouvelle famille auquel participent les deux familles.

Enfin, si le côté du garçon offre des cadeaux rituels au côté de la fille, au lieu de les donner directement au jeune couple, c'est probablement parce qu'ils signifient la réalité de l'échange entre les deux familles. Il serait infiniment plus simple de les donner directement à leur destinataire, mais pourtant les villageois préfèrent passer par l'intermédiaire de la famille de la fille qui a alors la possibilité de déterminer quelle quantité reviendra effectivement au jeune couple. Ainsi, le mariage n'engage pas seulement le couple qui se marie, mais bien la génération précédente qui l'organise et les enfants de la génération suivante qui obtiendront les bijoux. Le mariage est au centre de trois générations. Les échanges économiques montrent que le mariage est aujourd'hui encore une affaire de famille et que le jeune couple n'est pas fondé à partir de son autonomie. Tout au plus voit-on un tournant vers l'élévation du statut de la famille de la fille qui commence aussi à offrir des cadeaux d'ordre rituel au gendre : une chaîne en or, peut-être pour « l'enchaîner » ou du moins l'attacher à sa famille d'alliance ? En tout cas ces bijoux, comme ceux reçus par l'épouse et les petits-enfants, ont une fonction sociale et rituelle (et non pas simplement de « faire plaisir »).

Qu'en est-il dans ce contexte des sentiments individuels et de l'amour ? L'enquête a été difficile à mener sur ce sujet sensible, les Chinois étant très réservés dans l'évocation des sentiments individuels. J'ai noté cependant que beaucoup d'informateurs ne distinguent pas entre des formes d'amour différentes et ils considèrent les relations entre conjoints sur le même plan, quel que soit le type de mariage envisagé, car deux modes de choix du conjoint sont clairement différenciés : le choix par « présentation » *jieshao* et le choix « libre » ou « individuel » *ziyou*. On note donc la disparition complète du troisième mode de choix du conjoint décrit par Yan Yunxiang (2003), celui effectué autrefois par les parents pour leur enfant. Le choix par présentation demande l'intervention d'un tiers qui présente le conjoint potentiel. Ce tiers peut faire partie des parents proches ou éloignés, être un ami d'une personne ou de la famille, ou encore être un entremetteur professionnel qui sera rémunéré pour son service. Quand un jeune arrive à l'âge de se marier, passé vingt ou vingt deux ans, mais en général avant vingt-cinq ans, les personnes de son entourage sont enclines à l'aider à trouver un conjoint en lui faisant des propositions. Les jeunes Chinois ont gagné la liberté de pouvoir maintenant refuser librement de telles propositions alors qu'ils devaient autrefois suivre les ordres de leurs parents en cette matière.

Le deuxième mode de choix qui est personnel n'est donc pas effectué à l'aide d'un entremetteur, privé ou professionnel. Le jeune rencontre par lui-même un conjoint, notamment à son école ou université, ou lorsqu'il part comme travailleur migrant dans des provinces côtières et plus industrialisées. Récemment, l'utilisation d'internet, notamment par le *chat*, s'est développée et quelques jeunes ont ainsi trouvé des conjoints. Il est rare que le conjoint rencontré librement se trouve dans l'entourage immédiat, une certaine distance étant nécessaire pour rendre possible la rencontre. Les mariages entre cousins, autrefois fréquents, ont été interdits et ne sont plus pratiqués aujourd'hui. Dans le discours, le choix personnel s'oppose clairement au choix présenté. Cependant, alors même que dans le mode du choix personnel, les individus sont au premier plan, eux-mêmes ou leur famille font encore souvent appel à un entremetteur « pour la forme » et pour négocier les termes des échanges qui président au mariage. On voit ainsi l'importance pérenne de l'entremetteur qui continue à jouer le rôle de tiers rituel nécessaire à l'établissement des mariages. Sur le plan rituel, le mariage reste donc majoritairement une affaire entre trois parties non équivalentes et ne devient pas encore celle d'une stricte intimité entre deux partenaires égaux.

Il faut cependant noter l'expression utilisée dans le cadre du mode de choix personnel : « parler librement d'amour » *ziyou tan lian'ai*. Dans l'évocation du choix par la présentation, le terme « amour » *lian'ai* n'est pas évoqué. Il en résulte donc selon cet usage de la langue, que « l'amour » découle avant tout du mode de choix individuel. Ce qui n'interdit pas à des conjoints présentés de développer des sentiments d'affection profonds mais ceux-ci ne seront pas directement caractérisés socialement comme des sentiments « amoureux ».

Mes informations en ce qui concerne les taux des deux types de mariages sont contradictoires : certains disent qu'il y a dorénavant de plus en plus de mariages libres tandis que d'autres reconnaissent que la plupart des mariages restent toujours présentés – peut-être du fait de l'utilisation pérenne de l'entremetteur dans bien des mariages découlant en réalité de choix libres. Ces derniers sont considérés comme étant le fait de jeunes plus audacieux et courageux que les autres tandis que les mariages présentés sont le lot des timides. On m'a cité le cas d'un jeune qui s'est épris au marché du bourg d'une fille d'un village voisin et qui a ensuite demandé à un entremetteur de conclure l'affaire pour lui. Ce cas montre la conjonction du choix libre et de la présentation, pour ce qui en est du garçon tout du moins. De fait, la société villageoise prend toujours en charge l'établissement des mariages à travers l'institution de l'entremetteur, et les parents restent importants. Si leurs avis ne sont pas



écoutés, il arrive souvent que les relations entre le jeune et sa famille se détériorent, ceci pouvant aller, dans des cas peu fréquents cependant, jusqu'au départ de l'enfant. Ainsi, la fille d'un informateur s'est éprise du fils d'un de leur « ennemi » d'un village proche (personne avec qui ils étaient en relation très conflictuelle pour des raisons complexes trop longues à rapporter ici). Les parents de la fille ont refusé son choix, obligeant leur fille à quitter sa famille. Parce qu'elle tomba alors enceinte, la liaison ne put plus être refusée, mais le banquet scellant le mariage n'eut lieu que plusieurs années après, quand les relations entre la famille et le gendre se furent un peu apaisées. Il faut noter dans ce cas le fait que la famille de la fille a refusé ce mariage non pour un défaut personnel du conjoint envisagé, mais à cause de sa relation spécifique avec les parents du garçon. La mère me dit ceci « elle peut choisir n'importe qui, sauf le fils de notre ennemi ». De ce point de vue des parents, le mariage est bien considéré dans ce cas comme une affaire de famille et non pas comme l'affaire personnelle des jeunes. Quelques années après cependant, les relations s'améliorèrent entre le gendre et sa belle-famille sans toutefois être totalement normalisées. Les parents de la fille refusent toujours d'avoir des relations d'affinité avec les parents du garçon, des relations entre beaux-parents très importantes localement et exprimées sous les vocables *qinjiagong* et *qinjiamu* « affîn » et « affîne ». En outre, tant que le gendre n'a pas réalisé la division dans sa famille et obtenu son héritage individuel, les parents de la fille refusent d'avoir des relations poussées avec lui et n'ont notamment pas donné de dot en argent à leur fille, car ils ne considèrent pas leur gendre comme autonome de ses parents. Si celle-ci rentre maintenant les voir régulièrement, elle ne vient pas aussi souvent qu'elle le ferait dans un contexte normal, et son mari l'accompagne rarement. Ainsi, le mariage est toujours une affaire qui concerne la famille au sens large et non pas uniquement celle du couple qui se marie. Cependant, les relations ont effectivement évolué et les sanctions ne sont sans doute plus aussi strictes qu'autrefois où il aurait été impossible à ce couple d'abord de se rencontrer et ensuite d'établir une relation amoureuse. Le fait est que la société moderne étend les aires de rencontres qui étaient autrefois réduites au village natal et aux parents proches par les femmes (et notamment aux cousins par les femmes qui étaient des conjoints permis). Il y a maintenant des jeunes qui se marient avec des filles d'autres provinces, rencontrées lors des expériences de travailleurs migrants, ce qui était impossible autrefois ; et de nombreux jeunes trouvent maintenant leurs conjoints à travers des occasions directes de rencontres – amis d'amis, participations à des séances de mah-jong ou de jeux de cartes, travail en commun dans des

entreprises locales, etc. Le nombre de cas de choix individuel augmente, cependant la société continue de prendre en charge les jeunes qui ne trouvent pas eux-mêmes de conjoints en leur en présentant. Le résultat est que presque tous les jeunes se marient, mais il y aurait tout de même aujourd'hui au moins quatre hommes non mariés de plus de trente ans au village en raison de leur situation d'extrême pauvreté ou de leurs refus répétés de conjoints présentés. Le développement économique et le déséquilibre démographique concourent effectivement à rendre le mariage plus difficile pour les hommes pauvres.

Le critère économique, en restant prépondérant pour les mariages libres ou présentés, montre que les avis personnels sont souvent orientés par d'autres motifs que le seul « amour » envers une personne. Dans le cas du mariage présenté, l'amour n'est cependant pas totalement absent comme le montre l'exemple d'un jeune couple dans la trentaine. Ce couple est parti l'année dernière travailler dans une usine de la province du Guangdong. Dans de telles conditions, les migrants sont logés dans les dortoirs unisexes des usines. Le jeune couple a préféré dépenser de l'argent pour se louer une chambre privée et préserver son intimité. A Shiyou, ce couple qui est maintenant tenancier d'un petit magasin passe son temps à se chamailler en public, parfois violemment, comme j'en ai été le témoin. Une voisine à qui je présentais ce fait me dit pourtant que « leurs sentiments l'un pour l'autre étaient profonds ». Sans prononcer le mot « amour », elle caractérisait ainsi leur relation comme passionnée et intime.

Ce cas soulève la question de ce qui est entendu par le terme « amour », en chinois ou en français. Véhicule-t-il le même ordre d'idées dans les deux langues ? Du point de vue chinois, ce terme réservé au choix libre et personnel montre qu'il existe bien deux sortes d'amour, l'une valorisant l'individu et son autonomie en matière de choix du conjoint, tandis que l'autre, n'étant pas caractérisée par un terme spécifique, met en valeur une affection parfois non dénuée de passion qui s'instaure après le mariage entre les deux membres d'un couple. Cet usage lexical semble donner corps aux interprétations anthropologiques évoquées en début de cet article et de la distinction entre une forme d'amour qui serait plus familiale et sociale d'un amour qui serait plus individualiste, c'est-à-dire construit sur des bases personnelles aux sujets. Une enquête plus poussée mériterait d'être développée pour mieux prendre la mesure du développement de l'autonomie des conjoints en matière de choix et en matière des sentiments qui résultent de leurs relations.

## Références

BA Jin

2001 [1931] *Famille*, traduction française, Flammarion.

BARRY Laurent

2008 *La parenté*, Folio, Essais, Gallimard.

CAPDEVILLE-ZENG Catherine

2001 *Rites et Rock à Pékin, Tradition et modernité de la musique rock dans la société chinoise*, les Indes savantes, Paris.

CAO Xueqin

1981 *Le rêve dans le pavillon rouge*, traduction française, NRF, Bibliothèque de la Pléiade.

CHEN Fou

*Récits d'une vie fugitive - Mémoires d'un lettré pauvre*, traduction française, Gallimard.

CHU Godwin

1985 « The Changing Concept of Self in Contemporary China », A.J. Marsella, G. DeVois, F.L.K. Hsu eds, *Culture and self: Asian and Western Perspectives*, Tavistock, London.

COHEN Myron

2005 *Kinship, Contract, Community, and State – Anthropological Perspectives on China*, Stanford University Press, Stanford, California.

FEI Xiaotong

1992 [1947] *From the Soil – The Foundations of Chinese Society*, traduction anglaise, University of California Press, Berkeley.

HSU Francis

1981 *Americans and Chinese: Passage to Difference*, University Press of Hawaiï, Honolulu.

GRANET Marcel

[1919] 1982, *Fêtes et chansons ancienne de la Chine*, Albin Michel, Paris.

1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Librairie Felix Alcan, Paris.

JANKOWIAK William

1993 *Sex, Death, and Hierarchy in a Chinese City, An Anthropological Account*, Columbia University Press, New York.

1995 « Romantic Passion in the People's Republic of China », *Romantic Passion – A Universal Experience ?* William Jankowiak ed., Columbia University Press, New York.

LEVI-STRAUSS Claude

2002 [1947] *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton de Gruyter.

LIN Yutang

2003 [1937], *La Chine et les Chinois*, Petite bibliothèque Payot, Paris.

ROUGEMONT Denis de

1974 *Love in the Western World (L'amour en Occident)*, Harper, New York.

VAN GULIK Robert

1971 [1961], *La vie sexuelle dans la Chine ancienne, tel*, Gallimard.

YAN Yunxiang

2003, *Private Life Under Socialism - Love, Intimacy, and Family in a Chinese Village*,

1949 – 1999, Stanford University Press, Stanford, California.

### Glossaire des termes chinois cités dans le texte

<i>ai</i>	爱	aimer
<i>caili</i>	彩礼	cadeau rituel du côté du garçon au côté de la fille en argent
<i>dingjin</i>	定金	avance (ou arrhes)
<i>duixiang</i>	对象	conjoint (objectif, cible)
<i>jia</i>	嫁	se marier (pour une fille)
<i>jieshao</i>	介绍	présentation (choix du conjoint)
<i>li</i>	礼	cadeaux rituels (rite)
<i>lian'ai</i>	恋爱	amour
<i>mianzi</i>	面子	face, honneur
<i>pei</i>	陪	accompagner
<i>peijia.</i>	陪嫁	dot

<i>pinli</i>	聘礼	cadeaux rituels du côté du garçon au côté de la fille sous forme d'objets
<i>qinjiagong</i>	亲家公	affin (beau-père de son fils ou sa fille)
<i>qinjiamu</i>	亲家母	affine (belle-mère de son fils ou sa fille)
<i>wan</i>	万	dix mille ( <i>yuan</i> )
<i>ziyou</i>	自由	libre ou individuel (choix du conjoint)
<i>ziyou tan lian'ai.</i>	自由谈恋爱	parler librement d'amour