
Sexualités et intimités
à l'épreuve du genre en Chine :
quelques réagencements de normes et de valeurs

Evelyne Micollier

Durant la période postmaoïste, des transformations macrosociales et macroéconomiques de la société urbaine et rurale ont eu un impact significatif sur la condition et le statut des femmes, donc sur les rôles de genre, et sur les relations intimes et sexuelles. Dans les années 1980, Wolf [1985] avait constaté que la « révolution » avait été confisquée pour les femmes sur l'autel des réformes économiques et de l'ouverture vers une économie de marché. Ces réformes n'ont pas été pensées en vue d'intégrer ou de préserver les avancées en matière de droits des femmes acquis après 1949 : elles ont, dans le même mouvement, contribué à une réassignation « genrée » à des rôles traditionnels aussi bien qu'à une réactualisation de ces rôles. À cela s'ajoute que les féministes chinoises de la scène académique et artistique postmaoïste ont revendiqué la reconnaissance et le droit à la différence entre hommes et femmes ainsi que l'égalité dans la différence. De cette situation polarisée et complexe, se dessine un retour « réagencé » de normes, de valeurs et de formes traditionnelles de sexualités et d'intimités, concomitant à l'émergence de formes nouvelles.

On observe, en Chine, la cohabitation de plusieurs systèmes de représentations et de pratiques qui produisent des tensions à gérer et des négociations difficiles au niveau des valeurs, des comportements et des actions [Micollier, 2005a ; 2006]. Un premier système émane de la tradition chinoise plurielle et dynamique (discours local traditionnel). Le second renvoie à un double

système référentiel : l'un relève de l'héritage du mouvement intellectuel, culturel et de réformes de mai 1919 dans le contexte historique de la chute de l'Empire et de la première révolution chinoise (1911) ; l'autre fut introduit par l'idéologie marxiste et a nourri le projet de construction d'une société socialiste (discours officiel). Le troisième reflète le modèle global qui induit des changements en Chine comme ailleurs. Les deux derniers systèmes sont des projets d'envergure de modernisation de la société chinoise.

Ce chapitre entend discuter de quelques réagencements de normes et de valeurs en matière de sexualités et de figures de l'intimité en Chine à l'ère des réformes (post-1979), en s'intéressant également aux sexualités non normatives, parce qu'elles éclairent en retour les sexualités normatives et les modalités de l'institution familiale. En discutant des pratiques et des représentations de la sexualité selon une perspective de genre, il invite à s'interroger sur les changements et les permanences de la structure et des relations familiales. Adopter une perspective de genre suggère d'informer sur la condition des personnes (vivre le genre) et sur la conceptualisation du genre (penser le genre).

QUELQUES CLÉS THÉORIQUES ET TERMINOLOGIQUES SUR LES SEXUALITÉS

L'étude de l'objet « sexualités » doit évidemment à la contribution théorique décisive de Michel Foucault [1976] qui a montré qu'il est un construit social genré dont l'histoire peut être documentée. Après l'avoir appréhendé comme un objet séparé de la biologie et ancré dans l'histoire, celle de l'Europe du XVIII^e siècle, Foucault a démontré qu'il s'agit d'un avatar « inventé » de l'État moderne, du capitalisme et de la révolution industrielle [Bronwell et Wasserstrom, 2002]. Les pratiques culturelles et certains événements doivent être interprétés comme des « sites de résistance » et non plus comme des épiphénomènes de l'idéologie dominante [Foucault, 1980]. C'est l'intentionnalité de l'action (*agency*) et la multiplicité des forces qui constituent les relations de pouvoir qui sont au cœur de l'analyse.

Dans le sillage des travaux de Foucault, la sexualité est perçue de manière consensuelle en sciences humaines et sociales comme un construit social localisé dans un ensemble ouvert et dynamique d'interactions, élaboré au sein d'un réseau complexe de relations émotionnelles, sociales, politiques et économiques et déterminé par les processus de construction des rôles genrés. Une telle posture théorique ne dénie pas l'importance des déterminants biologiques de la sexualité humaine mais elle refuse les positions naturalistes qui s'en tiennent aux déterminants génétiques ou physiologiques. Elle invite à souligner que la science et la connaissance scientifique (notamment la biologie) n'échappent pas au contexte social de leur production et de leur diffusion, et à se centrer sur les rapports sociaux qui structurent les sexualités. Dans toutes les sociétés, les sexualités révèlent et résultent simultanément de réalités économiques et politiques qui ne sont pas directement liées au sexe ou au genre [Godelier, 2003].

La typologie des recherches chinoises sur la sexualité montre sa richesse et la complexité idéologique qui traverse ce champ : Huang Yingying [2007] distingue quatre courants principaux : le discours médical, le plus établi, apparaît au milieu des années 1980, porté par des chercheurs du champ médical [Ruan Fangfu, 1991 ; Wu Jieping, 1988] ou de la sociologie sexologique [Liu Dalin *et al.*, 1992]¹. Le second discours, féministe, informe sur les conditions de vie des femmes, dénonce la subordination et l'oppression des femmes, les conséquences sur leurs corps et leur sexualité, et le silence sur ces modalités dans les études académiques chinoises sur les femmes². Analysant la transition d'une sexualité de la reproduction à celles du plaisir et du loisir, le troisième discours, celui de l'émancipation, s'articule autour de la question de la révolution sexuelle : il est porté par un certain nombre de chercheurs et de journalistes dans les médias de masse,

1. Pour une analyse de ces travaux, leurs contenus et le contexte de la production de cette connaissance, voir Micollier [2005a].

2. Les études féministes sont bien représentées : parmi elles, citons Zito et Barlow [1994] ; Barlow [1994a] ; 1994b ; 2004] ; Croll [1978] ; Hsiung Ping-Chun *et al.* [2001] ; Shih Shu-mei [2002] ; Wesoky, [2002]. L'étude de Barlow [2004] porte sur la question des femmes dans le champ des études féministes chinoises. Celle de Li Yinhe [1998a] informe sur l'amour et la sexualité des femmes avec un engagement social qui ne peut être qualifié d'engagement idéologique féministe.

dont les chercheurs de l'équipe de Pan Suiming du Centre de recherche sur le genre et la sexualité (*xing yu xingbie yanjiu zhongxin*), du département de sociologie à l'Université du Peuple de Pékin (*renmin daxue*) [Pan Suiming, 1993, 1999]. Des nouveaux modèles de consommation sexuelle pour la poursuite du plaisir et de la satisfaction personnelle parmi les jeunes sont mis en évidence [Farrer, 2002]. Le dernier discours, conservateur, se positionnant sur le « contrôle et le respect de soi » défend les mœurs et valeurs traditionnelles pour lutter contre le modèle « imaginé » de sexualité décadente venu de l'Occident.

Enfin, la terminologie référant au corps sexué et aux rôles de genre donne un éclairage pertinent sur la conceptualisation du genre et les représentations de la sexualité en Chine. Les termes du cycle de vie indiquent les transformations des corps et des rôles assignés aux femmes à la frontière du biologique et du social, et informent sur les représentations du corps sexué, la sexualité et les rôles genrés. En Chine impériale, les mots indiquaient la diversité des âges et des fonctions féminines. Trois termes désignaient ainsi les phases temporelles qui jalonnaient la vie d'un être féminin : petite fille *nü*, épouse *fu*, et mère *mu* [Elisseeff, 2006]. Le passage d'un état à l'autre marque une transformation : la femme est identifiée comme un être dont la nature est de muer et inspire alors pureté ou dangerosité comme l'avait bien montré Mary Douglas [1966] dans son ouvrage pionnier sur la souillure. Dans le contexte taïwanais, Furth et Ch'en Shu-Yueh [1992] se penchent sur ces questions du corps souillé et de la dangerosité de l'être féminin par nature dans les représentations collectives, à partir de l'exemple des représentations de la menstruation dans la médecine chinoise. Se pose alors la question du contrôle du pouvoir de mutation de la femme afin d'assurer une reproduction de l'ordre symbolique et social, mécanisme régulateur de la production des pratiques et rapports sociaux. Quel moule inventer pour une femme moderne/contemporaine « purifiée » de tout risque de dangerosité ?

Le recours à des catégories qui ouvrent le champ sémantique ajoute une connotation scientifique : par exemple, l'égalité s'invite à la place de la différence dans la terminologie par l'usage des termes *nüxing*, *nanxing* (sexe de qualité féminine, sexe de qualité masculin). Comme dans de nombreuses cultures, les

termes en usage révèlent une organisation binaire de la pensée appliquée au genre : par exemple, en français, les binômes de différenciation sont codifiés en miroir l'un de l'autre présentant une symétrie parfaite et donc une valence égale des termes en matière de genre : « jeune fille/jeune homme », « femme mariée/homme marié », « épouse/époux », « conjoint/conjointe », « mère/père ».

Ainsi se creuse un écart important entre ce nouveau système de représentation sous-tendu par ces catégories binaires, de qualité égale, et généralisantes, et la pratique réelle. Le partage binaire et complémentaire dans la pensée chinoise ancienne, les principes *yin/yang* qui régissait les catégories féminin/masculin, ne reflétait plus l'organisation familiale dévoilée par la terminologie de la parenté et des relations familiales. Dénommer les personnes (termes d'adresse) par les termes de parenté est encore la norme : *gege* (grand frère), *didi* (petit frère), *meimei* (petite sœur), *waipo* (belle-mère) [Elisseeff, 2006].

De l'idéologie impériale à celle du socialisme, sont encensées la mère vertueuse et l'épouse exemplaire : dans le discours normalisant de la Fédération des Femmes (organisation de masse), *funü* (femme) est une catégorie officielle donc idéologique ; *nüxing* (sexe féminin) est un terme créé sous l'influence de la culture occidentale et de la science moderne [Barlow, 1994a].

La conceptualisation du genre s'enracine davantage dans les représentations liées à la structure familiale et aux rôles genrés plutôt que dans une interprétation biologique des sexes [Brownell et Wasserstrom 2002]. Précisons en outre que les croyances qui pourraient s'inscrire dans une référence à la biologie résonnent avec la médecine chinoise plutôt qu'avec la science occidentale. Comme le révèle l'analyse terminologique, les « hommes » et les « femmes » sont des catégories plurielles plutôt que des catégories unifiées en opposition ; la « féminité » et la « masculinité », la construction des rôles sexués ne sont pas directement liées à l'hétérosexualité. Rappelons que, dans les sociétés de tradition confucéenne, la famille est l'unité sociale élémentaire et générique, la matrice de toute forme d'organisation sociale, le premier lieu d'apprentissage et de gestion de toute relation humaine. Lieu privilégié de transmission pour ses jeunes membres, elle est un lieu d'éducation pour les membres des autres générations.

Ces aspects révèlent des différences entre la conceptualisation du genre en Occident et en Chine dans le cadre de référence européen : cependant, avant le XVIII^e siècle, les processus de production du genre pourraient avoir présenté des similarités avec la situation chinoise [Bronwell et Wasserstrom, 2002]. Alors qu'en Occident l'hétérosexualité se situe au cœur de ces processus [Zito et Barlow, 1994], en Chine, la famille-unité de lignage (*jia*) a joué ce rôle jusqu'aux années 1920, période de transformations sociales et de questionnement intellectuel du mouvement de la Nouvelle culture (1915-1923) culminant en mai 1919 (*wusi yundong*).

SEXUALITÉS ET FIGURES DE L'INTIMITÉ EN CHINE À L'ÈRE DES RÉFORMES (POST-1979)

Une pluralisation des formes de sexualités dans la Chine contemporaine est révélée par les expériences des jeunes avant le mariage, la dissociation entre le début de la vie sexuelle et le mariage, la croissance du célibat des hommes et des femmes et une plus grande visibilité des sexualités hors du mariage quelles que soient les formes ou les identités auxquelles renvoient les pratiques. S'agit-il d'une plus grande visibilité, d'une généralisation des pratiques ou bien d'une affirmation d'identités de genre non-normatives ? Même si le mariage, les représentations de la femme et les rôles de genre qui lui sont assignés dans la société et au sein du couple se sont transformés depuis un siècle, les femmes chinoises demeurent avant tout des épouses, des mères et des belles-filles ; elles gagnent leur position sociale et économique par la famille et par le mariage qui reste le moyen le plus efficace de mobilité sociale [Clark, 2001].

Si le modèle familial a subi une série de mutations successives depuis un siècle, la position de la femme au sein du couple et la famille s'est révélée résiliente en dépit des changements structurels et d'une volonté politique affirmée après 1949 [Evans, 1997]. En effet, la Loi sur le mariage de 1950 a permis des avancées en matière de droit des femmes, ainsi qu'un rééquilibrage des rôles au sein du couple. Malgré tout, faute de réglementation et de discours en faveur de l'assignation à d'autres rôles genrés, l'épouse a continué à être définie comme l'agent responsable,

d'une part de l'harmonie du couple, du bien-être du mari et des enfants, d'autre part de la participation du foyer à la construction du socialisme. À l'ère des réformes, l'image dominante de la femme, intériorisée par les femmes et les hommes, correspond toujours aux rôles d'épouse et de mère. Dans les relations extra-maritales, la femme est encore souvent considérée comme seule responsable de l'infidélité des maris qui, en contraste, sont perçus comme des victimes [Evans, 2002]. De plus, les discours officiels, populaires et académiques en Chine, y compris ceux qui sont produits par le domaine des sciences humaines et sociales, continuent à véhiculer une image de la femme discrète et obéissante qui doit être à l'écoute de son mari.

Enfin, les choix de politique publique en matière de planning familial et de contraception ont eu des conséquences sur l'assignation des rôles genrés, les relations de couple et les pratiques sexuelles. La Chine présente un modèle singulier de contraception et de politiques d'avortement pour le contrôle de la natalité et de la fécondité [Teather et Yee, 1999 ; Milwertz, 1997]. Dans les années 1990, plus de 80 % des femmes utilisaient une méthode de contraception : plus de la moitié avait subi une ligature des trompes et 40 % avaient un stérilet. Dans le cadre de la politique de l'enfant unique, sont privilégiés les moyens de contraception les plus sûrs qui ne sont pas forcément en faveur de la santé et le bien-être des femmes ; les avortements forcés, parfois très tardifs, sont aussi pratiqués bien que leur nombre reste difficile à mesurer [Attané, 2000]. En Chine, le préservatif n'était pas recommandé dans le cadre de la planification familiale. En conséquence, au tournant du siècle, l'objectif de se protéger des maladies sexuellement transmissibles et non de la grossesse redéfinit les termes de la négociation entre les partenaires confrontés à la promotion de l'usage du préservatif avec la reconnaissance dans les années 2000 du sida comme un problème majeur de santé publique. Toutes ces politiques lancées à des périodes différentes de l'ère des Réformes ont des implications biologiques et psychologiques qui doivent être analysées pour comprendre la sexualité des femmes chinoises, ainsi que leur rapport au corps et à l'intimité.

Dans la tradition confucéenne, le mariage et la sexualité étaient avant tout destinés à assurer la permanence de l'institution par sa reproduction [Bronwell et Wasserstrom, 2002] : l'expérience du

l'amour et du plaisir était éventuellement un objectif secondaire tout en étant découragé, perçu et vécu comme une menace dans le cadre de la famille élargie, des normes et des valeurs qui réglementaient les modalités de fonctionnement de l'institution [Micollier, 2004]. Entre 1949 et les réformes, les discours officiels tentent d'assigner les femmes à d'autres rôles en mettant l'accent sur leur contribution à la société et sur l'égalité des sexes : citons par exemple les slogans maoïstes : « Les femmes portent la moitié du ciel » et « Ce que les camarades masculins peuvent accomplir, les camarades femmes peuvent le faire aussi ». Dans les faits, ces « nouveaux » rôles se sont ajoutés à ceux d'épouse et de mère sans réellement les remettre en question, même si pendant la Révolution culturelle, les filles garde-rouge ont connu des expériences amoureuses et sexuelles diverses et en conséquence aussi une grande vulnérabilité affective et sexuelle. À l'ère des Réformes, le mariage et la maternité retrouvent leur centralité : resurgit alors le slogan « être une épouse vertueuse et une mère exemplaire », attesté au début du xx^e siècle [Wolf, 1985]. En outre, la construction de la « féminité » et de la « masculinité » est encore aujourd'hui centrée sur les rôles structurants père/mère et mari/femme.

Tandis que de nombreux travaux insistent sur la transformation graduelle de la structure familiale d'une famille-souche ou étendue (voire lignagère dans le sud-est de la Chine) à une famille nucléaire (voir l'état des lieux d'Hershatter [2004]), Yan Yunxiang [1997, 2003] démontre à partir d'études de cas que la centralité émergente et progressivement établie de la relation conjugale change la structure de pouvoir à l'intérieur de la famille notamment au détriment du patriarche (le père de famille) : émergent alors de nouvelles dynamiques des relations familiales qui lui paraissent avoir plus d'influence sur les changements que le processus de nucléarisation. La conjugalité et l'horizontalité des relations impliquées produisent une véritable mutation de la famille traditionnelle qui avait généré un modèle structurel très vertical par une hiérarchisation fine, où chaque membre avait une position différenciée qui variait avec le cycle de vie sexué. Si la conjugalité est au cœur des relations dans la nouvelle famille nucléaire, se crée alors un espace d'indépendance par des relations horizontales pour les descendants. Les rôles des fils et des

filles deviennent plus périphériques comparés à ceux qu'ils occupent dans une famille nucléaire, souche ou étendue où la structure de pouvoir demeure inchangée. Cependant, le surinvestissement psycho-affectif des membres de l'ex-famille souche sur un nombre très limité d'enfants, autre conséquence de la politique postmaoïste de l'enfant unique, contrebalance cet effet. Cette politique a eu aussi pour conséquence de faciliter le déplacement d'une sexualité pour la reproduction vers une sexualité pour le plaisir ou la santé, conformément à certaines idées véhiculées par la médecine chinoise.

Pan Suiming [1993] met en relation la diversification, la visibilité et éventuellement l'augmentation de l'activité sexuelle avec de nombreux déterminants. Il souligne l'importance de la transition de l'habitat, avec le passage des maisons à cour carrée (*sihe yuan*) aux appartements en immeubles, où la vie privée est spatialement mieux séparée de la vie collective. Alors que le fondement de la moralité sexuelle s'appuyait sur le contrôle stable et inséparable qu'exerçait le groupe sur l'individu y compris pendant la période maoïste, le mode de vie des familles et des individus s'est privatisé permettant plus d'intimité et une expression plus ouverte de la sexualité. Les discours et les pratiques de la sexualité sont plus affirmés et plus visibles : le corps et le sexe deviennent des « produits » comme les autres dans une société consumériste [Micollier, 2004 et 2005a] et la régulation des pratiques sexuelles et du gouvernement des corps tient à nouveau une place importante dans l'agenda de l'État chinois [Evans, 2002 et 2008b].

Confrontées à de nouvelles règles de vie en société, les jeunes générations ont manqué de repères et de transmission transgénérationnelle : elles ont gagné en revanche la possibilité d'une autre vie et d'indépendance relative vis-à-vis de la famille et des aînés. Par exemple, alors que des femmes poussées par leurs familles développent une stratégie matrimoniale pour gagner l'accès au *hukou* tant convoité [Clark, 2001], d'autres réussissent le pari d'une certaine indépendance économique et sociale en traçant un parcours individuel.

Même si le modèle normatif de l'institution familiale est questionné dans certains groupes de populations et catégories sociales et que les objectifs du mariage ne sont pas forcément reconnus explicitement par les couples lors des enquêtes dans les entretiens,

les observations et les faits montrent que cet ordre est encore de nos jours respecté : ce modèle et le regard porté sur la sexualité et l'intimité qui le sous-tend sont donc encore dominants. Comme dans la majorité des sociétés, le désir n'est [toujours] pas reconnu comme le point de départ d'une union légitime entre les sexes [Godelier, 2003]. Par exemple, confrontés à la désapprobation des ascendants directs (parents) en vue d'une union stable scellée par les liens du mariage, les jeunes couples non mariés ont plutôt tendance à se séparer qu'à s'opposer au désir de leurs parents. L'autorité des aînés est encore très efficace.

Dans les années 2000, apparaissent de nouvelles formes d'unions « instables », destinées à se stabiliser ou à muter à nouveau, comme celle du « mariage nu » (*luo hun*) : ce mariage s'effectue sans garantie financière (*nu*) alors que, dans le cadre normatif de cette institution jusqu'à aujourd'hui, la base matérielle des échanges matrimoniaux était fondamental et reste encore très importante. Dans la Chine des réformes, le modèle le plus répandu en matière d'échanges montre que la famille du marié se charge d'acquérir un logement et celle de la mariée, une voiture. Confronté à la réticence voire au refus catégorique des futurs beaux-parents, un homme qui n'est pas propriétaire d'un appartement a peu de chances d'épouser la femme qu'il a choisie. Une force paradoxale entre réagencement et permanence du modèle de mariage agit : tandis que le fondement économique du mariage est remis en cause par certaines catégories de population, d'autres pensent qu'un mariage « sans garantie » ne peut pas durer. Cette question est au cœur du scénario de la série télévisée *Luo Hun Shi Dai* (« Le temps du mariage nu ») à grand succès sur la chaîne de télévision Shenzhen TV : l'histoire d'un jeune couple de la classe moyenne qui réussit à se marier malgré la désapprobation des parents. La jeune fille, enfant unique, s'installe chez son mari après leur union, et cohabite avec la grand-mère du jeune marié. Toute l'intrigue se noue autour de la fragilité et de la destinée de cette forme de mariage « moderne ».

En tension avec l'émergence du « mariage nu », une forme qui tend à relativiser la centralité des modalités économiques du mariage conventionnel, ces dernières pourraient même se trouver renforcées par l'avènement d'une société de consommation dans laquelle certains hommes à la ville comme à la campagne peinent

à « gagner » la main d'une femme à cause de leur pauvreté. Le célibat des « hommes sans branches » qui ne peuvent plus assurer le devoir de filiation est documenté. Des jeunes femmes en provenance de pays ou de régions plus pauvres (Vietnam, Laos, populations minoritaires de Chine et d'Asie du Sud-Est) destinées à se marier sont alors « importées » dans des conditions plus ou moins réglementées³.

Des résultats de l'enquête CHAMP [2010]⁴ rendent compte de changements et de permanences en matière de sexualités et de figures de l'intimité : l'initiation sexuelle des jeunes hommes se fait encore avec des travailleuses du sexe alors que les jeunes femmes acceptent plus facilement les relations sexuelles prémariatales. Cependant, les jeunes hommes affirment toujours qu'ils préféreraient se marier avec une femme vierge. Cette permanence des idées traditionnelles explique partiellement le comportement plus conservateur des femmes et leur faible connaissance et intérêt pour l'éducation sexuelle, comparé à leurs partenaires masculins. Alors que dans le milieu étudiant, l'augmentation de l'activité sexuelle des jeunes hommes était documentée depuis un certain temps, la plus grande ouverture des jeunes femmes en matière de sexualité était moins connue. Des études indiquent que le nombre de jeunes femmes qui ont des rapports prémaritaux s'accroît davantage que celui des hommes [Pan Suiming *et al.*, 2007].

SEXUALITÉS ET CONJUGALITÉS NON NORMATIVES

Les sexualités et conjugalités non normatives sont réglementées informellement par l'institution maritale, ses normes et ses valeurs : les sexualités extramaritales et les identités sexuelles qui s'affirment en dehors des normes et des valeurs familiales produisent un certain nombre de sous-cultures sexuelles qui implicitement redessinent les contours et les formes de l'institution

3. Données de terrain collectées entre 2005 et 2011 au Guangxi (Nanning, Beihai), Guangdong (Guangzhou, Foshan), Hainan et Hebei. Des réseaux de passeurs sont spécialisés dans ces transactions facilitées par l'existence de sites Internet d'agences matrimoniales.

4. Première enquête KAP (Knowledge, Attitude, Practice) d'envergure sur la perception risque sexuel de VIH et les connaissances des populations sur la transmission sexuelle conduite dans six villes chinoises.

normative [Micollier, 2004, 2005b]. À la lumière de ces pratiques, il est possible d'identifier, de décrire et d'analyser les processus de production de genre ; en retour, ces processus éclairent l'ordre social et familial normatif. En bref les sexualités, les rôles sexués et générés doivent être étudiés dans leurs formes normatives et marginales⁵ pour une analyse plus fine des permanences, des résurgences ou des émergences à l'œuvre. Parmi ces sexualités non normatives, j'évoquerai les relations entre personnes de même sexe et les formes d'échanges sexuels tarifés.

Dans son ouvrage de référence sur les changements concernant la réglementation de la sexualité sous la dynastie Qing, Sommer [2000] décrit le traitement de l'homosexualité masculine dans le code légal et démontre que, dans la mesure où la structure familiale patriarcale conforme aux normes confucéennes était préservée, les pratiques homosexuelles ne remettaient pas en question une construction normative de la masculinité et les rôles générés au sein de la famille. Le choix du terme « pratiques homosexuelles » plutôt que celui de personnes « gay » qui fait référence à la construction identitaire associée aux pratiques, est l'objet de discussions [Micollier 2005a et 2005b] parce que, selon des enquêtes quantitatives et qualitatives sur la sexualité [Liu Dalin *et al.*, 1992 ; Pan Suiming, 1995 et 1996 ; Li Yinhe, 1998b ; Tong Ge, 2007], la majorité des personnes homosexuelles, hommes et femmes, ne se reconnaît pas dans une identité de minorité sexuelle. Pour les hommes, cédant à la pression morale et sociale de devenir un père et un mari pour respecter le devoir d'amour filial envers les parents et d'assurer une descendance aux ancêtres, ils décident de se marier et de procréer, le mariage étant avant tout une institution sociale qui assure la reproduction biologique et sociale [Micollier, 2005a et 2005b]. Quant aux femmes, elles sont moins visibles et moins organisées que les hommes, et assument en général leur rôle de mère et d'épouse. La distinction entre hétérosexuels, homosexuels et bisexuels, donc celle de l'identité sexuelle selon le genre de l'objet érotique, était moins différenciée que dans d'autres cultures du monde⁶. L'étude des questions liées

5. Ces formes ne sont pas forcément rares ou minoritaires, mais elles sont perçues comme « marginales ».

6. Zhou Huashan [2001] applique cette idée à tout le parcours de la civilisation chinoise affirmant que cette distinction n'existait pas. Précisons que le degré de

à l'homosexualité masculine et féminine en Chine impériale et des représentations qui y étaient associées à différentes périodes [Sommer, 2000 ; Hinsch, 1990 ; Sang Tze-Lan, 2003] confirme le rôle essentiel de la famille dans la vie quotidienne des individus qui rendait obligatoire le mariage et la procréation. Le devoir de « piété filiale » (*xiao*), valeur centrale de la tradition confucéenne, dictait impérativement à un fils d'assurer la continuation de la lignée familiale (*chuanzong jiedai*).

Pour les personnes qui ont une sexualité « différente », il est encore intériorisé depuis la socialisation dans l'enfance. En 1997, les catégories pénales, crime de sodomie (*jijian zui*) et hooliganisme (*liumang zui*) par laquelle les crimes et délits comportementaux de personnes homosexuelles étaient en principe sanctionnés durant la période maoïste ont disparu de l'arsenal juridique [Micollier, 2011]. En 2001, l'homosexualité fut « dépathologisée » sous la pression des associations psychiatriques et psychologiques américaines qui se référaient à la classification internationale des maladies de l'Organisation mondiale de la santé. Ce changement de statut a coïncidé sans doute avec une tolérance relativement plus grande de la société chinoise envers les homosexuels. L'homosexualité fut ainsi retirée de la « classification chinoise des désordres mentaux »⁷.

Dans les années 2000, la situation des personnes homosexuelles se complexifie avec une diversification des situations de vie et une affirmation de l'identité gay et lesbienne qui peut être séparée de l'obligation de se marier et de fonder une famille. Miège [2009] réaffirme tout de même le rôle encore central joué par le devoir de « piété filiale » des fils engagés dans des relations homosexuelles dans les « négociations » familiales. Des enquêtes menées dans le cadre du programme de recherche que j'ai coordonné (2006-2011) à Beijing montrent que cette obligation devient modulable parmi les jeunes générations et que davantage de couples homosexuels masculins négocient une acceptation

tolérance étatique envers les minorités sexuelles et les sexualités « hors-normes » a varié selon les périodes historiques. Sommer [2000] repère dans le nouveau code de la dynastie Qing des politiques répressives marquant un tournant historique.

7. Au tournant du XXI^e siècle, le Japon, la Corée, Taïwan, la Chine populaire (incluant Hongkong) sont les quatre pays asiatiques où l'homosexualité n'est plus un crime ou une maladie psychiatrique [Micollier, 2005a].

familiale de leur situation qui n'implique pas le mariage et la procréation de manière aussi systématique que dans les années 1990 et au début des années 2000 [Micollier, 2005a, 2005b]. Pour les femmes homosexuelles encore souvent invisibilisées, le *coming out* et les négociations familiales demeurent incontestablement plus difficiles⁸.

Dans le même ordre d'idée, la prospérité de l'industrie du sexe et la banalité des échanges sexuels marchands ont une signification et une inscription sociales. Il convient d'appréhender ces échanges comme une pratique sociale et une « marque de distinction » pour les hommes. Ces relations directement tarifées ne génèrent pas de contradiction frontale ou d'injonction paradoxale autour du rôle de la femme dans le contexte de la structure et des normes familiales locales. En revanche, ils participent de tensions à gérer face à l'émergence d'une culture sexuelle implicitement structurée par le commerce sexuel [Micollier, 2004]. Les principes et les valeurs de la famille confucéenne n'autorisent pas le développement d'une sexualité pour le plaisir dans le cadre de l'institution familiale, orientant la sexualité du couple conjugal vers la reproduction. Jusque dans les années 1930, la sexualité érotique initiée par le désir se vit hors du contexte familial dans le cadre du système des courtisanes et autres catégories sociales de travailleuses du sexe. Une véritable stratification sociale des courtisanes reflète celle des clients, un modèle bien documenté dans le Shanghai des années 1930 [Henriot, 1997 ; Hershatter, 1997]⁹.

Dans les années 1990, ont été identifiées sept catégories hiérarchisées de travailleuses du sexe reflétant la stratification sociale de la clientèle : en haut de la pyramide, la seconde épouse (*ernai*) ; la personne recrutée pour un voyage d'affaires ou pour une période plus longue (*baopo*) ; la femme escorte, dans les karaokés, les discothèques et les bars restaurants (*santing*), dont les services visent à l'excitation sexuelle et aux jeux érotiques

8. Données de terrain : nous avons rencontré à Pékin quelques couples de lesbiennes qui étaient décidées à ne pas céder aux pressions familiales. Elles avaient en commun un statut socioéconomique et un niveau d'étude élevés, et fréquentaient un milieu international et/ou artistique.

9. À ma connaissance, il n'existe pas d'études aussi complètes en histoire sociale et culturelle sur la situation dans d'autres régions ou villes à l'ère républicaine. Il serait donc imprudent de généraliser les résultats de ces études portant sur Shanghai à la situation en Chine.

aboutissant ou non à des rapports sexuels ; la femme qui réside dans une chambre d'hôtel et qui sollicite les clients par téléphone pour un rapport sexuel unique (*dingdong xiaojie*) ; la femme employée dans les salons de coiffure et les salons comme masseuse ou shampooineuse (*falang mei*) peut éventuellement offrir des services sexuels ; la personne qui « fait le trottoir » (*jienu*) trouve ses clients dans les lieux récréatifs ; enfin, forme d'exploitation totale, dans les foyers de travailleurs migrants, « l'épouse collective », rémunérée pour des services variés y compris sexuels [Pan Suiming, 1999 ; Micollier, 2006]. Dans les années 2000, s'ajoutent deux nouvelles catégories [Pan Suiming *et al.*, 2007] qui indiquent une transformation significative concernant la conjugalité et l'individualisation croissante des prises de décisions : des femmes mariées travaillent dans l'industrie du sexe pour la subsistance de leurs époux : il s'agit d'un arrangement de couple, donc d'une décision prise au niveau conjugal et non familial. L'épouse a une activité sexuelle marchande et elle est « protégée » par son mari. D'autres recherches sont nécessaires pour en savoir davantage sur le consentement (*agency/consent*) ou la coercition dans le cadre de la négociation à l'œuvre entre les partenaires mariés dans la situation singulière d'épouse-travailleuse du sexe et de mari-protecteur. L'autre forme émergente montre une prise de décision individuelle : des femmes indépendantes économiquement, mobiles géographiquement et socialement, se passent des services de proxénètes aidées par l'usage professionnel de nouvelles technologies (Internet, téléphonie portable). Elles expérimentent une mobilité accrue rendue possible par l'urbanisation et la « fluidité » de la vie sociale urbaine [Baumann, 2000]. Une telle typologie des travailleuses du sexe est révélatrice de la diversité des rôles de genre assignés aux femmes appliqués à la séduction, à la féminité et à la sexualité.

Zheng Tiantian [2003] insiste sur l'intentionnalité de l'action (*agency*) de ces femmes, c'est-à-dire qu'elle tient compte, au-delà de la coercition, de leur possible marge de manœuvre face à la domination masculine et au pouvoir étatique : leur action est un site de « résistance au quotidien » (*everyday resistance*) dans le sens de James Scott [1985] et le commerce du sexe un autre dans le sens foucauldien [Foucault, 1980], c'est-à-dire que les relations

de pouvoir structurent mais aussi rendent possibles l'action et l'expression des victimes de la domination.

En miroir des transformations à l'œuvre dans la construction de la féminité, une tension paradoxale peut être identifiée dans la construction de la masculinité : tandis que l'achat de prestations sexuelles est une activité routinière de divertissement et de loisir pour les hommes des classes moyennes et des milieux d'affaires [Zheng Tiantian, 2006], qui donnent de la « face » et une marque de distinction sociale dans le sens de Bourdieu [Micollier, 2004], le passage à l'acte engendre simultanément un sentiment de honte et d'embarras. Les hommes de statut social moyen ou élevé sont plus discrets sur leurs échanges sexuels marchands que ceux des catégories sociales populaires, qui admettent plus facilement la fréquentation de travailleuses du sexe [Pan Suiming *et al.*, 2007] : ils ne semblent pas vivre cette tension avec la même intensité que ceux des catégories sociales supérieures.

Chi Li [1999], romancière, présente l'hôtesse (*xiaojie*) comme une femme forte et combative en contraste avec le personnage de la femme mariée qui se conforme à son rôle « genré ». En fait, l'auteure nous plonge dans la description de l'idéal féminin moderne postmaoïste. Elle se réapproprie la figure de l'hôtesse pour exprimer des idées et des souhaits sur le rôle de la femme chinoise moderne : l'hôtesse incarne la lutte des femmes de toutes catégories sociales contre l'ennemi commun, un système patriarcal qui exploite et qui opprime [Zheng Tiantian, 2003]. Se construit alors une femme-sujet qui use de sa sexualité et de son pouvoir genré pour s'attaquer à l'inégalité structurelle de genre voire pour inverser les rapports de domination en faveur des femmes.

CONCLUSION

Evans [2008b] a bien mis en évidence le décalage entre l'omniprésence du sexe aujourd'hui dans la société chinoise et l'absence de réflexion dans une perspective de genre pour faire avancer la problématique des inégalités structurelles et conjoncturelles de genre en termes d'action sociale. Comme ailleurs, le sexe est l'une des métaphores dominantes de la modernité chinoise consumériste. Les contenus des discours médiatiques et

privés révèlent que le corps sexué et la sexualité font partie de l'identité personnelle. Pourtant, la diversité des représentations masque une adaptation individuelle et normative à la marchandisation qui « neutralise » les significations exploratoires et pluralistes de la culture sexuelle contemporaine [Evans, 2008b] : le sexe et le corps sexué sont déclinés en actes, responsabilités et choix dans le discours dominant et détachés des problèmes sociaux posés par la hiérarchie et l'injustice de genre justement parce que les relations n'ont pas été interrogées à l'aune de la catégorie critique du genre. Pour les femmes, le corps « sexué », la jeunesse et la beauté constituent un capital social et économique à valoriser, et encore le moyen le plus sûr de gravir l'échelle sociale que ce soit par le mariage ou par le commerce du sexe, sous formes de don et de contre-don, directement ou indirectement monnayables.

Les nouvelles formes de commerce sexuel, la transition des années 1990 d'un habitat groupal (familial ou de voisinage) à un habitat conjugal abritant la famille nucléaire, la transformation des rapports de pouvoir en son sein au profit de la relation conjugale de type horizontal corroborent l'hypothèse de la généralisation de processus d'individualisation, de privatisation des espaces et de pluralisation des sexualités. En conséquence, les modalités du marché de travail et de la socialisation des enfants, graduellement plus différenciées entre catégories sociales, changent ; les pressions sociales et familiales sont gérées autrement par les individus. Une transformation graduelle des normes et des valeurs, des pratiques et des représentations est inexorablement en marche. Toutefois, les évolutions récentes révèlent plutôt une diversification des modèles plutôt qu'une mutation structurelle stabilisée, et surtout des dynamiques qui prennent justement la forme de réagencements.

Dans les sociétés chinoises dé- ou extra-territorialisées telles que celles de Taïwan, en diasporas ou mobiles à la suite des situations migratoires, se pose une problématique similaire concernant les rapports sociaux de sexe et leurs transformations, même si historiquement les parcours et les modèles politiques et économiques ont divergé. Des tensions entre des tendances conservatrices, progressistes et des rapports de domination traversent les sociétés au-delà des politiques publiques, des

revendications des acteurs des sociétés civiles : pour le moins, des réagencements de pratiques, de normes et de valeurs destinées à s'institutionnaliser ou à se réajuster sans cesse sont donc à l'œuvre dans les mondes de cultures chinoises.