Université de Paris

École doctorale 624 Sciences des Sociétés

Laboratoire du Changement social et politique

Exister comme sujet, malgré tout

Approche socio-clinique du vécu de femmes chinoises se prostituant en France

Par Ting CHEN

Thèse de doctorat de Sociologie et Anthropologie

Parcours Sociologie Clinique

Dirigée par Vincent de Gaulejac

À présenter et soutenir publiquement à Paris le 02 décembre 2021

Devant un jury composé de :

Vincent **de Gaulejac**, Professeur émérite, Université de Paris – Directeur.

Christophe **Niewiadomski,** Professeur, Université de Lille – Rapporteur.

Nathalie **Zajde**, Maîtresse de conférences HDR, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis – Rapporteure.

Fabienne **Hanique**, Professeure, Université de Paris – Examinatrice

Sabine **Delzescaux**, Maîtresse de conférences, Université Paris Dauphine – Examinatrice

Hélène **Le Bail**, Chercheure, CNRS, CERI Sciences Po Paris – Examinatrice

Except where otherwise noted, this is work licensed under
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/

Les gentilshommes du passé ne se réjouissaient pour les choses de ce monde,
ni ne s'apitoyaient sur leur sort.
En poste à la capitale, ils se préoccupaient du sort du peuple ;
exilés dans des contrées lointaines, c'est le souverain qui était l'objet de leurs préoccupations.
Proches du pouvoir ou éloignés dans le monde, jamais la joie n'était leur lot.
Fang Zhongyan, « Note sur la Tour de Yueyang »

不以物喜，不以己悲，
居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君。
是进亦忧，退亦忧。

范仲淹 « 岳阳楼记 »

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, Vincent de Gaulejac, pour son accompagnement tout au long de cette maturation intellectuelle, psychique et affective dans la réalisation de cette recherche où je suis fortement impliqué. Pour sa capacité de nommer la complexité avec justesse, de créer des liens, de bâtir des espaces pour penser, sa sensibilité dans la transmission éthique et clinique, pour son écoute, pour sa bienveillance…

Je tiens également à remercier toutes les femmes qui m'ont accordé leur confiance, ont partagé avec moi un bout de leurs expériences, et m'ont inclus dans leur monde. Ce monde je ne l'ai plus regardé de la même manière après qu'elles m'en ont montré toutes les subtilités de parfum, les nuances de couleur et les possibilités d'être. Cette « formation tout au long de la vie » pour moi n'a pas de prix et je ne l'échangerais contre nulle autre.

Je remercie ma mère, je remercie mon père. Sans les efforts de cette génération, sans la transmission de leurs valeurs, je n'aurais pas pu rencontrer tant de beautés dans cet autre côté du monde. Je remercie ma famille qui m'a permis de trouver ma place à la fois unique et libre.

Cette recherche n'aurait pu être réalisée sans les échanges, les discussions, les partages, les regroupements, les espaces de pensée avec les enseignants, les chercheurs, les collègues qui m'ont fait bénéficier de leurs précieux accompagnements. J'adresse mes sincères remerciements à Frédéric Blondel et Sabine Delzescaux pour leur gentillesse et leur disponibilité. À Florence Giust-Desprairies pour son espace « Analyse des pratiques de la recherche clinique ». À Jacqueline Barus-Michel, Fabienne Hanique, Marie-Anne Dujarier pour les séminaires du doctorat. À Christophe Niewiadomski pour le Groupe clinique de recherches et pratiques. À Hélène Le Bail pour le projet de recherche « Chinois.e.s en Île de France ». À Nicola Mai pour le projet SEXHUM. À Nathalie Zajde, Calogero Giametta, Florence Lévy pour les échanges. Au groupe des doctorants libres : Domnique Piau, Delphine Vincenot, Andréa Barros Léal, Jean Le Goff, Bertrand Mangin. Au groupe d'implication et de recherche doctorants pendant le confinement du COVID-19 : Xavier Léon, Quentin Forment, Edouard Robin, Somaye Khajvandi.

Je remercie Nicole Beaurain pour sa relecture et ses corrections.

Je remercie encore les animateurs et l'ensemble des membres du GREP, qui me prêtent un lieu fondamental pour ma formation clinique.

Je remercie l'ensemble des collègues du Centre Georges Devereux pour leur soutien, leurs encouragements. Je les remercie de partager ce champ de clinique si riche avec moi.

Je dois aussi ma maturation à mes deux lieux d'appartenance, le Lotus Bus et les Roses d'acier. À l'ensemble de mes collègues, qui nourrissent sans cesse mes réflexions, qui partagent les joies ainsi que les tristesses, qui m'attribuent une reconnaissance que je doute toujours de mériter.

À mes amis.

Encore toute ma gratitude à mon cher Dominique Piau. La subjectivité est en effet une conquête sociale.

Et enfin, à William Word, mon ange gardien, merci d'être celui que tu es.

Résumé :

La thèse explore le vécu subjectif et l'itinéraire social de femmes migrantes chinoises se prostituant en France. La démarche méthodologique s'appuie sur des récits de vie co-construits dans une perspective intersubjective. Nous accompagnons ces femmes dans leurs manières d'attribuer du sens aux situations sociales auxquelles elles se trouvent confrontées et en vue d'une réappropriation de leurs expériences collectives et individuelles. À partir des processus de subjectivation qui s'actualisent au cours du recueil des données, nous tentons d'élucider avec elles leurs investissements socio-psychiques et leurs rapports complexes à l'argent, l'amour, l'intimité, la famille, la responsabilité, la liberté, l'histoire, l'avenir, le soi-même et l'autrui… Nous analysons comment ces femmes migrantes tentent de se construire comme sujets de leur histoire, en particulier à travers les réponses qu'elles apportent aux contradictions de leur existence. Face à cela, leurs modalités de socialisation sont envisagées comme des tentatives d'exister, de résister et de créer.

En nous affiliant à une épistémologie clinique en sociologie, nous proposons dans la deuxième partie de la thèse une réflexion sur les apports cliniques dans le processus de recherche. Nous étayons notre réflexion autour de la praxis avec les femmes migrantes chinoises se prostituant pour bâtir un dispositif prenant en compte la dimension anthropique, sociologique et psychique, afin de pouvoir accueillir leurs subjectivités et de travailler ensemble au niveau intersubjectif, subjectif et intrapsychique. Nous allons montrer comment le travail contre-transférentiel dans l'après-coup devient l'une des conditions dans l'accompagnement de la perlaboration psychique ; et enfin comment une pensée scénique groupale comme production de connaissances transforme les scènes sociales ordinaires en situations analytiques.

Dans une troisième partie, nous replaçons ces récits dans le grand récit sociohistorique de la modernisation de la Chine, en situant les trajectoires de ces femmes au cœur du processus de mondialisation et des rapports qui s'établissent désormais entre la société chinoise et l'Occident. Ceci implique la prise en compte d'une articulation entre collectivisme et individualisme à la faveur de laquelle les Chinois recourent aujourd'hui à de nouvelles modalités existentielles qui mobilisent des ressources sociales et psychiques spécifiques. Nous entrevoyons donc un sujet qui discute le rapport entre le désir et le social d'une manière différente.

Mots clefs : Sociologie clinique, sujet, processus de subjectivation, femme migrante chinoise, prostitution, praxis, contradiction.

Abstract

The thesis explores the subjective experiences and social trajectories of Chinese migrant women doing prostitution in France. The methodological approach is based on co-constructed life stories through an intersubjective perspective. I analyze how these women assign meaning to the social situations they face while re-appropriating their collective and individual experiences. From the subjectivation processes that occur during the collection of data, I attempt to elucidate these migrant women's socio-psychic investments and their complex relationships with money, love, intimacy, family, responsibility, freedom, history, the future, themselves and others. I analyze how these women try to construct themselves as subject of their own history, in particular through the responses they provide to the contradictions within their living circumstances. In this context, their ways of socialization are understood as attempts to exist, resist and create.

By mobilizing clinical epistemology within sociology, in the second part of the thesis, I propose a reflection on clinical contributions to the research process. I support these considerations firstly by working around praxis with Chinese migrant women prostituting themselves, to build a place by considering the anthropic, sociological and psychological dimension, to welcome their subjectivities in order to work together at the intersubjective, subjective and intrapsychic level. Secondly, I develop how on the fact of knowing how the countertransference work in the afterwardsness becomes one of the conditions in the accompaniment of psychic working-through ; and finally I consider scenic thinking in group as a production of knowledge which transform ordinary social scenes into analytical situations.

In the third and final part, I situate these stories within the socio-historical narrative of the modernization of China, by understanding the life trajectories of these women as part of globalization processes and emerging relations between the Chinese society and the West. This implies taking into account the articulation between collectivism and individualism charactering today's Chinese people, as they adopt new existential modalities that mobilize specific social and psychic resources. Thus I here explore a subject that discusses the relationship between desire and the social in a different way.

Key words : Clinical Sociology, Subject, Subjectivation process, Chinese migrant woman, prostitution, praxis, contradiction

SOMMAIRE

Introduction 14

Chapitre 1 – L'usage du « je » 14

I — Une pratique sociale et clinique 14

II — Les problématiques théoriques et les problématiques existentielles 17

Chapitre 2 – Construire une figure chinoise 20

I — Les migrants chinois en France 20

II — Le modèle républicain français et les communautés chinoises 24

III — Comprendre une migrante chinoise 26

IV — Les femmes chinoises seules en France 30

Chapitre 3 — Le processus de la subjectivation 34

I — Parler avec le sujet 34

II — Le processus de la subjectivation dans la mondialité 38

III — Les enjeux de la subjectivation 42

Chapitre 4 – Toutes les méthodes mènent à la rencontre du sujet 45

I — La transitionnalité au cœur de la méthodologie 45

II — Un sac Vuitton dans un champ d'orangers 47

III — Une femme bien vue, une femme mal vue 52

IV — Un projet qui en cache un autre 56

V — Deux régimes du sujet 59

Chapitre 5 — Annonce des parties 62

Conclusion de la partie Introduction– Une éthique qui précède l'épistémologie 63

PARTIE I

Les récits des femmes

De la réappropriation du Sujet à l'émergence du groupe social 69

Introduction 69

Chapitre 6 — Ruguo : Femme responsable, Femme passionnée 71

I — Le conflit de loyauté 71

II — Au carrefour des logiques 76
Chapitre 7 — Qinchun — Femme sans jeunesse 79
I — Le conflit de loyauté interféré 79
II — Renversement du temps social 83
Chapitre 8 — Guimei — La négociation dans le « soi-même » 88
I — Le recouvrement de soi-même 88
Chapitre 9 — Didi — Mère et Femme, entre le besoin et le désir 94
I — Le soi en faillite 94
II — Ce qui a été agréé 100
Chapitre 10 — Yao — L'auto-effacement dans le « soi-même » 102
I — Basculement du confit de loyauté 102
Chapitre 11 — Jinjin — L'expérience subjective
des échanges sexo-affecto-économiques 109
I — L'accaparement du soi 109
Chapitre 12 — Mian — L'autre comme l'objet, l'autre comme le tout 114
I — Le dilemme de la transfiguration du soi 114
II - L'argent et l'investissement affectif 118
Chapitre 13 — Yanyu — L'autre comme issue 121
I — Le « s'en sortir » 121
II — S'en sortir et sortir 126
Chapitre 14 — Alin - La subjectivité comme force 129
I — La Macgyver et la coopération socio-psychique 129
II - La capacité d'être seule 135
Chapitre 15 — Nan — La blessure intime agissante 141
I — C'est quitte ou double, le jeu comme enjeu 141
II — Une place inférieure, une place supérieure 146
Chapitre 16 — Wu — La fabrication sociale de
la problématique narcissique identitaire 149
I — La rurale et l'ombre de l'objet 149

II — Le désinvestissement et la désertification subjective 151
III — Le narcissisme négatif, une question socio-psychique 153
Chapitre 17 — Mudan — La Scène sexuelle 156
I — La métamorphose des questions sexuelles 156
II — L'image du soi et le destin 158
III - « Une bonne fonction sexuelle » 163
Conclusion de la première partie 167
La satisfaction d'une femme moderne 167
PARTIE II :
Réflexions cliniques
« Qu'est-ce qu'une place subjectalisante ? » 175
Introduction : Le « dire » pour une migrante chinoise 177
Chapitre 18 — Mobilité physique, mobilité psychique 181
I — Quitter mes enfants pour travailler c'est pour les sauver, rester avec eux c'est les laisser tomber 181
II — Dans le train socio-clinique 183
Chapitre 19 — Être affecté, le cadre interne et la demande 186
I – Le fétichiste du cadre 186
II — Affectée par une grossesse 187
III — Un cadre minimaliste 190
Chapitre 20 — La malléabilité, la pulsion interliaison et la pulsion sexuelle 191
I — La pâte à modeler 191
II – La pulsion envers un eunuque 193
Chapitre 21 — Les moments subjectalisants et la tiercéité du social 197
I — Une clinique de la clinique 197
II – Le social fait tiers dans les conflits psychiques 199
Chapitre 22 — La clinique de la complexité, de l'individu au groupe 202
I – Penser en présence de l'autre 202
II — Les femmes parlent entre elles 205

Chapitre 23 – Le processus de la recherche clinique,
de l'émotion à la connaissance 208
I — L'après-coup analytique suffisant 208
II — Le contre-transfert : Le bain d'émotion, le bain du signifiant 209
III — L'analyse des pratiques : l'identification projective 211
IV — Retourner dans la théorie : l'alphabétisation des proto-émotions 212
V — Le groupe clinique des recherches et des pratiques :
pour s'écarter de la dérive subjectiviste 214
Conclusion de la deuxième partie
La praxis pour une place subjectalisante 216
PARTIE III : Discussions
La Chine et sa modernisation,
La praxis du pays et la praxis des individus 220
Introduction — « Le chemin est juste sous tes pieds » 222
Chapitre 24 – Mères et fils 224
I — L'histoire de la Chine, l'histoire des familles 224
II — Le « moi » des femmes 229
III — La place de la femme dans la société chinoise 232
IV — Enfant excellent, parents excellents 235
Chapitre 25 – Le sens du travail 238
I — Les logiques et les représentations du travail 238
II — Enrichissez-vous, le travail d'investissement 244
Chapitre 26 – Désirer une vie meilleure 248
I — Désirs, femme abreuvée de valeurs traditionnelles
mise à l'épreuve dans un monde moderne 248
II — Le nouveau vivre-ensemble 252
III — « La fenêtre du monde » : la vie est ailleurs 256
Conclusion de la troisième partie
Cinq discussions sur le Sujet 259
I — L'autre semblable 261

II — Le Sujet en théorie, Marx 261
III — La vie psychique du Sujet entre ici et là-bas 265
IV — Le moi/non-moi en mutation 267
V — Le rapport complexe à l'Occident 269
Conclusion - Contradiction principale, Contradiction secondaire 274
Bibliographie 281
Annexes 291
1 – Carte de la Chine (Régions) 291
2 – L'ensemble de datas sur la réforme économique de la Chine de 1978 à 2018 292
3 – Le rapport « New China 65 years »
publié par le Bureau national des statistiques de la Chine 293

Introduction

Le chemin apparaît lorsque suffisamment de personnes le traversent

Lu Xun « Cris »

Chapitre 1 – L'usage du « je »

I — Une pratique sociale et clinique

Je suis né en Chine et suis arrivé en France pour mes études en 2005, à 21 ans. Avec une formation en médiation interculturelle, et une autre en sociologie et psychosociologie avec l'épistémologie clinique, j'interviens depuis bientôt dix ans auprès des communautés chinoises de Paris en tant qu'interprète, accompagnateur, médiateur pour des démarches juridiques, médicales ou sociales.

C'est une manière pour moi de maintenir mes rapports avec la Chine, et en même temps de trouver ma place en France. J'interviens là où le frottement des civilisations pose des problèmes : soit l'institution ne parvient pas à accueillir le migrant, soit le migrant ne parvient pas à s'exprimer. Ce travail dans la proximité m'amène à me sentir concerné par les différentes réalités sociales et les rationalités culturelles en tension, là où les individus et les institutions se trouvent en difficulté.

Ce travail me demande tout d'abord de comprendre les pensées, les logiques et les enjeux de chacun, et ensuite d'accompagner chacun pour l'amener à déchiffrer les différentes scènes sociales, à travailler sur la problématisation de la situation afin que tous les participants parviennent à regarder ensemble la difficulté avec pour objectif de trouver des solutions. Réunir tout le monde dans la même pièce est facile, mais travailler dans cette tour de Babel est beaucoup moins évident.

« Mais Madame, nous sommes en France ici. » Cette phrase, prononcée par les agents de l'institution et que j'entends très souvent, cherche à faire admettre au migrant que tout

d'abord c'est lui, le migrant, qui est responsable de sa situation, qu'ensuite il n'est pas dans les normes, et enfin que c'est à lui de se transformer s'il veut vivre en France.

Pour mieux comprendre où se logent les troubles, les problèmes socio-psychiques, il faudra commencer par amener ces migrants chinois à dire, ou bien à travailler sur ce qui les empêche de dire, au-delà de la barrière linguistique, sans oublier toutefois que cette mise en récit est en situation – comme dans les *Mille et une nuits*, où le récit est un enjeu de la survie. C'est un récit adressé, souvent à l'institution, comme un récit stratégique.

Qu'est-ce que le récit d'un migrant et que signifie ce récit pour un migrant ? Il est toujours périlleux pour quelqu'un de faire un récit quand il ignore ce que son interlocuteur va en faire, de lui et de son récit, surtout quand il est accusé d'être responsable de quelque chose qui alerte le collectif, dans un environnement qu'il ne maîtrise guère. La contradiction est qu'il faudra raconter pour se sortir de la situation. Et qu'il n'est pas obligé de tout dire, ni de dire toute la vérité. Il peut aussi passer beaucoup de temps à raconter un moment furtif comme il peut prendre deux minutes pour résumer la moitié de sa vie.

Ce récit subjectif, né d'une scène de convocation sociale, comme dit Judith Butler dans *Le récit de soi* (2003), me conduit nécessairement à penser aux conditions objectives et subjectives suffisantes pour qu'un migrant chinois puisse élaborer et travailler son propre récit. Entre faire le récit pour soi, pour quelqu'un de spécifique, pour son interlocuteur, pour son collectif et plus largement pour l'ensemble de la société, il y a bien des différences. Que se passe-t-il quand un migrant chinois se met à raconter ? Est-ce qu'il y a quelque chose de propre aux Chinois dans le rapport au récit, le rapport à l'histoire, le rapport à l'acte de dire ?

Derrière le récit de vie d'un migrant chinois, la question est : comment ce migrant chinois s'approprie-t-il son expérience sociale, se heurte au contact avec les déterminismes et advient en tant que « sujet » dans sa propre quête de sens, dans son désir de produire une histoire, dans sa recherche de reconnaissance ? Comment l'histoire des individus s'entremêle-t-elle avec celle des familles, et plus largement avec les sociétés chinoise et française ?

Ce processus d'advenir en tant que sujet est complexe car il n'est pas uniquement en lien avec son histoire et son vécu. Il est également borné par les conditions objectives et subjectives, pris dans la scène où le sujet est sollicité pour se mettre en récit, sans oublier de mentionner que l'expérience de la migration vient encore intensifier et sophistiquer ce rapport aux normes. Ce rapport est double entre les normes de la société chinoise et celles de la société française. La simple présence d'un auditeur fait partie de cette scène de récit, et peut

être vue comme une représentation des normes sociales, parce que le regard, pour un Chinois, et peut-être pour tout le monde, est d'abord social.

En même temps, le récit en lui-même témoigne des changements survenus dans les sociétés et la mentalité du peuple, et de la façon avec laquelle l'individu est embarqué dans ce paysage, et sans cesse sollicité par des logiques différentes. Avec les ressources qui sont les siennes, il bricole sa réponse, invente des outils pour tenter de résoudre les contradictions, transformer sa situation. Ce processus de subjectivation à travers la mise en récit, nous montre comment le sujet s'investit, d'une manière pas toujours consciente à lui-même, à travers différents « objets d'investissement » comme autrui, l'argent, le travail, l'amour… et ce que cela signifie pour lui. Il nous montre également comment il se désinvestit et rend les objets inanimés. Ce processus de subjectivation éclaire le processus de socialisation.

Ce goût du récit ne fait que confirmer mon affiliation à l'épistémologie clinique, à être au « chevet du lit », au plus près du vécu du sujet pour l'accompagner dans sa singularité et sa temporalité et en même temps reconnaître sa complexité. Être à l'écoute de l'autre implique avant tout une écoute de soi, une introspection sur sa propre subjectivité, pour rester sensible à ce que j'entends et que ce que j'entends vienne me chercher dans mon intériorité. Ce travail du récit de vie avec les migrants chinois en France, où peuvent s'inscrire leurs processus de subjectivation, est en permanence dans le rapport social-intersubjectif-intrapsychique.

Je suis également un migrant chinois, les récits des autres Chinois me nourrissent sans cesse par rapport à l'histoire de la Chine, l'histoire des générations, l'histoire des mentalités et l'histoire migratoire. Il y a une réappropriation groupale et collective dans ce travail de récit entre moi et le migrant, entre les migrants à travers moi, entre les migrants eux-mêmes, entre le nous-migrants.

Cette thèse est donc née de ma pratique sociale et professionnelle, de ce goût pour le vécu subjectif, pour l'histoire et le récit ; de ce goût clinique d'accompagnement et d'accompagnement réciproque avec les autrui-sujets ; de ce goût scénique et cinématographique qui donne à voir les interférences entre le social et la psyché, scène après scène, entre l'extérieur et l'intérieur, entre le macro et le micro…

II — Les problématiques théoriques et les problématiques existentielles

L'épidémie de Covid-19 a bouleversé profondément le monde entier et chacun d'entre nous. Face à la pandémie, le pays, élément de la mondialité, se retrouve, avec ses frontières, ses mesures sanitaires, sa logique de priorité, sa capacité à faire fonctionner la socio-économie. Nous avons l'impression que chaque pays devient d'abord responsable de son propre destin.

La pandémie nous a fait prendre conscience d'au moins deux réalités entre les pays et aussi au sein des pays : nos vies sont profondément connectées les unes aux autres et il suffit qu'un petit groupe de personnes ne puisse plus travailler normalement au bout du monde, pour mettre en difficulté la vie de personnes vivant à l'autre bout ; en même temps, nous sommes éminemment différents les uns et les autres, en termes de valeurs, de priorités, de besoins et de vulnérabilité.

La fin de cette recherche se situe pleinement dans cette période où les tensions géopolitiques et ontologiques – ressemblance-différence, individualisme-collectivisme, désir-social, moi non-moi, responsabilité-liberté, aliénation-émancipation, capitalisme-communisme, Occident-non-Occident –, aussi conceptuelles qu'existentielles, auparavant déjà présentes, s'amplifient. Les migrants chinois sont à leur manière au premier front de ces tensions parce qu'ils se trouvent entre deux pays, avec le statut particulier de la Chine dans cette pandémie.

La Chine, les migrants, les femmes qui se prostituent, sont des termes qui convoquent d'emblée des représentations fortement associées aux valeurs intimes de chacun.. Elles ont été fantasmées, imaginées, scénarisées par les Occidentaux comme par les Chinois qui fantasment, imaginent et scénarisent l'Occident.

Les problématiques existentielles concrétisent les problématiques théoriques, et les problématiques théoriques ressaisissent les problématiques existentielles.

Une image me vient : c'est le tableau de Jacques Louis David qui s'intitule *L'intervention des Sabines* (1799, musée du Louvre). L'évènement représenté fait suite à un épisode précédent, celui où, à la faveur d'une fête où ils avaient invité les Sabins, les Romains en avaient profité pour enlever les femmes sabines et chasser les hommes. Trois ans plus tard, les Sabins reviennent combattre les Romains pour reconquérir leurs femmes, mais

les Sabines, devenues romaines par mariage, s'interposent entre les combattants, leurs enfants dans les bras, pour arrêter le combat.

Symboliquement, ces femmes, avec leurs multiples identités, interviennent dans une dualité conflictuelle, imposent leur point de vue, montrent à leur manière comment résoudre les contradictions pour trouver enfin une manière de coexister. Alors qu'auparavant dans une scène précédente, elles étaient « objets d'enlèvement » et « objets d'abandon ».



Par la voix des femmes, nous comprenons plus finement les sources des contradictions, et le sens de leurs actes.

Que font les femmes migrantes chinoises, potentiellement affectées par les tensions ontologiques, de ces contradictions socio-psychiques ? Quelles sont leurs réponses, leurs points de vue, leurs subjectivités ? Comment les reconnaître ? Comment disent-elles « je » ? Voici quelques questions centrales de cette recherche.

Le chercheur-migrant-sujet, se trouve aussi dans la réappropriation du « je ». Le « je » dans cette recherche se situe entre les concepts et les vies, les lecteurs-sujets et les contributeurs-sujets, entre la France et la Chine, entre la pratique et la théorie, entre les scènes

sociales et les moments cliniques, entre des enjeux conscients et inconscients, à partir desquels « je » suis convoqué à subjectiver, en rapport avec les autres sujets.

Dans *Recherche biographique et clinique narrative : entendre et écouter le Sujet contemporain* (2012), Christophe Niewiadomski commence par élaborer sa propre trajectoire intellectuelle et personnelle dans laquelle il propose une discussion sur l'usage du « je » et du « nous ».

« Le je dont il est question vise avant tout à élucider quelques-uns des liens complexes qui se tissent entre la trajectoire biographique d'un chercheur et ses choix théoriques… l'usage du « nous » renvoie clairement ici à la dette que nous devons à autrui, alors que l'usage du « je » porte quant à lui la marque d'une division structurale dont le poids échappe à un sujet qui, croyant décider, n'a fait bien souvent que se débattre sans saisir les déterminations dont il était l'objet… » (p. 30)

Le « nous » renvoie donc à une communauté de pensée, à une continuité du parcours commun, ou encore à un champ académique. Mais à chaque fois que le « nous » a été employé dans cette recherche, « je » dois « intervenir » pour examiner si c'est le « nous français » ou le « nous chinois », et savoir qui est « étranger », qui est en dehors de la communauté de pensée, qui en est exclu ? Le « nous » conceptuel fait vivre au « je » une tension existentielle.

C'est le « nous » qui est vécu comme plus « ethnocentrique », plus affirmatif, et qui est plus « présupposé savoir ». Alors que le « je » ne représente que « lui-même », dans un mode narratif, même dans un processus psychique secondaire comme l'écriture réflexive, comme la rationalisation de l'expérience subjective du chercheur, le « je » reste toujours face à ses conflits internes, frappé par les débats externes, et s'efforce de nommer les pensées avec plus de justesse. Le « nous » est une sollicitation du lecteur dans une communauté de pensée, et le « je » est une responsabilisation de l'auteur dans son exercice de « dire vrai ».

Dans cette partie introductive, nous tentons d'articuler la problématisation avec notre terrain, notre épistémologie, nos enjeux théoriques et notre méthodologie. Nous allons d'abord aborder dans le chapitre deux, la question de la migration chinoise en France, qui est déjà documentée par de nombreux chercheurs. Nous soulignerons les difficultés d'un point de vue institutionnel français pour comprendre les migrants chinois en France à partir de notre expérience professionnelle. Et nous illustrerons la population qui nous concerne, les femmes migrantes chinoises se prostituant en France.

Dans le troisième chapitre, en prenant en compte la singularité de cette population et du terrain, nous menons une discussion sur les enjeux épistémologiques et théoriques, afin de nommer l'objet de notre recherche : le processus de subjectivation du niveau socio-psychique.

Dans le quatrième chapitre, en proposant le concept de transitionnalité, nous dirigerons notre réflexion sur la méthodologie de la recherche. En rappelant le travail co-construit entre le chercheur et Fangci (que nous présenterons plus tard) sur ses expériences subjectives, nous présentons à la fois la méthodologie appliquée, le déroulement de la recherche et surtout comment ces éléments qui constituent une recherche s'articulent dans cette problématique centrale, à savoir « l'être des Chinois dans la mondialisation ».

Nous annonçons les trois parties de cette recherche dans le cinquième chapitre. Et nous concluons cette partie introductive avec une réflexion sur la capacité d'accompagner les lecteurs-sujets quand il s'agit d'un terrain sensible qui convoque des représentations nécessaires, mais parfois totalisantes, d'où la question de la transitionnalité.

Chapitre 2 – Construire une figure chinoise

I — Les migrants chinois en France

Les questions autour des migrants chinois en France ont été étudiées par des chercheurs appartenant à différents domaines. Hélène Lebail, Florence Lévy, Juan Du et Zhipeng Li ont coordonné un dossier de la revue *Migrations société* (janvier-mars 2021) qui s'intitule « Chinois en France : visibles, invisibles ? » Il résume synthétiquement l'histoire migratoire des Chinois en France et la diversité des parcours :

« Pour la diaspora chinoise, la France est désormais le premier pays d'installation dans l'Union européenne et les tentatives d'estimation de la population immigrée d'origine chinoise en France oscillent entre 300 000 et 500 000. Contrairement à une vision prédominante en France, les profils de ces migrants, la temporalité de leur mobilité et les conditions de leur migration sont très divers. » (p. 22)

Nous pouvons identifier plusieurs vagues migratoires de Chinois en France dans les cinquante dernières années : les premières ont commencé dans les années soixante-dix, à la suite des instabilités sociales et politiques qui se sont produites dans les pays indochinois comme le Cambodge, le Laos et le Vietnam où étaient établies des communautés chinoises.

Pour la plupart ce sont des Chinois originaires de la province du Guangdong, des peuples comme les Chaozhou ou Teochew, et les Kejia ou Hakka. Une autre vague provient de la Chine continentale : elle a quitté le pays et est venue en France pour fuir la révolution culturelle. Dans les années quatre-vingt, avec l'ouverture du marché chinois en 1978 qui donnait la possibilité aux Chinois d'émigrer à l'étranger pour des raisons privées, nous trouvons à partir de cette période d'une manière significative des migrants chinois originaires du Zhejiang, surtout de la zone de Wenzhou et du Fujian (Zhuang Tuguo 2006), les provinces littorales du Sud-Est. Dans les villes comme dans les campagnes, ces migrants sont à la recherche d'opportunités pour créer des commerces dans une logique collective. Il n'est pas étonnant de retrouver en France l'ensemble des jeunes d'un même village de la zone de Wenzhou. Ces trois provinces du Sud, Guangdong, Fujian et Zhejiang, font partie des routes maritimes de la soie depuis la dynastie des Qin (221 av. J.-C.).

Les envois de fonds sont l'une des principales ressources économiques de ces régions. Selon le rapport « Migration mondiale 2020 » (CCG, IOM 2020), l'envoi de fonds par les migrants vers la Chine, est passé de 0,616 milliard de dollars en 1982 à 67 milliards de dollars en 2018. En 1986, les envois de fonds représentaient 19,64 % de l'ensemble des réserves en change. En 2007, les envois de fonds représentent en taille près de 50 % par rapport aux investissements étrangers en Chine.

Au niveau économique, ces trois provinces littorales ont une culture locale de la pêche et de l'agriculture. Au cours de leur longue histoire de commerce maritime, les échanges ont été actifs avec l'Asie du Sud et le monde arabe. Il est important de mentionner l'existence forte d'une culture de clan, l'importance de la lignée ancestrale, d'une culture des ancêtres. Historiquement, seules les personnes qui en avaient reçu le droit par l'Empereur, par exemple celles qui avaient gagné une guerre ou réussi un concours, avaient le droit d'honorer les ancêtres en bâtissant un sanctuaire et d'y inscrire les noms des membres de la lignée ancestrale. À partir de la dynastie Ming, plus précisément entre 1522 ette1566, le droit de construire le sanctuaire ancestral n'est plus réservé aux seuls fonctionnaires bureaucrates. Les commerçants pour marquer la richesse de leur famille dans leur village peuvent édifier un sanctuaire pour rendre hommage à leurs ancêtres. En revanche, une personne jugée mauvaise, qui déshonore ses ancêtres, peut voir son nom exclu du sanctuaire et le sanctuaire familial détruit.

C'est une logique de liens collectifs, l'individu peut difficilement exister sans affiliation. C'est aussi une culture qui assigne les différentes places dans la famille et dans la

société selon l'ancienneté et le genre : l'aîné par exemple occupe une place importante dans le collectif mais il assume également une grande responsabilité.

La politique de l'enfant unique en Chine dans les années quatre-vingt jusqu'en 2016 a des impacts majeurs sur cette culture de l'ancêtre. Comme l'enfant en Chine prend le nom de famille du père, si l'enfant unique dans une seule lignée familiale est une fille, cela signifie que la famille n'aura pas de descendance et que la lignée ancestrale s'arrêtera là. C'est pourquoi, parmi ces populations de migrants chinois, nous rencontrons certaines familles dont le projet migratoire consiste à préserver la lignée familiale et ancestrale.

À partir de la fin des années quatre-vingt-dix, nous retrouvons une autre vague migratoire qui provient des trois provinces du nord-est de la Chine : Harbin, Jilin et Liaoning. Ces trois provinces se situent face au Japon, et sont entourées par la Corée du Nord, la Russie et la Mongolie interne. Les cultures se partagent entre la chasse au nord, l'élevage en Mongolie, la pêche au nord, l'agriculture dans l'ethnie Han, la Manchourie, et la Corée.

L'histoire du développement du Nord-Est remonte au début de la dynastie Qing, en 1635-1645 : la Manchourie du Nord-Est s'est emparée de Pékin, la capitale de la dynastie Ming. Le gouvernement de Manchourie avait alors interdit aux Han, l'ethnie principale en Chine, de pénétrer dans le Nord-Est, dans le but de préserver la culture de la chasse de la Manchourie. Mais plus tard, le peuple de Manchourie a migré en Chine centrale et le Nord-Est a été déserté par sa population.

Au XVIIIe siècle, la région autour du fleuve Jaune connaissait une surpopulation et une pauvreté généralisée, alors que le Nord-Est était riche en terres et en ressources naturelles. La population pauvre a commencé à migrer au Nord-Est dans des conditions extrêmement difficiles.

Après les guerres de l'opium, la Chine de Qing a connu une instabilité globalisée. À la fin de la dynastie Qing et de la république de Chine (1912-1949), le Nord-Est a été occupé par les seigneurs de la guerre et les groupes mafieux.

Pendant la deuxième guerre mondiale, le Japon avait envahi la Chine en commençant par le nord-est. Ensuite au début de la guerre froide, la Chine communiste s'est alignée sur l'URSS et a soutenu la Corée du Nord contre la Corée du Sud et les États-Unis. Le Nord-Est est devenu un lieu stratégique où beaucoup d'usines d'industrie lourde ont alors été implantées avec l'aide de l'URSS jusqu'en 1959, date à laquelle Mao a rompu les relations avec l'URSS. Mais ces usines publiques d'industrie lourde sont restées et ont continué à fonctionner.

Cette vague migratoire du Nord-Est dans les années quatre-vingt-dix s'explique par le chômage massif qui y sévit pendant cette période et les difficultés pour créer des emplois. Tout d'abord, à la suite des sanctions internationales prises à l'encontre de la Chine en raison des crises sociopolitiques de 1989, dites « l'évènement de Tiananmen » par les Occidentaux[1], les investissements étrangers se sont retirés de la Chine pendant quelques années. Ensuite la dislocation de l'Union soviétique en 1991 a fait que beaucoup de fonctionnaires ont perdu leurs convictions politiques, que les phénomènes de corruption se sont intensifiés et aggravés (Wen Tiejun 2013). Dans les entreprises publiques, beaucoup de fonctionnaires n'exerçaient plus aucune activité, mais continuaient à percevoir leur traitement, ce qui alourdissait les dépenses publiques alors que ces entreprises n'étaient plus productives. Le gouvernement a décidé alors de mener une réforme des entreprises publiques : il en a ainsi regroupé une partie, fermé une autre et laissé privatiser le reste. Beaucoup d'ouvriers dans les usines du Nord-Est se sont donc retrouvés sans emploi.

Ces migrants arrivent en France souvent seuls, clandestinement, et sans penser nécessairement à l'idée d'un regroupement familial plus tard en France. Cette population en France est en majorité féminine. (Lévy 2009, p. 719-746)

À partir des années deux mille, les profils et les trajectoires des migrants chinois se diversifient davantage. Nous pouvons encore mentionner une petite population en provenance de la province de Jiangxi, qui est accolée aux trois provinces littorales du Sud-Est. Historiquement, cette région est connue pour le nombre de ses petits commerçants dispersés à l'intérieur de la Chine, c'est également une population qui migre beaucoup[2].

La restructuration économique et l'ouverture du marché en Chine dans les années quatre-vingt ont attiré les capitaux étrangers qui se sont investis tout le long du littoral, à l'Est et au Sud de la Chine. Beaucoup de gens de Jiangxi ont d'abord migré dans ces provinces littorales pour chercher du travail et créer des commerces. Ensuite quand l'occasion se présentait, ils tentaient leur chance et partaient à l'étranger.

[1] En Chine, les autorités parlent d'une crise sociopolitique de l'année 1989 comme d'un ensemble d'évènements accumulés, notamment avec les mouvements d'étudiants chinois. « L'événement du Tiananmen » désigne uniquement la date du 4 juin 1989 où les pays occidentaux accusent le gouvernement chinois d'avoir ordonné à l'armée de tirer sur les étudiants manifestant sur la place de Tiananmen.

[2] La première vague importante de la migration interne des Jiangxi a commencé dans les années 1370-1417 : ils migraient vers le Hunan et le Hubei au centre-est de la Chine en fonction des politiques migratoires de l'époque.

II — Le modèle républicain français et les communautés chinoises

Je suis arrivé en France en 2005, au moment des émeutes dites des banlieues parisiennes. C'était la première fois que je lisais dans les journaux des termes comme « le modèle républicain français », « l'identité nationale », « l'intégration », « l'assimilation » et « la laïcité ». Ces concepts étaient absents dans ma représentation et abstraits dans mon imagination. Et avant d'acquérir une capacité conceptuelle, il me fallait une capacité linguistique.

Une fois mes études supérieures terminées, et quand j'ai commencé à travailler pour accompagner les migrants chinois, j'ai compris que les institutions françaises n'étaient évoquées pour cette population qu'en cas de problème et que c'était à l'individu de conceptualiser à travers son itinéraire propre la société française et sa manière de fonctionner.

« Dans l'histoire de France, le respect de l'égalité entre territoires sous l'Ancien Régime et entre les citoyens devant la loi depuis la Révolution est au cœur de la construction de la nation. L'égalité reste à la fois un principe et un programme au cœur de l'identification des Français à leur État et à leur nation » (Weil, 2008, p. 22). Bien que ces principes s'appliquent en droits et en devoirs également aux étrangers qui résident en France, est-il possible de les comprendre et de comprendre le fonctionnement d'une société sans avoir accès à sa langue ? Et comme nous le savons, pour s'investir dans une langue, il faut d'abord s'investir dans une histoire et dans un avenir avec cette langue et la civilisation incarnée par cette langue.

La question du « séparatisme » en France prend actuellement de l'ampleur dans le débat public, dans la continuité de la problématique du « communautarisme » (Vincent Geissser 2021, p. 4). Les modèles anglo-saxons, communautaristes ou multiculturalistes, sont vus comme l'opposé du modèle républicain français (Jacqueline Gautherin 2014, p. 43). Sous cette représentation sociale, le mot communauté réactive parfois des ressentis. Le philosophe canadien Charles Taylor, qui travaille beaucoup sur le multiculturalisme, propose de voir la communauté comme un lieu où les individus peuvent s'exprimer et discuter leur identité, dans le partage des valeurs et des trajectoires (Julien Damon 2016, p. 197). Et l'identité moderne pour Taylor compose avec les idéaux et les interdits (Taylor 1989).

L'appréhension du communautarisme s'accroît en France justement parce que les différentes communautés ont une existence sociale. Les migrants chinois à Paris se regroupent par zones géographiques urbaines, principalement pour le logement, la nourriture

et la langue : les Chinatowns à Paris, comme dans le XIIIe arrondissement, le quartier de Belleville où nous pouvons encore rencontrer des migrants chinois qui vivent là depuis des décennies sans savoir parler la langue française (Chuang, Tremon, 2013, p. 187-214). Nous voyons souvent à Paris des restaurants et des traiteurs chinois, et dans les transports publics des visages asiatiques également. Pourtant, la population chinoise en France reste très peu représentée dans les médias et dans l'espace politique et public.

L'une des particularités du modèle républicain français est que les statistiques dites « ethniques » sont interdites en France pour des raisons historiques. Cependant la population immigrée d'origine chinoise installée en France est estimée entre 300 000 et 500 000 personnes (Lucchini 2012, p. 267). La France abrite actuellement la plus grande population chinoise d'Europe.

La grande majorité de la population chinoise en France s'exprime peu dans l'espace public[3], ce qui a contribué à créer un grand nombre de stéréotypes sur la communauté chinoise. « L'imaginaire autour de la communauté chinoise alimente nombre de préjugés sur sa manipulation par le gouvernement chinois et sur ses pratiques informelles, voire mafieuses : systèmes de financements collectifs (tontines), salles de jeu clandestines, immigration irrégulière, prostitution, etc. Le manque de maîtrise de la langue française, mais aussi la faible propension à s'investir dans la vie politique, contribuent également à renforcer le cliché de citoyens peu impliqués dans la vie de la cité » (Du, Le Bail, Lévy, Li 2021, p. 26).

Nous pouvons donc observer d'un côté, des institutions françaises qui incarnent la logique républicaine mais ne mettent pas leurs services publics à la disposition des « communautés » en tant que communautés, car elles n'accordent pas généralement un « intérêt public » particulier aux populations regroupées par origine culturelle. Le « déni des cultures », comme le nommait Hugues Lagrange (2010), explique d'abord les situations particulières des quartiers populaires et les questions sociales, par l'inégalité de développement Nord Sud dans la mondialisation et par les origines culturelles des populations, pour souligner ensuite des articulations asymétriques entre les groupes d'origine culturelle différente et les politiques publiques en France. De l'autre côté, nous avons une population chinoise qui, pour des raisons civilisationnelles et socioculturelles, n'a pas exactement la même représentation politique de l'exercice démocratique, et qui a davantage

[3] Dans « Une minorité modèle ? Chinois de France et racisme anti-Asiatiques », 2021, Chuang Ya-Han documente plusieurs mouvements sociaux initiés par les immigrés chinois et leurs descendances en France.

tendance à s'organiser dans une logique d'autosuffisance intra et intercommunautaire. Cette articulation, ajoutée à la barrière linguistique, fait que, des deux côtés on ne possède pas beaucoup d'outils conceptuels pour construire la figure de l'autre.

Nous allons étudier un cas issu de notre activité professionnelle qui va nous permettre de mettre l'accent sur les difficultés rencontrées par les logiques de la société française pour comprendre les pensées chinoises. Il s'agit d'un accompagnement par la médiation d'une famille chinoise originaire du Wenzhou.

III — Comprendre une migrante chinoise

Dans un service d'Aide sociale à l'enfance d'une banlieue parisienne, une équipe accompagne une femme chinoise de 45 ans, d'origine Wenzhou, dans le but de travailler avec elle pour lui permettre de récupérer ses deux enfants placés dans une famille d'accueil. Les enfants ont 5 ans et 3 ans, tous deux ont été placés peu de temps après leur naissance. Le père de famille vit en Chine. Les parents ne se sont pas mariés.

Cette femme a divorcé d'un premier mariage avant de rencontrer le père de ses deux enfants. Originaire d'une famille de paysans, son premier mariage avait été arrangé avec un homme du même village pour rejoindre la sœur du mari en France, où le couple est arrivé dans les années 2000. Tous deux ont travaillé dans une usine de maroquinerie. Une fois obtenu son titre de séjour français, son mari l'a quittée pour une femme chinoise plus jeune, et tous deux sont rentrés vivre en Chine. Abandonnée par son époux, et seule en France, elle a rencontré un autre homme, un Chinois d'origine Wenzhou, plus jeune qu'elle, le père de ses deux enfants.

« Faire un enfant pour lui. » Ainsi raisonnait Madame Lin, la mère de ces deux enfants placés. Mais c'est ainsi aussi que beaucoup de femmes chinoises pensent quand il s'agit de remercier un homme pour son amour, son engagement, sa reconnaissance, et surtout, de créer un lien durable dans ce monde avec lui.

Madame Lin était amoureuse de cet homme qui avait dix ans de moins qu'elle, c'était un type d'amour différent de celui qu'elle avait éprouvé envers son premier mari, un type d'amour qui semble plus passionnel. Sous la pression de son horloge biologique avancée, elle a décidé de faire un premier enfant alors que l'homme hésitait encore. La petite fille est venue au monde hors mariage.

Mais le jeune homme, qui n'était pas tout à fait d'accord avec ce projet d'avoir un enfant, n'a pas voulu prendre ses responsabilités. Il est reparti en Chine pendant quelque temps, laissant Madame Lin et l'enfant seuls. Lin avait cru pouvoir changer la mentalité du jeune homme en lui offrant un enfant afin de fonder une famille ensemble. Mais restée seule elle ne pouvait pas faire face à la difficulté d'une situation où elle devrait élever l'enfant tout en continuant à travailler dans la restauration. Non seulement ce n'était pas possible, mais en outre, accablée par le chagrin, elle n'était pas non plus disponible pour l'enfant. Elle s'est rendue dans un centre de protection maternelle et infantile pour demander de l'aide et l'enfant a été placé. Elle avait le droit de passer une journée avec sa fille chaque semaine.

Deux ans plus tard, le jeune homme est revenu à Paris et il a passé quelques mois chez Lin.

« Je ne sais pas dans quoi j'ai été prise, je me suis dit que le fait qu'il n'ait pas voulu assumer en tant que père c'était parce que c'était une fille, et qu'un garçon pourrait vraiment le rendre heureux avec moi… » Lin est à nouveau tombée enceinte, et après avoir appris sa grossesse, le jeune homme a décidé de quitter Lin une deuxième fois. Il était trop tard pour que Lin avorte. Cette fois-ci, c'était un garçon.

« Vous pouvez dire à Madame Lin que l'Aide sociale à l'enfance n'est pas une crèche ? » Tel fut le commentaire initial du service. Lin ne parle pas bien le français et même avec les interprètes, elle ne pouvait pas se faire comprendre : une femme de Wenzhou divorcée se sent honteuse : délaissée par un jeune homme, avec deux enfants placés, elle a perdu son statut d'épouse, de femme, de mère. Elle s'est exclue de sa communauté chinoise, et sans les aides de la communauté, être une femme seule pour s'occuper de deux enfants en bas âge est une situation encore plus insurmontable. Or les interprètes qui interviennent représentent quelque part le regard de la communauté chinoise. Il ne suffit pas de parler la langue chinoise ou d'être chinois pour comprendre la pensée d'une Chinoise.

Depuis le placement de son deuxième enfant, Lin a encore augmenté ses heures de travail dans les restaurants, de jour et de nuit ; pour elle, le travail reste le seul moyen de récupérer ses enfants. Comment élever deux enfants en étant seule sans argent ? Rien que le fait d'accueillir correctement les enfants dans son deux-pièces lui coûte cher. Si elle était seule, elle pourrait aller dans un dortoir ou vivre en colocation mais elle ne pourrait jamais recevoir ses enfants. Là non plus, elle n'est pas comprise par le service de placement : « Elle devrait prendre un mi-temps, travailler moins pour avoir le temps d'aller apprendre le français et de rester plus avec ses enfants. En plus elle pourrait demander des aides à l'État. »

Lin ne veut surtout pas être coupée des liens avec ses enfants ; quand elle passe du temps avec ses enfants chez elle, les enfants et elle sont heureux. Mais face à l'institution, elle doit sans cesse se justifier qu'elle est une mère qualifiée, qu'elle aime ses enfants, alors que les logiques institutionnelles sur le placement restent contradictoires : d'un côté elle fait l'objet d'une évaluation permanente à la limite du soupçon : à savoir si Lin est apte à élever deux enfants nés en France ; d'un autre côté, on demande à Lin de se responsabiliser et de s'occuper de ses enfants au plus vite.

Cependant, pour elle, dans cette situation instable où elle n'a personne sur qui compter, sans homme, le travail instaure une stabilité et une sécurité qui lui permettent une projection possible dans le futur.

« Un jour quand je gagnerai suffisamment d'argent pour payer un plus grand appartement, je souhaite que les enfants reviennent à la maison », dit-elle. Ce n'est pas un projet qui semble réalisable avec les aides de l'État. Objectivement, la possibilité est très faible pour Lin de trouver un travail qui n'exigerait pas de parler français, de le lire ou de l'écrire, qui ne demanderait ni notions d'informatique, ni expérience, un travail en outre qui s'accorderait à des horaires permettant d'élever deux enfants, par exemple un mi-temps, sous forme d'un contrat à durée indéterminée. Subjectivement, le travail restaure cependant quelque part sa dignité, la valorise dans les choses qu'elle sait bien faire, lui permet de gagner son autonomie.

Reste à savoir où elle en est avec son autonomie affective, si elle reconnaît ses enfants en tant que tels, et non pas en tant que dons offerts au jeune homme en échange de sa fidélité. Car si c'est toujours le cas, revivre avec les enfants ne peut que lui rappeler son lien de dépendance envers cet homme mais en double négatif : négatif par sa présence sur le mode de « l'absence » ; négatif par sa qualification en attribut de « mauvais ». Elle ne sera pas disponible psychiquement pour ses enfants.

Elle ne veut surtout pas rentrer en Chine, là où est toute sa famille, parce qu'elle y serait vue comme un échec de la famille, surtout avec deux enfants sans père nés hors mariage.

Il ne suffit pas d'étudier la société chinoise pour comprendre la pensée d'une migrante chinoise car les choses évoluent différemment du fait de la migration. Avec la migration, le mariage arrangé de Lin n'a pas pu résister aux changements. Les parents du couple, qui auraient « des mots à dire », ne sont pas en France. La communauté de Wenzhou est une migration collective : isolée de sa communauté à cause de son divorce, Lin a perdu ses

interlocuteurs pour prendre des décisions. Si les parents et la fratrie de Lin étaient là, ils pourraient déjà collectivement disqualifier le premier mari qui a délaissé son épouse quand tout se passait bien. Ils pourraient aussi donner leur avis sur le surinvestissement affectif de Lin envers ce jeune homme, sur l'idée de faire un enfant pour lui, sur le fait que ce jeune homme ne souhaitait pas se marier, sur sa deuxième grossesse. Ils pourraient également donner un coup de main à Lin, être les témoins des relations et des comportements de chacun, représenter les normes socioculturelles symboliques. En l'absence de ces figures régulatrices ou surmoïques, est-ce que les pulsions de l'individu ne regagnent pas une certaine gouvernance ? D'où la passion amoureuse et l'offre de deux enfants successifs comme dons.

Le statut de l'enfant en Chine s'est considérablement transformé depuis l'instauration de la politique de l'enfant unique dans les années quatre-vingt. Aujourd'hui en Chine, la société chinoise rappelle constamment, même à une femme enceinte dans une autre ville que sa ville natale où vit toute sa famille, l'importance de l'enfant : tout tourne autour de l'enfant, est destiné à l'enfant, la consommation comme les projets éducatifs et lucratifs ; les mères discutent entre elles de leur enfant et les comparent. Tout cela contribue à la construction d'un sens collectif de l'enfant-sujet qui aura une vie, un développement, des besoins et des désirs, des goûts et des coûts, au-delà du sens du don et de la descendance pour l'homme, au-delà de fruit d'une relation affective du côté de l'enfant-objet.

La migration coupe cette interaction sociocollective par une langue et un langage complètement étrangers, par un système social et institutionnel qui fonctionne différemment, des loisirs, une socialisation autres, les difficultés objectives et les difficultés subjectives rencontrées par les migrants comme l'isolement et le sens de l'échec…

Et dans le monde psychique de Lin, que signifie « l'amour » ? Si nous ne comprenons pas comment fonctionne cette liaison fortement investie par Lin, comment pouvons-nous l'accompagner dans l'intérêt des enfants et le sien ? Nous savons que dans les dynasties, la reine et les concubines, pour consolider leur situation et élever leur statut, se pressaient pour tomber enceintes de l'Empereur en espérant donner le jour à un garçon et devenir ainsi la mère du futur empereur. Cette logique s'est poursuivie ensuite dans les grandes familles riches et polygames. C'est-à-dire que la question « offrir un garçon à son homme » est aussi une question de statut familial et social.

Pour Lin, les enjeux sont différents car le deuil de son amour pour le jeune homme masque le deuil de son statut social et/ou réciproquement : le deuil de la séparation avec sa communauté ou/et le deuil de la séparation avec l'homme qu'elle aime ? Si Lin éprouve

encore le besoin et l'envie d'être « regardée » et « respectée » par sa communauté, il ne faut surtout pas lui enlever son travail dans sa communauté, là où elle sait faire, là où elle est autonome, et là où elle entrevoit comment transformer sa vie. La difficulté sera pour elle de rester suffisamment proche de sa communauté pour pouvoir se réaliser comme les autres membres, mais suffisamment distanciée pour que leur jugement ne l'atteigne pas au-delà de ce qu'elle a déjà intériorisé.

Appliquer uniquement la psychologie occidentale pour comprendre la pensée d'une migrante chinoise ne suffit pas non plus. Le cadre où nous intervenons conditionne d'emblée les démarches de la compréhension : « Elle n'est pas un peu folle ? » Cette question simpliste nous l'entendons surtout quand de nouveaux éducateurs sont assignés pour les enfants. Sous-entendu, dans la logique de la protection de l'enfance, c'est à l'individu de prouver devant l'institution qu'il est qualifié et capable d'être parent, et non pas à l'institution de se donner les moyens de travailler sur les difficultés objectives et subjectives rencontrées par la famille. D'un côté, nous avons l'institution censée porter les valeurs républicaines, donc l'égalité, et d'un autre côté, c'est trop coûteux au niveau de l'argent, du temps et des ressources humaines.

Est-ce que comprendre une femme migrante impliquerait pour l'institution de devoir s'adapter pour les « étrangers » ? À un niveau plus profond, est-ce que cela représenterait de manière sous-jacente une menace pour l'idéologie et l'identité républicaines qui donnent sens à un collectif social français ?

IV — Les femmes chinoises seules en France

Nous avons souvent tendance à étudier les groupes sociaux migrants à travers des traits identitaires visibles : l'ethnie, l'origine, le parcours migratoire, la langue natale et les dialectes… Les particularités de ces groupes sociaux migrants expliquent certains comportements collectifs ou phénomènes communautaires.

Par exemple, en France, la très grande majorité des restaurants rapides, dits traiteurs chinois, est tenue par la population Wenzhou, et aussi par les Fujian, qui proposent des menus simples à moins de dix euros, avec une dizaine de plats exposés dans des vitrines transparentes. Ils sont presque identiques partout et il suffit d'employer trois ou quatre personnes pour les faire fonctionner, un peu comme à la taille d'une famille. C'est un

management facile à apprendre et à reproduire, un investissement relativement modeste au départ qui se rentabilise avec une stabilité continue. Comme les Wenzhou ou les Fujian sont des groupes de migrants, ils collectent des fonds auprès des familles élargies en France et auprès d'autres migrants originaires du même village. Avoir confiance en quelqu'un de la même famille et l'embaucher comme employé, l'aider à régulariser sa situation administrative, est un comportement qui paraît assez naturel. Quand la personne aura appris tout ce qui lui est nécessaire, elle pourra ouvrir son propre restaurant rapide et faire venir de Chine les autres membres de sa famille. Ce mode de fonctionnement implique également le partage des ressources et des services externes tels des comptables qui parlent chinois, des avocats pour les cessions du fonds de commerce et les immatriculations, des fournisseurs de denrées pour l'alimentation… Ce sont des connaissances et des ressources humaines accumulées par cette communauté, génération après génération.

Mais pour le migrant chinois qui arrive seul en France, dont les relations se limitent à une ou deux personnes de connaissance, et qui ne parle pas français, il en va différemment. Le fonds de commerce dans la restauration est trop coûteux en ressources et en énergie, comporte des prises de risque trop conséquentes alors qu'il ne connaît pas encore les lois et les réglementations. Quand ce migrant chinois est en situation irrégulière, les choix pour subvenir à ses besoins sont d'autant plus limités. Cette réalité et ces difficultés pour des migrants qui n'ont pas beaucoup de relations en France avant d'arriver, n'ont pas été suffisamment envisagées, représentées, préparées.

Pour les migrants chinois qui sont venus seuls en France, l'une des possibilités pour pouvoir continuer à y vivre est de travailler pour des Chinois déjà installés. Par exemple, les femmes chinoises du Nord travaillent comme nounous dans les familles wenzhou, ou bien elles fabriquent des raviolis manuellement pour les restaurants chinois (Florence Lévy, 2015). Les hommes travaillent comme bricoleurs ou peintres dans la décoration intérieure. Parmi ces rapports au travail, certains chercheurs soulignent l'existence de cas d'exploitation de Chinois par d'autres migrants chinois (Yun Gao, Véronique Poisson 2005, p. 26).

Cependant, sans nier une exploitation encadrée par le système juridique, la question de l'exploitation en tant que problématique sociale mérite d'être examinée plus en détail. Par exemple, en recrutant un employé en situation irrégulière, le patron risque une amende et la fermeture de son entreprise en cas de contrôle. Pareillement, pour un restaurant tenu par un Wenzhou ou un salon de massage tenu par une femme du Nord, cette prise de risque qui est traduite en coût, est incluse dans la décision mutuelle de recrutement. Dans le cas où cette

relation se passe mal, l'employé a toujours légalement le droit de dénoncer le patron et de lancer une procédure au prudhomme. Une nounou est payée huit cents euros par mois par exemple, mais elle n'a pas de loyer à payer, ni de frais quotidiens comme l'électricité, l'eau, la lessive, les toilettes… Et son employeur peut toujours vérifier si elle utilise trop d'eau ou si elle appelle fréquemment la Chine avec le téléphone du domicile. Quand il s'agit de relations de travail qui sont difficiles à encadrer, à référencer, et qui se résument à une décision commune même s'il y a une asymétrie de pouvoir entre employeur et employé, il est toujours judicieux de les appréhender dans des dimensions différentes : entre l'objectif et le subjectif, entre l'économie visible et invisible, monétaire et énergétique, entre la rationalité socio-juridique et la rationalité culturelle.

Comment travailler sur ce lien entre l'absence de droits, le déficit d'affiliation sociale et le risque d'être exploité ? Prenons encore un exemple : une femme chinoise vient d'arriver en France, sa copine chinoise, qui est arrivée plus tôt et qui est mariée avec un Français, l'a introduite auprès d'un ami de son mari. Cet ami est lui aussi français mais il est en procédure de divorce.

Cette femme emménage avec cet ami français. Elle vise le mariage avec cet homme pour pouvoir obtenir un titre de séjour en France. L'homme français prend en charge la vie de la femme chinoise, et elle habite son appartement, elle fait tout son possible pour prendre soin de lui et lui faire plaisir. Un an plus tard, l'homme ne supporte plus les désaccords dans le couple et décide de quitter sa compagne. Il revient vers la femme chinoise qui les avait présentés en prétendant que son ex-fiancée l'a arnaqué de quelques dizaines de milliers d'euros. Quand on questionne la problématique de l'exploitation, il est difficile de discuter seulement des rapports manifestes sans essayer de comprendre les liens sous-jacents, qui impliquent l'intimité et la subjectivité. Derrière la logique de l'échange objectivable dans laquelle nous pouvons nous référer à un système de valeurs, la dimension affective et psychique donne des perceptions et des vécus qui ne correspondent pas nécessairement aux valeurs objectivables. En prenant en compte cette dimension affecto-psychique, nous obtenons une autre lecture du pouvoir qui entre en discussion avec les lignes dures comme la classe sociale, les conditions de la précarité, la minorité, le genre…

C'est au niveau de cette articulation entre le macro et le micro, entre les lignes dures et les toiles fines, entre l'objectif et le subjectif, que je m'intéresse en particulier aux expériences de ces femmes qui arrivent seules en France. Elles étaient très peu nombreuses avant le tournant du XXIe siècle. Jusqu'aux années 2000, il s'agissait surtout de femmes des

provinces du Nord de la Chine, mais aujourd'hui les profils se sont diversifiés. Alors que certaines étaient confrontées en Chine à la pauvreté, à la précarité, d'autres n'avaient pas de difficultés matérielles ou économiques ; certaines sont issues de familles rurales quand d'autres sont d'origine urbaine ; certaines n'avaient jamais quitté la Chine auparavant alors que d'autres avaient déjà vécu à l'étranger. Mais au-delà de ces différences, presque toutes sont en situation de séjour irrégulière lors de leur arrivée en France.

Leurs interactions avec les institutions de la société française oscillent entre les mesures de contrôle policier et administratif d'un côté, de protection ou de sauvetage par les associations humanitaires de l'autre. « Se protéger » ou « être protégée » est une priorité autour de laquelle s'organisent les socialisations de ces femmes. Ceci entre en contradiction avec leurs projets initiaux migratoires.

Lévy et Lieber (2009, p. 719) ont montré comment l'absence de droits et de permis de séjour ne leur permet pas de travailler légalement et les amène à se concentrer dans les activités liées au travail des soins à la personne traditionnellement assignés aux femmes, et en particulier à la sexualité, celle-ci pouvant être mobilisée comme une ressource afin de se mettre en sécurité en France.

Dans tout travail de soin se crée du « lien » avec l'autre. Or pour tout migrant qui se trouve dans un environnement étranger, voire hostile, car il court le risque d'être victime d'exclusion sociale, le fait de créer des liens représente une forme d'« affiliation », au sens de Robert Castel (1995). De ce point de vue, ces relations ont donc un double enjeu économique, mais également de lien social, ainsi pour les relations sexuelles tarifées qui pourront prendre des formes très variées dans nos sociétés modernes.

Une femme qui travaillait dans un salon de massage m'a parlé des masturbations qu'elle proposait aux clients à la fin du massage. Masser un client pendant une heure était très sportif, surtout quand le client était obèse. En plus comme l'argent était prépayé à la caisse, la masseuse recevait seulement son salaire, à savoir dix euros par heure. Masturber un client est une activité différente à négocier avec le client, et l'argent pour la masturbation tombait directement dans la main de la masseuse. Pendant cinq minutes, elle gagnait cinq heures de salaire et c'était beaucoup moins éprouvant physiquement. Pour elle, il n'y avait rien de sexuel : « C'est comme si l'on pressait les pis d'une vache pour avoir le lait. C'est mécanique ! » Cependant, il faut noter qu'elle s'est mariée avec un Français qu'elle a rencontré sur sa table de massage.

Nous pouvons imaginer que ces scènes intimes, comme la table de massage, qui impliquent de la sexualité, peuvent être investies de manière très différente : dans une logique économique et de travail, dans une logique corporelle et de plaisir, dans une logique de soin et d'attention, ou de don, dans une logique associée à un sentiment de sécurité. Il peut s'agir d'un simple acte mécanique ou du début d'un investissement affectif qui mène à une relation de couple.

Notre question reste plutôt de comprendre ce que ces scènes convoquent, quels sont les investissements conscients ou inconscients socio-psychiques chez ces femmes. Et ce que ces femmes font de ces investissements. Par exemple, si elles peuvent, à leur tour, se saisir de ces scènes intimes et les utiliser stratégiquement pour transformer leur réalité sociale.

Chapitre 3 — Le processus de la subjectivation

I — Parler avec le sujet

Rencontrer la subjectivité des femmes migrantes chinoises comporte plusieurs dimensions : il y a une dimension langagière au-delà de la langue, mais également son rapport avec le dire. Il ne suffit pas de parler chinois pour réussir à construire un espace pour travailler sur le langage, et nous sommes également dans une dimension méthodologique. Pour penser aux méthodologies qui donnent accès à une rencontre avec le sujet, nous sommes également dans une dimension sociale sur les conditions et les situations de vie du sujet, sa manière de socialiser, son rapport au temps, aux autres, au travail, au travail subjectif, qui implique une dimension psychique : quels sont les enjeux de cette rencontre ? Dans quel cadre s'effectue ce travail langagier et subjectif ? Quelle est la nature de cette relation établie par cette rencontre ? Qu'est-ce que cette rencontre évoque chez le sujet ? Cette dimension psychique est aussi mise en dynamique avec une dimension anthropologique sur l'universalité de la subjectivité en questionnant l'absolutisme de la conception du sujet.

Nous concevons toutes ces dimensions d'une manière imbriquée et complexe, tout en essayant de les nommer avec le sujet dans ce travail intersubjectif, pour élucider leurs rapports entremêlés comme défaire des « nœuds » (de Gaulejac 2020). Cette pratique, et aussi praxis, s'inscrit dans une réflexion philosophique et politique que Castoriadis désigne comme « l'émancipation » (Castoriadis 2007). C'est-à-dire que cette praxis de problématisation

collective au moins à deux, consiste à coproduire des connaissances pour interpréter et appréhender l'interférence entre le monde objectif et le monde subjectif, entre le social et l'individuel, entre l'histoire et l'homme, dans une dynamique continuelle, pour travailler sur les aliénations et les auto-aliénations.

Pour la sociologie clinique :

« Les phénomènes sociaux doivent être appréhendés en intégrant la façon dont les individus les vivent, se les représentent, les assimilent et contribuent à les reproduire, elle se veut à l'écoute du sujet, proche du réel dans ses registres affectifs et existentiels, attentive aux enjeux inconscients individuels et collectifs. Elle s'intéresse aux phénomènes sociaux et institutionnels dans leurs dimensions rationnelle, mais aussi imaginaire, pulsionnelle ou symbolique. Elle développe une analyse dialectique entre objectivité et subjectivité, rationalité et irrationalité, entre le poids des contextes sociaux historiques et la capacité des individus d'être créateurs d'histoire. Elle cherche à démêler les nœuds complexes entre les déterminismes sociaux et les déterminismes psychiques, dans les conduites des individus ou des groupes » (de Gaulejac 2020, p. 261).

Cette praxis de la problématisation pour saisir la complexité est donc nécessairement multiple, surtout quand l'observateur de la problématique transforme la situation en étant lui-même un élément qui participe à la constitution du système relationnel.

Prenons un exemple qui est crucial durant le processus de ma recherche. J'ai passé la moitié de ma vie en France, je suis donc également un bénéficiaire et un participant de la solidarité collective française. Cette solidarité se traduit principalement par la présence des institutions qui représentent l'État et le collectif français comme supports pour protéger les individus. « La France est un État-providence. Les Français ont beaucoup de vacances et de congés payés. Ils ont le SMIC, la CAF, le chômage… » Presque toutes les femmes chinoises que j'ai rencontrées partagent cette idée, même si la majorité d'entre elles sont en situation irrégulière et que leurs droits sont très limités. Principalement il s'agit de l'aide médicale d'État comme de la protection sociale.

Ensuite, dès le début de chaque récit, presque systématiquement, les femmes listent leurs responsabilités en Chine : « Mes parents n'ont pas une santé solide, les soins en Chine coûtent très cher, beaucoup de familles se ruinent pour soigner le cancer et souvent le patient n'arrive pas à la guérison. Pour marier mon enfant, il lui faut un appartement, le prix de l'immobilier est de plus en plus élevé. Et enfin ma retraite à moi est quasiment nulle, je dois avoir un minimum pour moi pour ne pas alourdir la vie de mon enfant… »

Enfin quand nous regardons les métiers que ces femmes exerçaient en Chine, ce qu'elles faisaient avant de quitter la Chine, nous voyons que c'était rarement un travail salarié. Avec ces éléments, j'ai formulé l'hypothèse selon laquelle la société chinoise n'était pas suffisamment protectrice, et que la précarité qui s'ensuivait et la montée de l'incertitude économique contribuaient à ces migrations dites économiques.

Au fur et à mesure, avec la construction relationnelle et l'avancement de la recherche, les récits des femmes se développent et se diversifient et me font réfléchir à plusieurs questions. Comme nous le savons, les valeurs de la famille restent essentielles pour ces femmes et pour les Chinois en général : mais, si l'enjeu principal pour elles est de mieux protéger leur famille en se plaçant en situation de responsabilité, des responsabilités qui sont intériorisées et appropriées, le fait de partir à l'autre bout du monde avec quatorze heures de vol, de payer le coût du passage et d'assumer le risque d'arriver dans un pays qui ne partage pas la même langue ni la même culture, est-ce que cela renforce vraiment la protection sociale de leurs proches ? Car les liens affectifs et la présence physique sont également des composantes importantes de la protection et de la solidarité et non l'argent seul.

Nous pouvons imaginer certes que les parents ne sont pas laissés complètement seuls. Par exemple, en cas de chute de l'un des parents âgés, il y a toujours quelqu'un de la famille qui sera présent physiquement pour l'aider. Ce qui permet aux personnes de la famille qui ont peut-être le plus de capacités pour améliorer la situation économique de partir.

Mon hypothèse est que la société chinoise qui ne protège pas suffisamment les individus risque d'être normative avec une vision de l'organisation familiale simplifiée. On peut admettre, au niveau rationnel, que ces femmes peuvent migrer parce qu'il existe une organisation familiale qui leur permet de se responsabiliser de cette manière-là. Si elles étaient dans la famille les seules à pouvoir assister un parent fragile, elles se responsabiliseraient peut-être d'une autre manière.

Or si on considère qu'elles sont celles qui sont le mieux en mesure d'améliorer qualitativement la situation familiale, cela signifie peut-être que le dernier emploi qu'elles exerçaient n'avait pas beaucoup de rapports avec les métiers traditionnels de la famille, ni avec le salariat proposé par la société chinoise dans les usines d'État et les groupes de production. Parce qu'elles étaient déjà dans ce projet de protéger leur famille et d'améliorer sa situation.

Le gouvernement communiste chinois définit périodiquement la contradiction sociale principale. En juin 1981[4], le congrès national du Parti signalait la contradiction entre les besoins économiques et les besoins intellectuels croissants du peuple et le sous-développement des forces productives. En octobre 2017[5], le congrès soulignait une nouvelle contradiction principale entre l'aspiration à une vie meilleure et un développement socio-économique non équilibré. L'inégalité de richesse est l'un des problèmes majeurs en Chine. Cependant, il est difficile d'imaginer que ces femmes migrantes chinoises seules en France vivaient en Chine dans une pauvreté critique. Florence Lévy le souligne dans sa recherche sur les femmes migrantes chinoises du Nord de la Chine en France dans les années 2000 : elles sont des urbaines qui, jusqu'aux années 1990, ont bénéficié d'une meilleure éducation que la grande majorité de la population chinoise, et d'un statut privilégié[6].

Notre question peut se situer entre ces deux contradictions signalées : entre les besoins économiques et mentaux et l'aspiration à une vie meilleure, comment les femmes inscrivent-elles leurs projets migratoires ? Ce n'est plus seulement une question de protection et de responsabilité, si quelque part ce désir d'avoir une vie meilleure interfère dans cette migration. Une vie meilleure collective ou moins collective ? Quelle est la part intime, émotionnelle, irrationnelle dans ce projet rationalisé dit socio-économique ?

Enfin, présupposons qu'il faut avoir une raison pour se prostituer, parce que c'est une activité sociale hors norme, difficile à justifier, parce que le regard de l'autre, externe ou interne, fait surgir la honte. Comment une femme peut-elle donner un sens à cette activité face à quelqu'un d'autre sans s'en défendre ? Et si le fait de se défendre est une affaire du « Moi » comme une instance psychique dans le sens de Freud, comment parler avec le « Sujet », ce sujet du désir pas toujours conscient, plutôt qu'avec le Moi qui doit faire face au « non »-dit de la part du social ?

Cette praxis de problématisation multiple entre le chercheur et les femmes dans la complexité entre le social et la psyché, est un processus en parallèle qui accompagne le processus de subjectivation.

[4] Le XIe congrès national du comité central du Parti communiste chinois
[5] Le XIXe congrès national du Parti communiste chinois
[6] Lévy précise que ces femmes du Nord de la Chine sont à la recherche d'un nouveau départ après la privatisation des entreprises d'État.

II — Le processus de la subjectivation dans la mondialité

La « créolisation », travaillée par Édouard Glissant, prend l'exemple de la langue créole comme une sorte d'interférence complexe entre une langue mondialisante et une langue locale résistante, c'est-à-dire « la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre ». Sa proposition est qu'aujourd'hui le monde entier s'archipélise et se créolise, et qu'il y a de plus en plus de sociétés créoles et de phénomènes de créolisation. Les individus-sujets qui s'approprient une langue, des langues, qui sont traversées par une ou plusieurs cultures, incarnent les manifestations de ce processus. Ils sont des lieux de tensions, des lieux de fusions. Nous pouvons opter pour le concept travaillé par Gilles Deleuze et Félix Guattari sur le « chaosmose » qui combine le chaos comme substance et l'osmose comme processus.

Samuel Huntington a une vision plus polarisée de ce phénomène. Il s'interroge sur le fait de savoir où nous sommes dans la continuité de ces trois mondes : l'Occident, les communistes, les non-alignés ? Le monde s'est transformé depuis la fin de la guerre froide en géopolitique, mais qu'en est-il en termes idéologiques ? La thèse de Huntington en 1996 consiste à dire que les conflits mondiaux ne s'appuient plus désormais sur des idéologies politiques mais plutôt sur des cultures et des civilisations plus floues. Les questions d'ethnie, de religion, de civilisation mériteront de plus en plus d'attention. Dans le prolongement de cette hypothèse, Huntington analyse la question de l'identité nationale américaine en faisant le lien entre la dissolution de l'URSS et l'affaiblissement identitaire national des États-Unis, tout en l'articulant avec la montée de l'individualisme vu comme un fruit de la culture protestante. Le monde, les régions et de multiples pays seront davantage polarisés par « Le choc des civilisations ». À travers ce choc, de nouvelles idéologies se forment et se construisent.

Aujourd'hui nous ne pouvons plus observer le frottement, la fusion, la scission, ou l'articulation des civilisations ou des cultures simplement dans le monde visible : la géographie, les quartiers, les guerres, le mariage… Dans la continuité de la pensée de Michel Foucault, ces changements se logent également dans les savoirs, l'imaginaire, le sensible…

Lors des attentats en France du 13 novembre 2015, je n'ai pas été alerté par les médias en France, mais par mes amis et mes parents qui vivent en Chine, de l'autre côté du monde, en même temps que par mes amis en France. Cette globalisation et cette modernisation qui transforment frontalement les espaces et le temps, nous condamnent en quelque sorte à nous

frotter les uns avec les autres, à devoir concevoir l'autre. Quelques jours plus tard, beaucoup de femmes chinoises que je connais dans le cadre de ma recherche se sont rendues place de la République pour déposer des fleurs.

« Je n'accepte plus de clients arabes. » C'est ce qu'une femme chinoise m'a dit après cet attentat. Les débats démocratiques en France à la suite de cet attentat s'efforcent d'éclairer les intentions de l'extrémisme. Au-delà de la terreur, les extrémistes cherchent à détruire les liens sociaux en montant les individus les uns contre les autres. Mais cette femme n'a pas accès à ces débats collectifs, à cause de la langue, de sa conception sociétale, ou encore des conditions matérielles : un espace de vie tout juste assez grand pour poser une petite télévision… Bien que l'accès aux débats démocratiques français ne garantisse pas une réappropriation par le sujet des phénomènes sociaux, sans cet accès, elle ne disposera pas vraiment des outils de la pensée propre à la société française pour entrer dans les nuances et les non-dits. C'est une radicalité contre une autre, qui s'applique même dans les endroits les plus intimes.

La même question pourrait être posée aux Occidentaux, même si « l'Occident » reste un concept vaste qui désigne une abstraction : quels seront les coûts et les efforts à fournir de la part d'un Occidental pour avoir accès aux débats collectifs chinois, avec des outils conceptuels propres à la société chinoise et propres à l'histoire de la Chine et pour penser la Chine dans sa propre convergence singulière entre l'intérêt du pays et l'intérêt de son peuple, entre l'idéal de son développement et ses besoins dans l'immédiat ? Bien entendu ceci reste une posture dont nous pouvons questionner le moteur pour que ces coûts et ces efforts entrent dans les nuances et les invisibles.

Continuons notre exploration sur cette complexité culturelle et civilisationnelle dans le rapport entre le social, le subjectif et le sensible. En mars 2020, la pandémie de Covid-19 est devenue mondiale. Les Chinois de France qui l'ont vécue à distance avec leurs proches en Chine en janvier, se sont retrouvés à devoir l'affronter réellement en France. Une tension politique internationale s'est installée très rapidement. Les femmes chinoises m'ont abondamment raconté combien d'entre elles n'arrivaient pas à dormir pendant la nuit et veillaient pour suivre les informations quotidiennes en boucle, par souci de la situation en France mais aussi par peur d'une montée d'hostilité envers la Chine et les Chinois. Beaucoup de Chinois ont acheté des masques en France et les ont envoyés en Chine en janvier 2020, leurs familles ont également acheté des masques en Chine et les ont envoyés en France. Et ils

les distribuaient à leurs voisins comme une réponse face à la montée d'une hostilité envers les Chinois.

« Une chose très simple, quand on est un étranger en France, on ne dit pas du mal de la Chine. Parce que les Français ici ne connaissent pas la Chine, et si on les amène vers une mauvaise impression de la Chine, ils vont avoir des préjugés sur les Chinois, et ce sont les Chinois ici en France qui en prennent plein… Donc, entre nous, les Chinois, on peut tout dire, mais pas devant les Français… »

Une autre femme m'avait tenu ces propos pendant le confinement. Son propos souligne ce sentiment fort d'appartenance à un honneur collectif. « Quand tu écris, il faudra que tu leur fasses mieux comprendre la Chine. Tu leur montreras un peu plus le côté positif. » Toujours pendant le premier confinement en France, en avril 2020, une autre femme chinoise qui participe à cette recherche depuis le début, souhaitait que je rajoute dans ma recherche des éléments positifs pour la Chine. « À quoi penses-tu comme côtés positifs de la Chine ? » Je la questionnais : « Les gens deviennent de plus en plus riches, ils vivent de mieux en mieux dans des conditions correctes, ils peuvent voyager. Regarde ma mère, et comment elle était il y a trente ans et comment elle est maintenant » répondait-elle.

Je continuais :

« L'amélioration de la situation de ta mère, c'est grâce à qui ? »

– C'est un ensemble. Tu vois, mon frère, dans les années quatre-vingt, il gagnait déjà bien sa vie à l'époque en faisant du commerce, mais quand il a réinvesti dans un nouveau business à l'époque, il a perdu, il a ressayé, a reperdu, a encore essayé, a encore perdu. En même temps, si tu avais mis de l'argent à la banque, c'était encore pire parce que les prix flambaient et ton argent devenait de plus en plus petit. Tout ce que tu faisais, la société était contre toi… Ce n'est plus pareil maintenant, la Chine n'est pas un paradis, mais ce n'est plus comme avant… » Et elle ajoutait : « Le pays devient fort, ta famille peut devenir forte et toi tu peux devenir fort. »

Je la questionnais : « Et à l'inverse ? » Elle me répondait en riant : « Ça ne marchera pas longtemps. »

Nous avons ici une autre version de « Le pays est en moi ». Cette manière de sentir une vie individuelle qui se borne à une vie familiale et à une vie nationale, n'est-elle pas propre à la civilisation chinoise ? En chinois, le mot « nation » – *GuoJia* – est composé de deux caractères, le *Guo* veut dire « pays » et le *Jia* veut dire « famille ». Le pays d'abord et la famille ensuite.

Mais aux yeux des Européens, ce sentiment, « Le pays est en moi », réactive parfois un sens du danger, une peur traumatique qui serait liée à la deuxième guerre mondiale avec une sorte de nationalisme fanatique. Un danger même plus ancien, le « Léviathan » puissant, dévorant et violent, devant lequel les individus, par peur de la mort, cèdent volontairement leurs droits à une souveraineté qui les protège. Un tel imaginaire figuratif sur la gouvernance met en garde les individus et les conduit à ne pas s'interroger sur cette « servitude volontaire », d'où l'adhésion affective au pouvoir dominant, bien que toujours vu comme une liaison dangereuse.

Slavoj Zizek dans plusieurs conférences a cité le communisme chinois comme exemple de représentation de deux phobies européennes : la combinaison d'un pouvoir centralisé et d'un marché libéral. Comment expliquer une société qui fait peur, fait facilement polémique, qui est complexe à comprendre, et qui prend de plus en plus d'importance ?

« Développer plus de côtés positifs pour contre-argumenter les côtés négatifs. » Voici une subjectivation sous les regards et les jugements des Occidentaux. Il faut d'abord être sensible envers le négatif pour pouvoir, à partir de cela, entrer en rapport avec ce négatif en subjectivant un récit créolisé. Nous serions passé à côté de quelque chose si nous n'avions pas examiné les processus de subjectivation des femmes migrantes chinoises aussi ou justement dans cette complexité de la créolisation et du choc souvent sous-jacent. Une partie de leur récit s'adresse aussi, d'une manière non nécessairement consciente, aux Occidentaux, leurs subjectivations ne sont pas uniquement en rapport avec les conditions objectives et subjectives en Chine, parce qu'elles savent que non seulement les Chinois les regarderaient mais les Français aussi.

Dans un entretien réalisé pour la télévision grecque en 1992, Guattari (Criton 2012) assigne un enjeu philosophique au concept de chaosmose : « Chaosmose intensifie la nécessité d'une réappropriation subjective de la vie sous ses divers aspects matériels, sociaux, psychiques. Ce propos, récurrent dans la perspective d'une écologie à la fois sociale, mentale et environnementale – écosophique – se précise ici dans un sursaut existentiel, éthique, politique et l'urgence d'une refondation de la subjectivité. »

Nous menons trois réflexions ici : premièrement, si les grands récits disposent des concepts, des percepts et des affects, comme le disent Deleuze et Guattari, qui seront prêts à être approuvés, et que ces grands récits civilisationnels précèdent les récits groupaux, individuels, comment la subjectivité qui ne peut se produire que dans cet horizon du possible, fait-elle émerger une voix créolisée ou créolisable ?

Deuxièmement, comment entendre cette dynamique entre la subjectivité et l'appartenance collective fortement présente dans la civilisation chinoise, et la mettre au travail ? C'est-à-dire que si le sens du processus de subjectivation est vécu par le sujet comme une individuation qui distingue le sujet de son collectif, de sa communauté, et que ce processus produit un sentiment de déracinement, d'isolement, un sentiment déloyal, ou un sentiment d'affaiblissement, qui mettent ce processus en rupture ou en difficulté, comment alors travailler sur cela ?

Troisièmement, quand il y a une intersubjectivité entre le chercheur et le sujet, qui incarne ce chaosmose sous ses divers aspects matériels, sociaux et psychiques, le sujet est invité à se la réapproprier subjectivement. Cependant l'écoute, la compréhension et la subjectivité du chercheur conditionnent également l'émergence de la subjectivité du sujet.

III — Les enjeux de la subjectivation

L'exercice pour nous dans l'ensemble de cette partie introductive porte sur l'élucidation des rapports entre l'objet de la recherche, l'enjeu épistémologique, les problématisations articulées, les réflexions méthodologiques et la transformation du terrain. Derrière la question de savoir comment ces femmes vivent leurs expériences sociales en tant que femmes migrantes chinoises se prostituant en France, nous voyons que des questions et des difficultés se posent sur l'accès à ces expériences subjectives.

D'un côté, nous pouvons émettre l'hypothèse que la vie de ces femmes a été fortement clivée : mère ou fille au téléphone, prostituée dans la rue, amante dans un voyage, Chinoise dans une fête, migrante dans une institution… Et ces clivages identitaires troublants poussent à un désir de reconnaissance et à un besoin d'intégrité par le processus de subjectivation. Mais pour disposer d'un lieu afin qu'une subjectivité de femme puisse percer ces clivages, et relier ces identités pour la faire apparaître en tant que sujet dans sa complexité, ce lieu est à construire et à conquérir.

Nous pouvons problématiser en sens inverse, à savoir comment les sociétés mettent-elles en place l'accès à des lieux pour que la subjectivité de ces femmes soit déposée, partagée ? Ces lieux sont tellement invisibles, inaccessibles, éphémères, fragiles. Sans doute parce que les conditions sociales de ces femmes sont également précaires et précarisées. En plus il y a tellement de normes, de morales, et de jugements de valeur, qui agissent d'une manière externe et interne sur ces femmes.

Nous pouvons également dire que ces femmes dans leurs migrations ont été condamnées à « réussir », qu'avec peu de préparation elles doivent faire avec cette liquidité de la société (Bauman 2003), et il y a donc une sorte d'injonction d'être sujet (De Gaulejac 2011).

En même temps, les caractéristiques fragiles de ces lieux pour pouvoir faire émerger une subjectivité sont peut-être quelque part « souhaitées », parce que la subjectivité qui est très liée aux paroles et au langage, donne un aspect déclaratif et donc une responsabilisation sur le sujet ; parce que la subjectivité individualise le sujet de son groupe social, de sa communauté, de son collectif et donc amène un isolement du sujet ; parce que la subjectivité implique une exposition du monde interne observable qui risque de susciter une psychologisation du sujet qui considère que tout est psychologique et donc des causalités réductrices entre le vécu du sujet et ses activités psychiques et sociales (Castel, Enriquez, Stevens 2008, p. 15-27).

Nous l'avons évoqué, ces lieux qui font émerger la subjectivité pourront être la scène de convocation sociale de la subjectivité formulée par Butler, le chaosmose, qui intensifie la nécessité d'une réappropriation subjective, formulé par Deleuze et Guattari. Mais nous pouvons encore ajouter l'association psychique libre de Freud, ce sont des scènes qui portent une intention subjectalisante, le mot d'André Green (Green 1993) pour désigner le processus de rendre une personne sujet, par rapport à l'objectalisation comme le processus de la création d'objet. Mais nous devons souligner qu'il y a des enjeux très différents liés à ce processus de la subjectivation. Par exemple, il y a une confrontation et une reconstruction de la vérité devant un tribunal du jugement (Foucault 1975), il y a une adaptation psychique et l'apprentissage du sujet à son environnement et à ses souffrances dans les thérapies comportementales et cognitives (Gori, Hoffmann, Vanier 2005, p. 24-25) ; pour l'égo-psychologie ou l'intersubjectivisme, la subjectivité est envisagée « dans les réactions subjectives s'entremêlant inextricablement, interpersonnelles et actuelles des deux participants » (Sparer 2004).

Nous travaillons sur ce processus de la subjectivation qui consiste à accompagner le sujet dans la réappropriation subjective de ses expériences vécues et nous envisageons le sujet non pas comme un sujet « déjà-là », mais un sujet du désir, un sujet de l'inconscient, un sujet des habitus, un sujet assujetti, un sujet de surdéterminations, qui s'inscrit dans un processus long, dynamique et dialectique. Cependant nous ne sommes pas dans une visée thérapeutique ni dans une cure analytique. Une des différences majeures est que nous situons

la subjectivité dans les dimensions sociales, culturelles et anthropologiques et non pas juste dans les dimensions historiques, psychiques et relationnelles. Nous accordons une place primordiale à la réalité psychique (Roussillon 2018), mais nous l'accordons également à l'existence du social hors-psychique qui agit sur la psyché du sujet d'une manière continuelle. Reconnaître le sujet, c'est aussi reconnaître et connaître ce rapport entre la part du social en sujet (De Gaulejac, Coquelle 2017) et en dehors de la psyché du sujet.

Cette intention subjectalisante, portée dans un travail interprétatif co-construit, « consiste essentiellement à aider des individus, des groupes ou même des collectifs plus importants, à advenir comme sujets. Par exemple en développant une activité réflexive qui leur permette de mieux comprendre les enjeux, les contradictions et les conflits dans lesquels ils sont pris, que ce soit sur la scène sociale ou sur celle de l'inconscient. Pour ce qui est de la scène inconsciente, c'est être un peu plus au clair avec ce qui relève de déterminations pulsionnelles, du désir et de l'angoisse. Pour ce qui est de la scène sociale, il s'agit d'être un peu plus acteur, un peu plus sujet dans la dimension du sociohistorique comme le dit Castoriadis : comprendre que tout individu participe à la production de la société, que ce soit à sa reproduction ou à son changement. Il y a donc un lien étroit entre le changement social et le changement individuel, entre le travail sur soi et le travail sur le social, le politique, l'organisationnel, etc. » (De Gaulejac 2012, p. 265-275).

Enfin, dans la lignée de Georges Devereux sur une dimension contre-transférentielle du chercheur par rapport aux savoirs, Tobie Nathan et Nathalie Zajde (2012) proposent de considérer le sujet comme un expert des situations sociales qui le mettent en difficulté et en souffrance, et c'est au sujet et à ses proches d'apprendre au chercheur sa manière d'être troublé dans son environnement singulier. Jacques Rhéaume parle de différents rapports de savoirs dans une complexité entre le savoir d'expérience, le savoir professionnel, le savoir scientifique et les autres formes de savoir qui constituent une épistémologie pluraliste. (2019, p. 155)

Avec nos enjeux épistémologiques du processus de subjectivation, en réalité, notre terrain, les lieux subjectalisants sont cachés derrière les scènes ordinaires du quotidien, doublés dans les séquences signifiantes ou évènementielles. Là où il y a un événement externe qui frappe l'événement interne.

Chapitre 4 – Toutes les méthodes mènent à la rencontre du sujet

I — La transitionnalité au cœur de la méthodologie

Le concept de la mère trouvée-créée de Winnicott propose une théorie qui lie le monde externe avec le monde intérieur. René Roussillon souligne le fait que pour Winnicott, à l'inverse de Freud, la perception ne s'oppose pas à l'hallucination (Roussillon 2011, p. 40). Le dispositif du divan, conçu par Freud avec le patient allongé et l'analyste derrière lui, avait pour hypothèse que l'absence de la perception de l'analyste par l'analysant, favorisait l'hallucination de l'analysant dans son association libre psychique. Tandis que Winnicott pense pour que le bébé trouve la mère comme mère objectivement existée que le bébé se représente d'abord la mère comme mère subjectivement vivante. Le sujet s'hallucine en percevant le monde, cela dit la perception est doublée des représentations. Et la distinction entre l'externe et l'interne est donc plus complexe parce que pour trouver l'objet objectivement parlant, il faut d'abord créer l'objet dans sa psyché.

Cette transitionnalité par l'objet entre l'externe et l'interne, entre le moi et le non-moi, entre la représentation qui est un produit de l'histoire et la perception de l'ici et maintenant, est au cœur de notre construction méthodologique.

Je propose aux femmes migrantes chinoises se prostituant en France de me raconter leurs expériences de vie en récit, avec la fréquence qu'elles souhaitent, sans contrainte sur la durée.

« Apprenez-moi ce qu'est la vie d'une femme aujourd'hui dans votre situation. Vous dites ce qui vous semble important dans l'ordre que vous souhaitez… À la fin, ensemble nous allons condenser notre échange dans un récit écrit, nous allons trouver un prénom pour le sujet de ce récit en changeant tous les détails que vous souhaitez. Nous défendons ensemble l'authenticité de « l'âme » de ce sujet qui vous correspond… Vous décidez ensuite si vous voulez garder ce travail intimement pour vous, ou bien le partager… »

Voici ce que j'explique aux femmes qui discutent avec moi. Souvent elles me connaissent, par leurs amies, ou bien nous nous sommes rencontrés précédemment dans des lieux professionnels et revus dans d'autres occasions.

Je propose aux femmes cette dimension de « travail sur le vécu » par le récit dans le cadre de cette recherche, mais seulement quand je sens qu'elles sont déjà dans une pré-construction du récit en relation avec moi. C'est-à-dire lorsqu'elles commencent à me parler

d'elles-mêmes, en dehors des enjeux professionnels et sans que j'évoque l'intérêt que je porte à leurs expériences subjectives.

Ce travail subjectif sur le vécu co-construit est à la fois un processus simple et complexe pour faire une allusion à l'association libre analytique. Simple dans le sens où le sujet est présupposé « libre » et « spontané » dans ce travail, qu'il peut entreprendre ce travail quand et où il le souhaite. Il peut arrêter quand il le veut, y compris et même pour mettre fin à ce processus et à cette relation. Il peut se l'approprier comme il l'entend. Complexe parce que le sujet ne sera jamais complètement « libre ». Il s'approprie ce travail d'une manière qui lui est propre et pas une autre, il commence et il termine par ceci et pas par cela. Il souhaite élaborer plus tel moment et pas un autre…

C'est complexe aussi parce qu'il n'y a ni régularité ni stabilité dans les relations avec les sujets : nous nous rencontrons souvent dans des endroits différents, pendant des activités sociales différentes avec des fréquences aléatoires. La seule manière pour signifier ce cadre de la recherche, invisible mais pourtant toujours présent et continu, se fait par mes interventions en parole : « Ce que vous êtes en train d'évoquer, me fait penser à la dernière fois où vous avez mentionné que… », ; « J'ai repensé à ce que vous m'aviez livré il y a un moment, et je me pose des questions sur la partie où… » ; « Vous pouvez dire quelque chose par rapport à ce que ça vous évoque dans vos émotions ? » Ces interventions qui rappellent « le travail en cours » ont lieu uniquement quand le sujet est déjà entré dans le narratif d'une manière spontanée pendant les rencontres.

Le récit de vie est le vecteur de ce processus, mais il est caché parmi des scènes sociales de rencontre, articulé avec ce que le sujet est en train de traverser dans sa vie actuelle, transféré dans des moments relationnels avec le moi-chercheur. Il y a des pensées et des émotions qui sont actualisées pendant ce « travail » parce que l'histoire est revécue à nouveau en se racontant et en se représentant une situation précédente jumelée avec sa situation courante, une relation se répète inconsciemment dans sa relation avec moi, ou encore elle la fait vivre en moi, en me projetant ou en me transformant en d'autres personnages…

Roussillon parle d'une malléabilité du médium et du concept de l'objeu qui combine l'objet transitionnel et le jeu, qui est animé par la pulsion, est investi, est prêt à être travaillé, à être saisi comme une expression, comme une élaboration. Roussillon précise que :

« Grâce à l'hallucination, l'objeu va prendre sa valeur psychique et son sens, grâce à la perception, l'objet va pouvoir être saisi matériellement, grâce à la motricité, il va pouvoir

être exploré et avec lui quelque chose de l'expérience subjective qui y a été logée. Grâce à l'ensemble de ses propriétés perceptivo-motrices, il va ouvrir à un processus de symbolisation et de transformation de l'expérience subjective engagée. C'est le transfert de l'expérience subjective dans l'objet matériel, et le jeu qu'il rend possible, qui va permettre la métabolisation de celle-ci, et son appropriation subjective. L'expérience du « jouer » fournit ainsi une « nouvelle » inscription de l'expérience subjective, elle forme un nouveau type d'expérience subjective, celle d'une transformation de l'expérience subjective première. » (Roussillon 2004, p. 79-94)

Dans notre terrain, cette transitionnalité porte sur une position clinique mais aussi politique : ne jamais intentionnellement répéter les clivages identitaires amputants prédisposés dans la vie de ces femmes. Le fait que les expériences vécues subjectives du sujet nous intéressent, ne relève pas du fait qu'il est une migrante, une Chinoise, une prostituée, une mère ou même une femme, mais du fait qu'il est multiple et complexe.

Cette méthodologie de la recherche clinique qui place une transitionnalité au centre de la réflexion exige du chercheur d'être malléable et d'accueillir les transferts, les pulsions, les fantasmes, les expressions et les tentatives de transformation de la part du sujet, aussi bien la créativité, que la destructivité. Au fond : « On ne crée rien sans destructivité, sans détruire des formes antérieures ; tout le métabolisme corporel, comme la métabolisation psychique, suppose la mise en œuvre de procédures de destruction » (Roussillon 2009, p. 175).

La transitionnalité est un lieu pour explorer les formes de pensée et d'émotion parmi les matériaux premiers multisensoriels et chaotiques, pour métaboliser afin de les réapproprier, ceux qui sont de « moi », et ceux qui sont de « non-moi ».

Nous prenons l'histoire de Fangci comme exemple pour montrer le processus de la recherche en soulignant la dimension méthodologique.

II — Un sac Vuitton dans un champ d'orangers

J'ai connu Fangci en 2014 par une autre femme, Qinchun ; toutes deux m'avaient sollicité pour accompagner Yong, un Chinois de 47 ans, en fin de vie avec un cancer du poumon.

Yong est arrivé en 2004 en France, il a travaillé pendant dix ans dans un supermarché chinois à Aubervilliers comme gardien de nuit et homme de ménage. Au moment où il a commencé à cracher du sang, son cancer était déjà très développé. Après quelques séances de

chimiothérapie sans succès, l'équipe médicale a eu besoin d'une décision de sa part, à savoir s'il voulait vraiment continuer le traitement, qui coûtait cher pour peu de résultats.

Yong n'a pas de documents légaux en France, cependant les soins sont couverts. « J'ai peur, je veux mourir chez moi, je ne veux pas mourir ici… » Yong à cette époque a déjà beaucoup de mal à parler. Se représenter la mort et la préparer, n'était pas le plus difficile pour lui. Ce qui était épouvantable, c'était de calculer quand il allait mourir. L'hôpital lui avait déjà administré de la morphine pour atténuer ses douleurs mais la Chine à cette époque, n'utilisait quasiment pas de morphine pour les douleurs aiguës. La famille de Yong réside dans une petite ville du Jiangxi, au centre de la Chine, où il n'y a pas de service de soins palliatifs à l'hôpital municipal.

Nous avons dû estimer avec les médecins le temps qui lui restait, pour préparer son retour en Chine avec une dose de morphine limitée par la douane. Et bien sûr c'était un processus très difficile dans tous les sens, scientifiquement pour évaluer la fin de vie, administrativement pour les démarches du retour, et psychologiquement pour Yong et les personnes qui l'accompagnaient. Fangci connaît bien la famille de Yong : « Nous trois nous sommes du même village. Sa femme a un handicap dû à un accident dans les champs, elle ne peut plus parler. Ils ont un fils qui est grand, il est marié. » C'est avec le fils que nous préparons le retour de Yong.

Un jour après que les médecins avaient terminé la visite dans la chambre de Yong, et pendant qu'il dormait, Fangci a tenu à me parler :

« Pour les hommes ici c'est plus difficile que pour les femmes. Nous, les femmes, nous pouvons nous prostituer, mais eux, ils n'ont vraiment pas beaucoup de moyens. Regarde-le, il a rencontré une femme qui fait le même travail que nous, il lui a donné toutes ses économies de ces dernières années au lieu de les envoyer à sa famille. Maintenant quand il a besoin d'aide, où est cette femme ? Elle a disparu avec l'argent. C'est nous deux qui l'aidons en ce moment, pour lui. Son patron lui a acheté le billet d'avion. »

Fangci m'a livré cela avec des émotions complexes, devant moi mais aussi devant Yong qui dormait : elle est triste non seulement à cause de la santé et du départ envisagé de Yong, mais surtout parce qu'il a subi une immense injustice car il ne lui reste rien de ses économies alors qu'il a beaucoup travaillé pendant toutes ces années ; elle est en colère contre cette femme qui a pris l'argent de Yong et qui a disparu quand Yong a eu besoin d'elle ; elle éprouve du mépris pour cette femme malhonnête qui se prostitue aussi mais qui est incapable d'aider Yong, alors que Fangci et Qinchun, elles, l'aident.

Fangci se réapproprie son travail comme un mieux par rapport au travail de Yong et des hommes migrants en général ; et enfin un aspect moral moins visible, c'est sa colère contre Yong qui a délaissé son épouse handicapée et ne laisse rien après sa mort. C'est ce que j'ai compris : quand elle s'adressait à moi dans la chambre, elle s'adressait à Yong même s'il dormait.

Après que les médecins lui ont dit qu'il lui restait trois semaines au maximum, nous avons accompagné Yong pour son retour en Chine avec tous les médicaments pour deux mois. Son fils est venu le chercher à l'aéroport de Shanghai. Yong est rentré dans son village qui est maintenant une petite ville et à côté de chez eux, il y a un parc. Chaque matin à six heures, Yong faisait un petit tour dans ce parc et y restait pendant une heure pour prendre l'air. Il faisait une petite vidéo pour nous l'envoyer et nous entendions sa respiration forte dans ses vidéos. Les patchs de morphine, Yong les a tous coupés en deux pour les coller. Les trois semaines prévues par les médecins ont finalement duré huit mois de plus : il n'était pas vraiment prêt à partir. Jusqu'au jour où son fils nous a écrit pour nous dire : « Mon père est parti ce matin, calmement. »

Fangci et moi nous sommes revus quelque temps plus tard en 2016. Sachant que je travaille avec Qinchun sur son histoire de vie, Fangci m'a raconté son premier mariage en Chine quand elle était très jeune. Et elle m'a dit qu'elle voyait un homme, un Français, Philippe, un client fidèle, un ingénieur informaticien de quarante-cinq ans, père de deux enfants, jamais marié.

« Philippe a l'air timide et gentil, la première fois que nous nous sommes rencontrés, il est resté sur moi pendant 15 minutes, il n'arrivait pas à jouir, je l'ai trouvé trop long, donc je lui ai montré ma montre en lui faisant signe que le temps passait. Il s'est excusé et s'est retiré, il est venu avec sa propre main et il m'a même payé 20 euros de plus. Je me suis dit qu'il était ce qu'on appelle un bon client. Il est venu me voir une deuxième fois dans la semaine, et ensuite une troisième fois une semaine après. La quatrième fois qu'il est venu, je n'ai pas enlevé mes vêtements, je suis restée au bord du lit, et comme je l'avais pressenti, il ne m'a pas forcée à enlever mes habits et avoir un rapport avec lui, on s'est parlé et on n'a rien fait cette fois. À la fin, il m'a quand même donné 60 euros, la somme prévue pour une passe.

« Il est devenu un client régulier. Avec une copine qui parle bien le français, je l'ai invité à manger à la maison. Il a deux enfants, le grand va bientôt avoir 14 ans et sa fille a 10 ans. Les parents de Philippe les aident à garder les enfants ensemble. Il m'a invitée à sortir avec ses enfants lors d'un week-end… »

Philippe a réussi à passer les épreuves de Fangci. Un des indicateurs pour elle est que Philippe voulait passer du temps avec elle mais pas uniquement pour le sexe : il payait pour le temps que Fangci lui accordait, il payait pour la personne de Fangci et non pas le rapport sexuel.

Fangci a beaucoup partagé avec moi les dernières nouvelles de sa vie ; je lui ai proposé de travailler ensemble progressivement sur son histoire à elle ; au-delà de contribuer à une compréhension sociale de la vie d'une femme chinoise en France, c'était aussi pour garder notre lien après le départ de Yong. Fangci a accepté. Elle a adopté Fangci comme nom de son propre personnage, Fang veut dire parfumé, et Ci veut dire une femme gentille.

« Il était impensable il y a quelques années, que je m'arrête pendant quelques heures de travailler dans la rue, pour prendre un café avec quelqu'un juste pour parler de tout. J'avais toujours l'impression que c'était du temps perdu, que pendant mon absence, il y avait des bons clients qui traversaient la rue. Un jour un client m'avait amenée sur un bateau-mouche sur la Seine, je regardais tous ces monuments, et mon corps se mettait à réagir, à trembler, l'envie de retourner dans la rue me démangeait. Je n'étais pas bien… C'était une addiction parce que l'argent arrive un peu trop facilement… »

Quand je lui ai demandé ce qui avait changé, elle m'a répondu : « La mort de Yong, la rencontre avec Philippe… Je me suis dit que l'argent que je gagne, je ne pourrai jamais l'emmener avec moi après ma mort. Et ce qui est horrible surtout c'est que quand on retrouve son enfant après dix ans de séparation, c'est pour préparer sa mort… »

Elle a emménagé avec Philippe quelques mois plus tard. Quand Philippe était au travail, elle faisait venir quelques clients chez eux. Philippe était au courant, il avait accepté pour Fangci car c'était leur accord pour rester ensemble.

Il est important de remarquer que Fangci n'éprouve pas toujours, ni de la même manière, le même sentiment en se prostituant. Fangci considérait ce travail comme un « mieux » par rapport au travail de Yong et des hommes, surtout en voyant la situation et la souffrance de Yong, et ce qu'il avait rapporté à sa famille en Chine. Au début, ce travail avait un côté addictif qui agissait en elle, et par crainte de rater les bons clients qui amènent l'argent facile, elle ne pouvait pas rester en repos. Mais c'est également un processus évaluatif pour juger Philippe. Après le décès de Yong et la rencontre avec Philippe, Fangci a appris à savoir se reposer, mais elle n'a pas décidé d'abandonner complètement ses activités pour rester avec Philippe, elle a continué à travailler chez eux, tout en le lui faisant accepter.

Est-ce que Fangci mettait toujours Philippe à l'épreuve ? Ou bien souhaitait-elle continuer cette activité, tout en développant une relation avec Philippe ? Ou bien profitait-elle de la gentillesse de Philippe comme la maîtresse méprisée par elle qui profitait de Yong ? Ou encore, était-ce sa manière de dire à Philippe, qu'à la fois elle devait travailler parce qu'elle avait aussi son enfant à nourrir en Chine, et aussi qu'elle n'avait pas encore l'intention de faire venir les enfants de Philippe et de passer son temps avec eux ?

Fangci est restée en France jusqu'en 2020, elle a décidé de rentrer définitivement en Chine à cause de la pandémie de Covid-19. Philippe a perdu son travail pendant la pandémie, il est retourné vivre chez ses parents et ses enfants. Le couple ne s'entendait pas bien à la fin de leur relation pendant le confinement, et ils se sont séparés.

Dès son retour en Chine, Fangci est allée voir ses parents dans leur village natal, et elle est passée voir également la famille de Yong. Fangci m'a envoyé une photo d'elle dans un champ d'orangers, souriante et ensoleillée, avec dans la main droite un sac de Louis Vuitton. Ce champ d'orangers était là depuis quarante ans, Fangci, Qinchun, Yong et la femme de Yong y avaient travaillé quand ils étaient petits.

Fangci a repris sa vie avec la famille de son fils. Ce sac Vuitton symbolise pour elle son passage en France et son goût, son coût sa réussite. Ce sac Vuitton explique quelque part pourquoi elle ne pouvait pas juste cesser ses activités avec les clients pour passer sa vie avec Philippe ; peut-être qu'elle avait vu la précarité de Philippe avant la pandémie de Covid-19, mais peut-être qu'au fond, Fangci préférait que les gens de sa ville la voient toujours comme quelqu'un avec un sac Vuitton, même si peu de monde dans sa ville en connaît la valeur.

Vue de loin, c'est la vie d'une femme qui a passé neuf ans en France pour gagner de l'argent ; qui a raconté à ses proches en Chine qu'elle avait travaillé dans des salons de manucure, qui a réussi à aider sa famille, et fait des économies pour sa retraite. Mais vue de « près », c'est une épaisseur de vie avec des subtilités, des nuances et des sous-jacents, une vie qui ne se prête pas à être totalisée par des représentations sociales.

Si la pensée clinique mentionnée par Green (2002) consiste en « un mode original et spécifique de rationalité issue de l'expérience pratique » (Mancini 2004, p. 287-298), l'enjeu d'y contribuer pour nous est d'essayer de répondre à la question : comment faisons-nous dans notre pratique de la recherche pour être au plus près du sujet et de son vécu subjectif ?

La transitionnalité, qui nous permet de travailler sur les enjeux de subjectivation, ouvre la possibilité de « jouer » avec l'historicité et dès lors de transformer les rapports entre le sujet et son histoire, et de transformer les perceptions de sa propre histoire. C'est d'abord

dans ce sens-là qu'il y a émergence d'une subjectivité relativement plus propre et qui rend l'individu un peu plus sujet.

La co-problématisation multiple interprétative accompagne le sujet dans l'élaboration du sens et dans la production des connaissances pour appréhender la complexité socio-psychique. C'est en comprenant ce que le social et les autres font de nous-même, et comment, en comprenant ce que nous faisons de ce que le social et les autres font de nous, et comment, que nous nous émancipons un peu plus des emprises aliénantes en devenant un peu plus sujet. Un dernier aspect moins visible est ce petit groupe de « survivants » que nous formions Fangci, Qinchun, moi et quelques femmes qui restaient un peu à distance mais qui avaient été aussi affectées par le décès de Yong. Il y a une sorte de « communauté d'épreuve » évoquée par Pierre Rosanvallon (2021), qui est traversée par une incertitude, ensuite par une brutalité, mais une « communauté d'épreuve » au sens plus large du mépris et de l'injustice. Le fait de donner corps à cette voix collective communautaire par le travail du vécu subjectif replace l'histoire du sujet dans des affiliations de trajectoire commune. Cette symbolisation du groupe épaule le sujet contre la menace d'une atomisation et rend l'individu un peu plus sujet.

Pour comprendre Fangci dans sa pensée, nous devons retourner vers son histoire, sa manière à elle de vivre et de percevoir l'histoire. Surtout, à travers cette construction du récit, nous regarderons comment Fangci tente d'advenir en tant que sujet de son histoire.

III — Une femme bien vue, une femme mal vue

Fangci avait 41 ans lorsqu'elle est arrivée, seule, en France en 2012. Divorcée de son mari depuis 3 ans, elle avait un fils de 23 ans, marié, qui venait d'avoir un enfant. Toute la famille de Fangci vit en Chine.

« Je me suis mariée à 17 ans, et à 18 ans je suis devenue mère », dit Fangci. Elle est née dans une famille d'un village situé à la périphérie d'une ville du Jiangxi. La famille de son mari est riche, son beau-père est collectionneur d'antiquités, une famille de grande ville.

« Mon mari est handicapé, non seulement physiquement, mais aussi mentalement, je voulais dire psychologiquement déséquilibré, complexé à cause de son physique, il marche dans une chaise roulante, son corps s'est mal développé. » C'était un mariage arrangé, le père de Fangci pensait qu'un mari handicapé vaudrait mieux qu'un mari pauvre, car s'il est

handicapé, au moins il ne la battra pas. Et surtout grâce à ce mariage, Fangci pourrait aller vivre à la ville.

Elle est la troisième d'une fratrie de trois. Son frère et sa sœur aidaient leurs parents dans les champs pour cultiver des orangers. Elle a été envoyée vivre dans la famille de son mari à l'âge de onze ans. Elle était prise en charge par la famille de son mari mais en échange elle devrait épouser ce mari handicapé plus tard.

« J'étais plus belle et maigre quand j'étais jeune, je suis très travailleuse, et encore, ma famille voulait que j'arrête mes études, je ne les ai pas écoutés, j'ai fini mon lycée. Mon mari et mon beau-père n'aimaient pas que je lise, j'étais bonne en chinois et en littérature, mais pour eux, plus je lisais, plus je devenais intelligente. Ils ne voulaient pas d'une fille intelligente, ils voulaient une fille sage et travailleuse. Car si je devenais maligne, je pourrais aller chercher un autre homme, ou bien d'autres hommes pourraient me convaincre de partir avec eux, au lieu de rester avec mon mari handicapé… »

Son mari la contrôlait beaucoup, elle n'avait même pas d'argent pour s'acheter de nouveaux vêtements, comme pour éviter le risque qu'elle devienne trop attirante et quitte cette cellule familiale.

Un an après, elle est devenue mère. Avec son mari, tous les deux ont tenu une boutique de bijouterie, car le beau-père connaissait bien les tailleurs d'or et de jade. Fangci travaillait tout en gardant son fils ; elle était payée au minimum, son mari empochait tout et le redistribuait.

« C'était moi qui faisais tout pour faire tourner la boutique : je devais faire des aller-retour entre plusieurs villes pour chercher des produits retaillés dans la journée. Mon mari ne pouvait pas bouger, cela lui donnait une raison pour rester à la maison, et pour jouer avec ses potes, avec l'argent qu'on gagnait… »

Au début, son mari n'était pas comme ça, il n'avait pas beaucoup d'idées sur Fangci. Ce sont les beaux-parents qui lui ont mis ces idées dans la tête, pour contrôler Fangci. Parce qu'ils se sont dit que si un jour ils n'étaient plus là, Fangci quitterait sans doute leur fils et qu'il n'y aurait plus personne pour s'occuper de lui.

« Mon mari n'était déjà pas bien dans son corps, il n'était jamais bien, il ne s'occupait jamais de son fils. Il ne prenait jamais son fils dans ses bras. Je me souviens très bien d'un jour, c'était quand mon fils avait trois ans. Je me promenais avec lui dehors après le dîner, la lune était pleine, mon fils dormait dans mes bras, je le regardais, mon pauvre fils… Et soudain des angoisses me sont montées à la tête, je me suis mise à pleurer mais sans pousser

de cris, car j'avais peur de réveiller mon fils. Mes larmes coulaient, je respirais trop fort et mon fils s'est réveillé. Il ne comprenait pas mais il s'est mis tout de suite à pleurer, en me disant : maman ne me laisse pas seul, ne me quitte pas ! Comme s'il comprenait tout ce qui nous arrivait, et pourtant il avait seulement trois ans. Je me suis juré à ce moment-là, de ne plus jamais le faire se sentir seul, que j'allais faire mon maximum pour l'aider dans la vie… »

Fangci savait qu'elle n'était pas heureuse, mais en même temps elle ne savait pas comment se rendre heureuse : « Je faisais exprès de donner tous mes revenus à mon mari, je savais qu'il allait jouer, et je savais aussi que je pouvais planquer cet argent. Mais j'étais très naïve, je lui donnais tout ce que je gagnais, et je me faisais ainsi contrôler puisque je n'avais plus la possibilité de le quitter… » L'argent était le principal moyen pour acquérir l'indépendance, mais elle avait choisi de donner la clé de sa liberté à l'homme qui l'opprimait le plus : « La ville est petite, je suis une femme, une mère, je ne pouvais pas quitter mon mari handicapé, sinon on aurait sali mon nom, et mon enfant… »

Les années suivantes, Fangci a continué à vivre cette vie très lourde entre les fonctions d'épouse, de mère, de fille et de gérante de sa boutique. Ils ont aussi changé de commerce car les bijoux ne « marchaient » plus. Fangci a ensuite tenu un magasin de vêtements, et finalement un supermarché.

Son mari continuait à jouer de son côté, mais elle a vécu un changement mental. Fangci a eu un amant, marié de son côté et père d'une fille, qui travaillait dans les champs de construction comme superviseur, il avait sa propre équipe. Elle était très amoureuse :

« Il suffit d'être gentil avec moi, je suis prête à descendre en enfer pour lui. On s'appelle tout le temps, on se raconte tout. Il a beaucoup apprécié mon intelligence, et moi, sa gentillesse. Il m'a dit qu'il allait divorcer de sa femme pour vivre avec moi. Mais je ne suis pas d'accord, je n'ai pas envie d'être une maîtresse qui ruine la famille des autres. Comme moi, il n'a plus de sentiments pour sa femme, mais peu importe, on a tous les deux des enfants, il serait trop égoïste de ne penser qu'à soi-même. »

Le supermarché a très bien marché, la famille de Fangci a emménagé dans une maison beaucoup plus grande, de quatre étages pour cinq personnes. Si Fangci tenait vraiment à divorcer, il lui fallait travailler jusqu'à ce que la situation familiale s'améliore encore, pour ne pas donner l'impression aux autres qu'elle divorçait parce que les affaires n'allaient pas bien et qu'elle abandonnait son mari en difficulté.

« Les femmes sont jalouses de moi, mais les hommes aussi. Seule, j'arrivais à payer l'université à mon fils et à nourrir ma famille. Mais pour mon mari, j'en ai eu assez, je n'étais

jamais heureuse avec lui. Chaque fois qu'il avait envie de moi, c'était comme une bête qui me grimpait dessus, mais avec une violence brutale et quand il avait fini, il allait se coucher. En 2009, mon fils a fini l'université et j'ai décidé de divorcer. »

L'année 2009 a marqué un changement majeur pour Fangci : le divorce, le fils qui est revenu à la maison, mais aussi le propriétaire du terrain qui a mis fin au contrat de bail du supermarché. Avec l'argent qu'elle avait gagné, elle a acheté une nouvelle boutique pour son fils et sa femme. Le fils s'est marié en 2010, le père n'a rien donné pour son mariage. En 2011, Fangci est devenue grand-mère.

Le fils et sa femme gèrent la nouvelle boutique. Fangci a pensé à chercher une autre activité en parallèle qui rapporterait plus d'argent. En 2011, elle a failli acheter une deuxième boutique. C'est par hasard qu'elle a entendu dans une ville proche que les gens partaient en Europe pour travailler et revenaient avec beaucoup d'argent. À l'époque c'était encore un euro contre dix yuans. « Si je travaille trois ans en Europe, je gagnerai facilement 1 million de yuans. Ensuite je reviendrai en Chine pour ma retraite. Je n'avais pas beaucoup réfléchi, et surtout je n'arrivais pas à penser que cela allait être si difficile pour moi… »

Avec la somme réservée pour la deuxième boutique et quelques emprunts, elle a payé un passeur. En 2012, Fangci est arrivée en France avec un visa touristique.

Elle tenait encore à son amant : « Je lui ai dit, ne divorce pas, attends au moins jusqu'à ce que ta fille se marie. On ne peut rien se promettre, on va voir comment on évolue tous les deux. Et si plus tard, dans quelques années, on tient encore l'un à l'autre à travers la distance, dans ce cas-là on poursuivra notre chemin… Mais j'ai mon projet, et lui, il devra avoir le sien. »

Deux options, deux projets d'investissement de travail, se présentaient à Fangci : investir dans l'achat d'une nouvelle boutique ou partir en France pour gagner encore plus d'argent. Le fait de quitter la Chine, ce n'était pas parce qu'elle ou sa famille se trouvaient en difficulté. Au contraire, c'était parce que tout allait mieux et pour que cela aille encore mieux, et non seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan sentimental : elle avait divorcé de son mari qui la maltraitait, son fils avait fondé sa propre famille, elle était devenue grand-mère et elle était tombée amoureuse d'un homme. Malgré tout, elle a choisi de partir ailleurs, comme si elle voulait se lancer dans un nouveau chapitre de vie.

IV — Un projet qui en cache un autre

« J'ai vu des filles arriver en France et qui, le premier jour quand elles voient l'endroit où elles devront coucher reprennent l'avion pour rentrer. Bien sûr j'ai pleuré quand j'ai vu le dortoir de 10 mètres carrés avec 5 autres femmes, mais je ne suis pas venue en France pour passer mes vacances dans un hôtel, je viens ici pour vivre, pour travailler, pour aider ma famille. Très vite, les autres femmes de ma région m'ont aidée à trouver un travail de nounou. »

Pour Fangci, avec le travail de nounou on ne gagne pas suffisamment d'argent.

« Les femmes avec qui j'ai habité travaillaient [se prostituaient] toutes à la Porte Dorée. J'ai donc vu combien elles pouvaient gagner, elles prenaient beaucoup de risques, mais je ne veux pas retourner en Chine sans avoir gagné une somme d'argent qui me permette de vivre mieux. Si je viens ici c'est pour gagner mieux qu'avec mon supermarché en Chine. J'ai vu que, parfois, une femme pouvait gagner quatre mille euros par mois, je n'ai pas trop réfléchi, j'ai commencé à me prostituer… Je travaillais à la Porte Dorée avec trois autres femmes ; les clients viennent principalement en voiture, je leur dis de m'amener dans les hôtels que je connais, mais parfois ils me ramènent aussi chez eux. Ce sont des clients un peu plus riches que ceux du XIIIe.

« À la Porte Dorée il y a souvent des bagarres de territoire entre les filles de différents pays, les Noires, les Arabes, les Chinoises et les Françaises. Au mois de mars 2014, nous n'avons quasiment pas eu de clients. Je pense qu'ils n'ont pas d'argent non plus, en même temps les flics viennent tout le temps pour contrôler. Avec une amie, on est allées dans le Sud de la France pour se prostituer. On est allées à la frontière de l'Espagne, et ensuite à Bordeaux, et finalement quand les clients sont revenus, on est revenues aussi à Paris… »

Fangci racontait que ces voyages s'étaient déroulés avec une certaine facilité, mais en même temps qu'elle avait rencontré beaucoup de violence : « À Bordeaux, il y a un client, un vieux Portugais qui était sur le point de me violer, de me sodomiser, je me suis battue, et heureusement ma copine, qui était à côté, est venue à mon secours… »

Comme Fangci était en situation illégale, si elle avait été arrêtée pour séjour irrégulier, elle risquait d'être renvoyée au pays.

« Chaque jour passé était une journée gagnée pour travailler. Honnêtement, quand je me suis fait agresser, j'ai pris trois jours de repos maximum et je suis retournée travailler, je n'y ai pas trop pensé. C'est la mort de Yong qui m'a fait réfléchir et je me suis dit que

j'aurais pu être tuée par un type violent et que mon fils apprendrait ma mort comme le fils de Yong l'a apprise… Là j'ai vraiment eu peur. »

Le fait que Fangci ait changé sa manière de travailler a coïncidé avec sa rencontre et son emménagement avec Philippe en 2017. Elle travaillait seulement pendant la semaine quand Philippe n'était pas là.

Elle exerçait aussi d'autres activités pour gagner sa vie et envoyer de l'argent en Chine. Comme l'achat des produits de luxe à Paris est souvent limité à un passeport, elle allait dans différents magasins de luxe et faisait des achats pour des réseaux de vente en empruntant des passeports. À titre d'exemple, quelqu'un du réseau lui donnait de l'argent pour acheter tel sac de luxe, elle faisait la queue et l'achetait avec le passeport de quelqu'un contre une commission, et redonnait ensuite une petite partie de sa commission au propriétaire du passeport. Pour être convaincante, quand elle entrait dans les magasins de luxe pour les achats, elle s'était acheté quelques vêtements de luxe et son sac Louis Vuitton.

« C'était pire que de m'allonger sur le lit [se prostituer], j'étais très stressée au début, comme si j'étais une criminelle. J'avais peur de me tromper de produit, qu'on me dise que ce n'était pas mon passeport, qu'on me voit trafiquer après… Au début j'avais une impression étrange comme si les vendeurs étaient des policiers. Mais après quelque temps, j'arrivais à les traiter comme des vendeurs, et moi à me comporter comme une vraie cliente…

« Quelques années avant, je n'aurais même pas imaginé un t-shirt à trois cents euros. Qui achète un t-shirt à trois cents euros ? Maintenant, je les trouve toujours trop chers, mais je peux les acheter, et j'en ai offert à mon fils et à Philippe. »

Elle a donc eu trois périodes de style vestimentaire : au moment où elle est arrivée en France, elle avait apporté avec elle des vêtements de sport pour le travail qu'elle s'imaginait faire ici. Ensuite elle a acheté des vêtements pour son travail de prostituée dans la rue, des vêtements qui ne coûtent pas très cher parce qu'il faut les laver assez souvent, mais qui évoquent une certaine féminité. Dans la rue, elle portait un grand manteau noir, seuls quelques détails des sous-vêtements étaient affichés. Enfin plus tard elle a cultivé son propre goût en choisissant ses vêtements. Elle s'est approprié également l'identité « cliente » en allant dans les boutiques. « Surtout pas le gros logo imprimé ! Tu vois qu'il n'y a pas une Française qui porte une pièce avec des gros logos dessus comme si l'on ne savait pas que c'est du Dior. C'est la qualité et les détails qui jouent la différence. Ne mets pas trop de couleurs, deux maximum… »

Philippe l'avait remarquée pour son goût de l'élégance française. Il a dit « oui » à tout parce qu'il était amoureux d'elle. Mais en même temps, le fait que Fangci ait amené des clients chez eux, même s'il ne les voyait pas, était difficile à vivre pour lui. Alors que pour Fangci, le moment où elle a emménagé avec Philippe, l'a inclus dans un futur commun.

« Je vais retourner en Chine et plus tard si l'on se marie, Philippe pourra venir en Chine avec moi, et ce sera à mon tour de payer nos vies en Chine. Sa retraite, il peut la garder pour nos vacances en Europe. Je dois continuer à faire cela pour ma famille en Chine, mais aussi pour la famille entre moi et Philippe. Mais lui, il veut juste profiter de l'instant présent comme s'il ne se souciait pas de l'avenir… »

La fin de leur relation s'est mal passée, les disputes se sont enchaînées et le confinement à deux au début 2020 a engendré la rupture. Fangci a décidé de rentrer en Chine définitivement.

« Dans ma famille les femmes ont de l'hypertension, j'ai vraiment peur de tomber malade avec le Covid en France. Toute seule à l'hôpital quand tu ne parles pas le français… Je ne veux pas mourir ici. Et le fait d'avoir rompu avec Philippe, je n'ai plus de raison de continuer à rester ici. Quand je ne peux pas travailler, chaque jour est une perte. Je serai plus utile à garder mon petit-fils.

« Je me suis déjà dit que de toute façon, Philippe ne serait pas heureux de vivre en Chine avec moi en vieillissant ensemble, il ne mange pas chinois, il aime manger uniquement à la française.

« Plus jeune quand je gardais le magasin pour mon ex-beau-père, je regardais les séries pendant le temps libre. Et dans les séries étrangères, il y a toujours des femmes aux cheveux dorés et avec des yeux bleus, elles marchent sur les boulevards comme les Champs-Élysées et les hommes qui passent tournent la tête juste pour les remarquer… Et je me disais, elles doivent être très heureuses… »

V — Deux régimes du sujet

L'individu est le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet (De Gaulejac, Bonetti 1988, p. 55-63). C'est seulement une fois que nous avons produit un cadre qui permet l'émergence d'une subjectivité que nous pouvons travailler sur la façon dont l'individu se constitue en tant que sujet de son histoire.

Fangci, comme certaines femmes que nous allons écouter, est dans un système traditionnel de mariage arrangé depuis l'enfance, le Tongyangxi[7]. Il s'agit d'un garçon ou d'une fille, mais souvent une fille née dans une famille relativement pauvre et dont la fratrie est déjà majoritairement constituée de filles. La jeune fille peut être donnée, parfois « vendue », à une famille relativement plus aisée pour accompagner le jeune garçon de cette famille plus riche. La famille adoptive va prendre en charge cette jeune fille jusqu'à sa majorité et la marier avec le jeune garçon qu'elle accompagnait.

L'ex-mari de Fangci est handicapé, mais sa famille est aisée, les parents des deux côtés ont arrangé ce mariage. Fangci par cette alliance est ainsi devenue une « citadine » avec un travail de « patronne » dans la boutique familiale. En contrepartie, elle a subi des violences conjugales.

Elle s'est investie sur son fils unique, et a focalisé sur son travail pour supporter son ex-mari. Mais surtout elle ne voulait pas que ce soit « mal vu » dans le sens où elle considérait que c'était la famille de son mari qui lui avait donné un statut en ville, le travail et la vie qui allaient avec. En plus, quitter son mari handicapé avec qui elle avait grandi, cela voulait dire que son mari trouverait difficilement une autre femme qui serait prête à passer sa vie avec lui et qui ne serait pas là uniquement pour l'argent.

Les traditions continuent à fonctionner souvent parce qu'elles ont encore des raisons de fonctionner. Ce qui a produit un changement dans la mentalité de Fangci, ce n'est pas seulement la rencontre avec son amant quelques années plus tard mais bien le fait que la boutique familiale et traditionnelle ne fonctionnait plus. Et Fangci a alors commencé à réaliser ses propres projets, un magasin de vêtements et enfin un supermarché. C'était quelque part sa propre manière de rembourser ses dettes envers cette famille adoptive parce que sans elle, toute la famille n'aurait pu disposer d'une meilleure qualité de vie. Elle était sur le point d'acheter un deuxième supermarché.

[7] 童养媳

La rencontre avec son amant : c'était la première fois que Fangci avait une relation intime libre avec une personne qu'elle avait choisie. Mais là encore Fangci s'est approprié beaucoup de normes sociales. Elle ne s'est pas laissée emporter par ce goût « libre ». Cependant elle avait déjà des projets. Elle a bâti une situation où elle pouvait enfin décider.

L'une de ses décisions les plus importantes a été de venir en France au lieu d'acheter un deuxième supermarché. Pour elle quand elle a pris cette décision, la France avait plus de valeur que le supermarché. Elle voulait réussir mieux qu'en possédant deux supermarchés. En même temps, quitter cette ville était aussi une manière d'en finir avec les regards des autres sur son divorce.

Fangci connaissait des gens de sa ville qui étaient déjà venus en France. Quand elle est arrivée en France et qu'elle a découvert les choix limités qui s'offraient à elle, elle a décidé de prendre plus de risques pour gagner plus d'argent. Après avoir franchi le cap de la prostitution, elle a été saisie par une sorte d'« addiction » à la facilité d'obtenir de l'argent et elle évaluait son temps en fonction de la rentabilité de ses activités. Elle a travaillé comme cela pendant quelques années.

Et puis, un autre changement s'est produit avec la combinaison de plusieurs évènements : le décès de Yong, l'agression qu'elle avait subie pendant ses activités de prostituée, la rencontre avec Philippe, la découverte du trafic de produits de luxe… Tous ces événements l'ont amenée à ralentir ses activités prostitutionnelles et à mettre un peu plus de distance dans son rapport avec l'argent. Deux nouveaux statuts sont apparus dans le récit de Fangci : celui de fiancée qui avait emménagé avec Philippe et celui de consommatrice de produits de luxe, tout en sauvegardant ses activités qu'elle jugeait faciles et rentables.

Elle décidait de plus en plus de ses modalités de travail, de son implication avec Philippe, de la place accordée à Philippe. Elle envisageait également davantage ses goûts vestimentaires comme une expression de soi-même, de ses réflexions esthétiques ; elle s'est aussi attribué une autre identité en consommant des produits de luxe : quelqu'un qui a réussi dans la vie.

Dans ce récit, beaucoup d'autres aspects pourront être soulevés et analysés, mais nous nous arrêtons sur le récit de Fangci pour nous aider à formuler une hypothèse dans cette recherche en rappelant que l'objet ici est d'analyser comment, à travers le processus de subjectivation, les femmes se constituent en tant que sujets de leur histoire.

Née sans avoir de place dans la famille – Fangci était une fille de « plus » que sa famille n'avait pas les moyens d'élever – elle avait été « donnée » à une autre famille avec un

« destin » écrit, assigné. Elle s'est sentie abusée par son mari handicapé, et ce n'était qu'une injustice parmi les autres. Nous voyons combien il était difficile pour elle, avec un mariage arrangé depuis l'enfance, le statut de son mari handicapé, le regard des autres, et surtout le rapport avec leur fils unique, de trouver une place tenable parmi ces systèmes de logique contradictoires. Mais tout cela n'a pas empêché Fangci de continuer à apprendre, et de lutter pour sa place, d'abord de « mère », ensuite de « patronne », et enfin de « maître » de la famille, de son mariage, de ses commerces. Elle a toujours recherché une manière de concilier à la fois le « désir » et le « social ». Cela dit, pour nous, le processus de migration et sa manière de socialiser en France devraient être considérés d'abord dans cette discussion interne propre à elle, en s'articulant avec les conditions objectives.

Il est important de remarquer que le social intériorisé est le social chinois, et la migration, en quittant les lieux d'origine de la socialisation, transforme les rapports aux normes en rapports plus intérieurs parce que les collectifs qui portent les normes ne sont plus les mêmes. Par exemple, quand elle avait voulu « se sacrifier » pour une vie meilleure, sans interlocuteurs, elle n'avait personne autour d'elle pour lui dire « ça vaut le coup » ou pour examiner des possibilités différentes. Au début de sa décision d'exercer la prostitution, Fangci était entourée d'autres femmes qui étaient plus au moins dans la même situation. Plus l'histoire avance, et plus nous avons l'impression qu'elle a de moins en moins besoin des autres femmes.

Cette transformation des normes en débats intérieurs s'articule avec le désir de réussir, et ouvre un champ de possibilités : c'est désormais à elle seule de décider avec ses ressources disponibles vers où elle va, comment y arriver et le prix qu'elle est prête à payer. L'addiction à l'argent facile, décrite par Fangci, est justement le « symptôme » entre le désir de procurer une vie meilleure à son fils, mais aussi pour elle, et en même temps, c'est à elle seule de fixer les limites. Surtout c'est à elle seule de mesurer la distinction entre le désir et le besoin. Jusqu'où faut-il aller pour gagner une vie meilleure ? Meilleure comment et par rapport à quoi ?

Nous avons ici élucidé deux régimes du sujet, dont l'un qui est un sujet assujetti par les déterminismes : il advient en rapport avec ses déterminismes qui le définissent, pour les transformer, négocier, réapproprier… Et puis, un autre sujet, celui de la réalisation de soi-même dans le « toujours plus ». Dans *Le capitalisme paradoxant*, Fabienne Hanique et Vincent de Gaulejac signalent une hypermodernité paradoxante, et le cas typique du sujet hypermoderne :

« Le changement pour le changement est le prototype de l'imaginaire leurrant (Enriquez 2007) qui conduit à dévaloriser ce que l'on est dans le présent pour valoriser un avenir virtuel, toujours à réaliser, jamais accompli… Chacun est invité à se surpasser, ce qui dévalorise ce qu'il fait dans le présent. Il se doit d'être au-delà des attentes pour réussir » (Hanique, de Gaulejac 2015, p. 21).

La réalisation de soi-même dans le cheminement de Fangci donne un nouveau sens à l'émergence de soi-même comme une autodéfinition, ce qui diffère d'un autre régime du sujet où le soi-même est défini plus par le collectif, par le regard des autres, par les normes, par l'extériorité, mais intérieurement incorporé par l'individu.

Pour nous, ces deux régimes du sujet ne sont pas l'un derrière l'autre, ou comme si l'un annulait l'autre, ou bien encore comme si l'un était exclusif de l'autre. Notre hypothèse est de représenter ces deux régimes du sujet comme des pôles, et de voir comment la manière dont le sujet se constitue avec son histoire mise en récit, s'inscrit entre ces polarités.

Enfin, bien que notre objet de recherche ne porte pas directement sur la prostitution comme phénomène social, il est important pour nous de souligner que la prostitution, les activités prostitutionnelles, ont été depuis longtemps représentées collectivement comme un déterminisme systémique social, où l'individu est contraint d'exercer une telle activité, ou bien comme un « choix de non-choix », que l'individu se réapproprie pour résoudre les contradictions de sa propre situation présente. Il est possible que la prostitution et les activités prostitutionnelles s'inscrivent désormais aussi dans un autre régime qui est celui de l'autoréalisation, comme une manière d'atteindre un certain idéal, ou bien de trouver dans la prostitution, des éléments pour se réaliser, se définir.

Sans nous mettre dans une intention de jugement, la question sociale ne relèvera donc plus simplement de questions comme les ressources sociales, les conduites sociales et les encadrements socio-juridiques. Mais afin de pouvoir comprendre ce phénomène, nos représentations et nos outils conceptuels méritent d'être élargis.

Chapitre 5 — Annonce des parties

Notre recherche s'envisage en trois parties. Dans la première partie, nous allons explorer le vécu subjectif et l'itinéraire social des femmes migrantes chinoises se prostituant en France. La démarche méthodologique s'appuie sur des récits de vie co-construits dans une perspective intersubjective. Nous accompagnons ces femmes dans leurs manières d'attribuer

du sens aux situations sociales auxquelles elles se trouvent confrontées et en vue d'une réappropriation de leurs expériences collectives et individuelles. À partir des processus de subjectivation qui s'actualisent au cours du recueil des données, nous tentons d'élucider avec elles leurs investissements socio-psychiques et leurs rapports complexes à l'argent, l'amour, l'intimité, la famille, la responsabilité, la liberté, l'histoire, l'avenir, le soi-même et l'autrui… Nous analysons comment ces femmes migrantes tentent de se construire comme sujets de leur histoire, en particulier à travers les réponses qu'elles apportent aux contradictions de leur existence. Face à cela, leurs modalités de socialisation sont envisagées comme des tentatives d'exister, de résister et de créer.

En nous affiliant à une épistémologie clinique en sociologie, nous proposons, dans la deuxième partie de la thèse, une réflexion sur les apports cliniques dans le processus de recherche. Nous étayons notre réflexion autour de la praxis avec les femmes migrantes chinoises se prostituant, pour bâtir un dispositif en prenant en compte la dimension anthropique, sociologique et psychique, pour accueillir leurs subjectivités afin de travailler ensemble au niveau intersubjectif, subjectif et intrapsychique. Nous allons montrer comment le travail contre-transférentiel dans l'après-coup devient l'une des conditions dans l'accompagnement de la perlaboration psychique ; et enfin comment une pensée scénique groupale comme production de connaissances transforme les scènes sociales ordinaires en situations analytiques.

Dans une troisième partie, nous replaçons ces récits dans le grand récit sociohistorique de la modernisation de la Chine, en situant les trajectoires de ces femmes au cœur du processus de mondialisation et des rapports qui s'établissent désormais entre la société chinoise et l'Occident. Ceci implique la prise en compte d'une articulation entre collectivisme et individualisme à la faveur de laquelle les Chinois recourent aujourd'hui à de nouvelles modalités existentielles qui mobilisent des ressources sociales et psychiques spécifiques. Nous entrevoyons donc un sujet qui discute le rapport entre le désir et le social d'une manière différente.

Conclusion de la partie Introduction – Une éthique qui précède l'épistémologie

Partons sur la posture anthropologique de François Laplantine (Conférence Mars 2014) : « La reconnaissance de l'autre est première, et l'éthique précède et enveloppe

l'épistémologie. » Considérons que l'inscription d'un chercheur dans une épistémologie sera intimement déterminée par sa conception de « l'autre », une éthique de l'autre ; et les connaissances que nous produisons viennent après la reconnaissance que nous accordons à « autrui ». Cela signifie que nous ne pouvons pas bâtir l'objet de recherche en sciences humaines sans effectuer une démarche sur ce rapport entre l'éthique et l'épistémologie, d'où la proposition de ce chapitre.

Nous essayons de soulever plusieurs questionnements qui « angoissent » le chercheur, dans le sens élaboré par Georges Devereux (2012), depuis la question de l'identification jusqu'à la relation au savoir. Au fond, dans cette recherche, il s'agit d'un Chinois natif qui a passé la moitié de sa vie en Chine et l'autre moitié en France, est devenu chercheur en France, et qui tente de construire une recherche en sociologie clinique, pour observer, comprendre et accompagner le processus de subjectivation des femmes chinoises migrantes en France qui ont pour activité la prostitution.

Ces processus de subjectivation auxquels nous avons accès, la manière dont une femme chinoise entre en rapport avec les déterminismes sociaux et psychiques, le sens qu'elle attribue à ses expériences sociales et ses modalités de socialisation, sont des données pour constituer avec elle son récit de vie. Ces données sont recueillies en chinois, travaillées, discutées avec les femmes chinoises elles-mêmes.

Cette recherche est construite en langue française, dans un cadrage académique français. Elle sera lue, évaluée, discutée par et avec des Français.

Au fur et à mesure, nous nous rendons compte que cette question n'est pas une simple question de traduction. Et encore que la traduction en soi est chargée de représentations. Ici nous abordons quelques scènes pendant l'avancement de la recherche avec les émotions et les représentations vivement associées sur ces scènes de la part du chercheur. Notre idée est d'élaborer une réflexion sur les enjeux sous-jacents dans la transmission des expériences subjectives et des connaissances dont l'écriture fait partie.

En août 2018, lors d'une rencontre organisée autour du film d'Olivier Meys, *Les fleurs amères,* où j'étais invité à discuter, à la fin, un homme d'origine africaine a pris la parole en me posant sa question avec émotion : « Comment expliquez-vous que d'un côté, la Chine s'est transformée en une grande puissance économique, avec des projets partout dans le monde, notamment en Afrique, et que de l'autre côté il y a toutes ces femmes en France qui se prostituent ? Est-ce que ce n'est pas une honte ? » Je ne suis pas certain que ce rapport entre la montée de la puissance économique et la non-disparition de la prostitution soit

vraiment troublant dans le sens où dans presque tous les pays, développés ou moins développés, subsistent des activités de prostitution. Mais pour cet homme, ce qui serait honteux pour la Chine, ce serait l'image qu'elle projette avec une transformation réelle de l'économie, et la vie de ces individus chinois. Le présupposé qu'il fait, c'est que ces femmes se prostituent pour sortir de la pauvreté, et qu'elles pourraient entraîner une honte pour la Chine.

En novembre 2017, à l'université, je croise l'une des secrétaires de la faculté qui habite dans un quartier asiatique parisien : « J'ai vu tes femmes chinoises en bas de mon immeuble et j'ai pensé à toi. Ces pauvres femmes, tu ne vas pas me faire croire qu'elles n'ont pas de proxo derrière ! J'ai vu qu'il y a des hommes autour d'elles… » Le « tes femmes » serait-il à la fois une reconnaissance de la proximité entre moi et mon terrain, mais également une sorte d'appartenance de moi et ensuite des proxénètes ? Le « tu ne vas pas me faire croire » dit aussi à la fois mon identité, mon constat, mais est aussi rapidement contesté, car pour elle, depuis une autre proximité, elle aussi les observe.

En mars 2014, lors d'un dîner entre amis, une jeune femme originaire d'Amérique latine m'adresse la parole : « Je ne laisse jamais un homme blanc me pénétrer, sauf s'ils me demandent de les dominer sexuellement. Toi tu ne vois pas ce double rapport de domination ? Le patriarcat hétéro-normatif et le néo-colonialisme, cela ne peut pas être pire ! » Dans l'intervention de cette jeune femme il y a l'idée de me faire prendre conscience d'une lecture critique du rapport entre les hommes blancs et les femmes racisées, basé sur la reproduction des dominations sociales dans le rapport sexuel. Sa réponse est de mener une contre-domination dans sa pratique sexuelle. Elle dénonce ce « pire » devant moi par réaction à mon « aveuglement » selon elle. Elle milite et elle a une image précise de son ennemi.

Encore en mai 2019 : « Les histoires des femmes sont très tristes. Ce sont des vies épouvantables. » Telle est la réaction d'une amie française qui a lu mes travaux sur les récits des femmes et elle n'est pas la seule. Je suis perplexe, est-ce que ces histoires sont tristes parce qu'elles ont été zoomées à l'échelle individuelle ? Parce que si nous faisons le même travail auprès de toutes les femmes chinoises, on voit quand même que tout le monde a une vie qui dégage une certaine tristesse, les hommes aussi. La pauvreté peut être triste, ainsi que le sacrifice individuel et collectif, ainsi que les injustices sociales, mais triste comment ? Du point de vue de qui ? Dans quelle mesure cette tristesse liée à l'histoire peut-elle entrer en dialectique avec les situations objectives de l'actuel : ces femmes sont aussi toutes

propriétaires d'un appartement en Chine grâce à leurs efforts et au développement de la société chinoise. Je me pose une question sur l'appropriation des théories occidentales pour comprendre les êtres qui ne partagent pas des constructions sociohistoriques communes, mais peut-être que les effets de la mondialisation se logent également dans le sensible… Nous n'avons peut-être pas la même manière de dialectiser la tristesse.

En mai 2021, Sasa me téléphone. Elle a cinquante-quatre ans, c'est l'une des femmes qui ont participé à cette recherche et par la suite nous avons toujours gardé un lien amical. Elle continue à travailler par téléphone avec ses clients. Elle m'appelle donc un soir pour me dire : « Je viens de coucher avec mon voisin… Lui et son ami étaient en bas en train de boire un verre ; quand je suis rentrée, il m'a vue, il m'a proposé de prendre un verre. » Le voisin de Sasa est un garçon d'origine roumaine, d'environ une trentaine d'années, il travaille comme ouvrier. « Ensuite son ami est parti, et nous avons passé la soirée en buvant. En montant dans l'immeuble, il m'a demandé si je voudrais entrer chez lui pour visiter… » Le voisin connaît les activités de Sasa en journée. « Et donc j'ai couché avec lui. À la fin il m'a demandé si je voulais passer la nuit et je lui ai dit non, mon propre lit est à dix mètres. » Je lui demande si c'est venu comme ça ou s'il y avait une intention quelque part. Elle me répond : « On a bien parlé pendant le verre, et au tout début il m'a demandé combien j'acceptais. Je lui ai dit non, ce n'est pas pour ça. Et c'est comme ça qu'il m'a demandé de passer la nuit à la fin je crois. » « Et donc il a bien travaillé ? » lui demandé-je. « Il a très bien travaillé ! » me répond-elle en riant.

Coucher avec un voisin peut être un acte complexe. Que représente pour Sasa ce jeune homme de la porte à côté ? Du plaisir nous pourrions dire, mais est-ce qu'il n'y aurait pas aussi un désir de sécurité ? Si jamais elle appelle au secours dans son appartement, il y aura potentiellement quelqu'un qui comprendra plus rapidement ce que cela implique. Si jamais il y a quelques visiteurs étrangers dans l'immeuble chaque jour, il y aura probablement une tolérance de la part du voisinage. Bien entendu, une bonne entente avec les voisins ne nécessite pas un rapport sexuel comme l'un des éléments de la construction relationnelle, mais Sasa était sollicitée à articuler psychiquement et physiquement le rapport au voisin, le rapport au client, et le rapport à l'homme, quand le jeune voisin lui a fait sa proposition. Et peut-être que cette même « épreuve » s'applique également au jeune homme : il s'est présenté en quelque sorte comme un rapport sexuel rémunéré, et l'a proposé au début comme un cadre de « travail », ce qui est plus distancié dans la relation et laisse le choix à Sasa de définir dans quel type de relation ils peuvent s'inscrire. Peut-être justement parce qu'il ne

voulait pas prendre cette place de « proxénète » qui pourrait profiter de la proximité et de la vulnérabilité de Sasa : imaginons que Sasa ait refusé cette sollicitation, et que l'homme se soit senti humilié, il pouvait en advenir un des pires scénarios, celui où il saboterait désormais les activités de Sasa dans l'immeuble.

Nous pouvons continuer à nous interroger, si, ce jour-là, Sasa n'avait pas eu un seul client, ou si Sasa avait été une Chinoise qui venait d'arriver en France, avec une logique de rentabilité, est-ce que cela changerait l'histoire ? « Lui et moi nous sommes des personnes qui nous sentons seules et qui cherchons quelqu'un pour nous accompagner. » Un mois plus tard, Sasa continue à sortir avec son voisin qui a vingt-quatre ans de moins qu'elle.

Ces deux personnes socialisent. Peut-être que la secrétaire y voit du proxénétisme, peut-être que la féministe y voit du patriarcat, et mon amie française y voit de la tristesse, et le monsieur d'origine africaine y voit une honte, mais la personne concernée y voit des enjeux bien plus personnels.

D'un côté, il y a une Chine qui est proche mais lointaine, et la vie des femmes, ordinaire mais mystérieuse, et de l'autre côté, chaque personne, à sa manière, est sensible. Le sensible établit des liens avec l'autre nécessairement illusoires, appropriés d'une façon agréable ou désagréable ; il est le moteur pour mentaliser, penser, ou bien le contraire quand c'est insupportable, pour évacuer de la psyché. Le sensible ne mène pas toujours à la symbolisation, au sens. Parfois son intensité renverse le processus de la compréhension. Nous pouvons parler du transfert au sens analytique, un processus d'investissement qui pourrait être doublé d'un autre processus sous-jacent, inconscient, préétabli. L'amour, la haine, l'ambiguïté ou l'ignorance qui font de l'ombre à l'objet d'investissement, toujours prêts à s'actualiser, pendant tout le long du processus de réflexion.

Devant un terrain complexe où les attentions, la compréhension et la réflexion sont parfois trop rapidement envahies par le sensible, nous nous rendons compte qu'en fait, le processus que nous mettons en place pour rencontrer le sujet, pour accompagner l'émergence de sa subjectivité, pour recueillir ses expériences subjectives à travers son récit, pour examiner ensemble ses investissements socio-psychiques et comprendre comment la personne se constitue en tant que sujet de son histoire, ce même processus il nous faudra le suivre, effectuer le même « type de travail », dans la même intention et la même posture, pour accompagner les lecteurs-sujets.

Comment dans l'écriture, pouvons-nous accompagner les lecteurs-sujets, les visiteurs-sujets, les penseurs-sujets, dans la métabolisation du sensible, de l'étonnement, de la

surexcitation, de l'angoisse, dans la symbolisation, dans la compréhension et encore dans la production de connaissances ? Une des manières est précisément de commencer par le soulever, le nommer.

Dans *Aux confins de la grande dépendance* (2018), Frédéric Blondel et Sabine Delzescaux qui travaillent sur la relation entre les aidants, les personnes polyhandicapées et les institutions, élaborent le concept de la tentation souveraine à partir de la théorie de Giorgio Agamben sur le pouvoir souverain et la vie nue (1995). Dans une relation asymétrique, la tentation souveraine consiste à « suspendre la norme et de décider quelle norme aura ou non force de loi » (Blondel, Delzescaux 2018, p. 100) Nous pouvons nous interroger sur cette quasi-impossibilité de dialogue avec cette population de femmes chinoises, nous demander dans quelle mesure ces femmes, dans une situation particulière comme la prostitution, pourront être représentées dans une figuration du sujet ? Par exemple, un sujet capable d'analyser les contradictions dans sa propre vie et de se donner des moyens pour les transformer dans sa propre dialectique ? Est-ce que ce non-accès au langage des femmes, nous ramène d'une manière inconsciente dans une tentation souveraine et désubjectalisante ?

C'est bien entendu au chercheur de fournir les outils conceptuels pour interpréter, élucider les processus et nommer les phénomènes avec justesse. Mais avant cette production de savoirs et de connaissances, c'est d'abord une idéologie du chercheur-sujet qui s'efforce de reconnaître la figure du sujet dans chaque individu, à chaque rencontre, avec les acteurs-sujets, avec les lecteurs-sujets, avec les visiteurs-sujets, les femmes-sujets. Cette reconnaissance du sujet sera donc une éthique qui précède l'épistémologie.

PARTIE I, Les récits des femmes
De la réappropriation du Sujet
à l'émergence du groupe social

Introduction

À partir de 2010, pendant onze ans, nous avons rencontré en dehors du milieu professionnel une centaine de femmes chinoises venues seules à Paris.

Presque toutes ces femmes avaient plus de quarante ans lors de la première rencontre. Nous étions et sommes toujours en relation avec une trentaine de ces femmes et maintenons une relation de recherche approfondie avec une quinzaine d'entre elles.

Dans cette partie, nous allons reprendre principalement les récits de vie de douze de ces femmes, dont nous avons modifié tous les éléments qu'elles jugeaient identifiables et traçables. Par exemple leurs noms ont été changés, leurs âges sont approximatifs avec un ou deux ans d'écart, leurs lieux de naissances sont pour la plupart des régions, et pour les évènements particuliers dans leurs vies, nous avons envisagé avec chacune d'entre elles, dans la mesure du possible, de restaurer l'authenticité de leurs expériences quand leurs identités et l'anonymat avaient été suffisamment protégés.

Avec chaque femme, nous partons dans un long processus de travail sur le vécu subjectif sans nous donner de contraintes, ni du point de vue du temps, de la durée ou du lieu, ni sur l'ordre, ni sur la manière, ni de façon forcée, ou retenue. C'est lorsque la relation de recherche devient suffisamment mature et que nous avons suffisamment de données, d'analyses, que nous partons dans la construction du récit.

Dans le récit de vie écrit, nous n'avons pas pris l'ensemble de tous les détails, mais des scènes que le sujet et nous jugeons signifiantes, décisives, importantes ou remarquables, qui pourront montrer la complexité socio-psychique en situation, et apporter les clés de compréhension par le sujet pour y travailler.

Nous pouvons distinguer en théorie deux types de travail, l'un qui consiste à construire un cadre pour accueillir une subjectivité qui lui soit propre, à elle, en narratif associatif « libre » dans une intersubjectivité avec le chercheur, et l'autre qui consiste à revisiter l'histoire et co-interpréter les différentes scènes et leurs rapports dans un processus

d'écriture pour regarder comment elle s'est constituée en tant que sujet de son histoire, dans cette réappropriation. Mais en réalité, ces deux types de travail processuels sont imbriqués parfois d'une manière moléculaire. Cependant, il est important pour nous de ré-insister sur le fait que, sans cet accueil clinique de la subjectivité, l'accompagnement du processus de la subjectivation, il n'y a pas d'accès pour nous pour pouvoir travailler sur les figures du sujet.

Le sujet passe son temps à créer-trouver des objets et à les investir d'une manière ou d'une autre, il peut aussi les détruire avec haine, ou les rendre inanimés : la déliaison fait que l'objet ne devient ni chaud ni froid pour le sujet. Cette objectalisation-désobjectalisation du sujet par ses investissements socio-psychiques sous conditions est au cœur de l'organisation scénique. Autrement dit, en analysant ces investissements – le rapport à la famille, à l'argent, à l'amour, au travail, à l'homme, à l'enfant, à l'histoire et à l'avenir, à soi-même et à autrui, à la liberté et à la responsabilité – nous désignons une topologie du sujet.

Nous mettrons en évidence entre deux cadrages interprétatifs, l'un qui est plus freudo-marxiste en considérant que l'historicité et la socialité conditionnent le processus de la subjectivation, et l'autre qui se situe davantage dans la pensée anti-Œdipe proposée par Deleuze et Guattari (1972, 1980) qui conçoivent la question du désir moins dans une historicité théâtrale mais plus dans un agencement mécanique, ce qui veut dire que le sujet s'investit en l'objet parce que l'objet fait partie d'un agencement organisé par le sujet. Nous pouvons faire une analogie avec les deux régimes du sujet qui ont été beaucoup travaillés notamment par les sociologues cliniciens, entre le sujet des déterminismes qui advient en s'émancipant et le sujet hypermoderne performatif dans un idéal de la réalisation du soi.

L'enjeu majeur de cette partie sur ces récits de vie des femmes, n'est pas seulement dans le souci d'explorer ces topologies du sujet, mais aussi de les mettre en discussion en faisant apparaître des mécanismes et des processus socio-psychiques transversaux qui se manifestent dans les vies différentes et singulières.

Les groupes de femmes préexistent bien avant cette recherche, mais en nommant les transversalités dégagées au fur et à mesure, nous inscrivons ces récits individuels dans un récit groupal et collectif. Ce récit commun de l'époque revient distancier certains vécus émotionnels et contribue à déplacer les souffrances individuelles là où le sujet se sentira peut-être moins responsable.

Avec cette intention dialectique entre le sujet assujetti et le sujet performatif, entre l'individualité et la généralité, l'ethno-psychique prend sens dans une troisième dialectique entre la tradition continuelle et la mondialisation transformante.

Chapitre 6 — Ruguo : Femme responsable, Femme passionnée

I — Le conflit de loyauté

J'ai connu Ruguo en 2017 lors d'un dîner : c'est une personne directe, souriante, franche avec une voix grave. Et la deuxième fois où je l'ai revue, c'était à l'hôpital en 2018, après son passage à l'acte. Elle avait voulu se donner la mort et avait échoué. Elle restait sous surveillance à l'hôpital. Notons que vingt ans auparavant, lorsqu'elle avait trente ans, elle avait été témoin de la mort d'une amie lors d'un accident de la route et qu'alors elle avait été assaillie pendant six mois par des pensées troublantes et des hallucinations. Depuis,, elle n'avait plus ces hallucinations, ne prenait pas de médicaments antipsychotiques, et n'était pas non plus suivie par un psychiatre. Elle a vécu de façon tout à fait normale ces dernières années jusqu'en 2018, une semaine avant son passage à l'acte. Elle sentait qu'elle n'allait pas bien, ses pensées troublantes étaient revenues, elle se sentait persécutée, surveillée, jugée par ses hallucinations, elle avait été désorientée à plusieurs reprises dans le métro et elle s'isolait en se disant qu'elle n'avait personne à qui en parler.

Derrière ses problématiques psychiatriques, ce qui nous intéresse ici dans le récit de Ruguo, une Chinoise de cinquante ans originaire du nord de la Chine, qui vit à Paris depuis quatre ans, c'est la situation où elle s'inscrivait jusqu'à la réactivation de ses hallucinations et à son impossibilité de faire autrement.

Avec ses copines, nous lui avons rendu visite. Elle était lucide, triste mais contente de nous voir. Une amie lui a apporté son chargeur de téléphone portable, Ruguo a donc pu le rallumer et appeler sa famille en Chine. Son mari était au courant de son suicide parce que cette copine l'avait déjà informé à la demande de Ruguo. Sauf qu'au premier coup de téléphone après la tentative de suicide, Ruguo avait dit à son mari : « Je sais que ton ami t'a demandé de lui prêter de l'argent, moi je te signale que sans mon accord, tu ne prêtes rien à personne, tu as compris ? » Très vite elle lui a raccroché au nez. Nous comprenons ici que Ruguo ne voulait pas parler à son mari de ce qui lui était arrivé, mais la manière que Ruguo avait choisie pour le rassurer était de reprendre un ton autoritaire un peu comme une sorte de chef de famille qui contrôle les décisions économiques en Chine depuis la France. Comme si c'était sa manière de dire : « Ne t'inquiète pas pour moi, je vais bien. »

Elle était sans doute préoccupée par l'argent car elle s'était précipitée pour savoir combien de temps elle devrait rester à l'hôpital, si les soins seraient gratuits, et combien d'argent elle allait perdre si elle ne travaillait pas.

Ses copines lui avaient dit de se concentrer sur sa santé en priorité et de laisser les questions d'argent au second plan. Mais peut-être que sur le moment, pour Ruguo, il était encore difficile de penser à autre chose qu'à des choses concrètes, des chiffres, des calculs, des choses qui seraient matérielles.

Enfin une autre femme l'a questionnée : « Mais pourquoi tu voulais faire cela ? Pourquoi as-tu été si idiote ? Qu'est-ce qu'il y avait de si important, que tu n'as pas pu nous raconter ? » Ruguo est restée calme, et lui a répondu : « J'ai entendu quelqu'un qui m'a dit de le faire… » Selon cette amie, Ruguo suivait des cours de bien-être et de bonheur sur des applications téléphoniques en ligne, et elle envoyait à ses correspondants chaque jour des textes de pensées positives. Elle avait arrêté de les envoyer une semaine avant son passage à l'acte, elle se sentait déjà attaquée.

Ruguo a toute sa famille en Chine, elle est toujours mariée à son mari, dont elle a eu deux enfants, un de vingt-neuf ans qui est marié, et une fille de dix-neuf ans. Arrivée en France en 2014 pour gagner de l'argent, Ruguo a rencontré un Français en 2016, avec qui elle a emménagé fin 2017. Tous les deux vivaient dans l'appartement où Ruguo a décidé de se donner la mort. Tous les meubles dans cet appartement sont neufs, Ruguo les a achetés moitié-moitié avec son compagnon, Mamadou.

Mamadou était dans la chambre quand Ruguo s'est donné la mort au salon. Elle dit qu'elle s'est sentie « vraiment soulagée » au moment où elle l'a fait, comme si rien ne pourrait plus continuer à la déranger. Elle était encore consciente quand Mamadou l'a découverte. « J'ai entendu qu'il a crié, et il est venu très près de moi, il n'a pas osé me toucher, et moi dans ma tête, je me suis demandé pourquoi il n'allait pas appeler les pompiers… »

Ruguo dit que, dans un premier temps elle avait été comme appelée à passer à l'acte, donc qu'elle n'était pas complètement « responsable », sauf qu'une fois l'acte accompli, elle s'était sentie « vraiment soulagée » parce qu'elle n'allait plus être « dérangée ». Elle « voulait » se suicider dans l'appartement où elle s'était installée avec Mamadou, presque devant Mamadou, le lui faire « subir », en même temps qu'elle « attendait » d'être sauvée, qu'elle était consciente et observait les réactions de Mamadou.

Une semaine auparavant déjà, Ruguo ne se sentait pas bien, elle avait toujours l'impression d'être surveillée, sur-écoutée, que les policiers la cherchaient et que les gens dans la rue disaient du mal d'elle. Mais rentrer dans leur appartement était pire, elle détestait cet appartement, surtout en voyant tous ces meubles.

De son côté, Mamadou a eu une fille avec son ex-femme, ils ont divorcé et ils sont en garde alternée avec leur fille. Ruguo s'entendait très bien avec la jeune fille mais elle était très jalouse de Mamadou qu'elle ne cessait de soupçonner d'avoir des liaisons avec d'autres femmes. Le fait que Mamadou soit un ancien client de Ruguo ne la rassurait pas, comme s'il continuait à aller en voir d'autres. Mamadou était au courant des activités sexo-économiques de Ruguo ; elle travaillait en parallèle dans un autre endroit, mais jamais dans leur appartement. Ils se sont mis d'accord pour que dans leur vie commune l'apport de chacun soit toujours égalitaire.

« Je me sens tellement mal quand je rentre dans cet appartement », nous a dit Ruguo une fois après avoir raccroché son portable avec son mari au pays. « Mais qu'est-ce que je fais ici, je suis tellement idiote, je devrais envoyer cet argent en Chine… » Elle se sentait encore plus coupable après avoir téléphoné à sa famille en Chine ; elle s'en voulait d'avoir construit un autre « chez-elle » en France avec l'argent qu'elle était censée envoyer en Chine, coupable de ce clivage entre deux investissements dont l'un affaiblissait voire abolissait l'autre.

Ruguo est venue seule en France, avec l'accord de son mari et de sa famille, elle s'est donné pour mission, l'enrichissement et la stabilisation économique de la famille comme la plupart des femmes chinoises seules le font en France. Elle s'est projetée, avant de venir, vers un retour au pays une fois sa mission terminée, car sa famille l'attend pour enfin être réunie dans de meilleures conditions de vie. Sauf que Ruguo n'avait pas prévu trois choses : décider de se prostituer, tomber amoureuse d'un homme ici en France, emménager avec lui. À tel point qu'elle se questionne et se demande si elle veut toujours rentrer en Chine.

Elle et son mari sont issus d'un même village pauvre au nord de la Chine. Quand ils étaient jeunes, ils travaillaient principalement dans l'élevage et les chantiers de construction. Ils se sont mariés très tôt, à l'âge de dix-neuf ans, son mari a juste quelques mois de plus qu'elle. Deux ans après, ils ont eu leur premier enfant. Tous les deux ont décidé d'aller travailler dans une grande ville et ils ont confié leur fils aux parents du mari. Son mari travaillait sur les chantiers et elle travaillait dans un abattoir de volailles, elle égorgeait des poulets et les préparait pour la vente. Quand leur deuxième enfant est venu au monde, ils ont

décidé d'acheter un petit appartement dans la ville pour tous les quatre avec l'aide des parents. Le mari a exercé successivement des activités diverses mais toujours peu rémunérées. Mais elle, elle est devenue la petite patronne d'un stand du marché qui vendait leurs propres poulets amenés du village, élevés par la famille. Une semaine avant d'arriver en France, elle égorgeait encore des poulets au marché.

Quand elle avait trente ans avec son fils de neuf ans et une autre amie au village, alors qu'ils transportaient des œufs, ils s'étaient fait renverser par un camion sur la route et son amie était décédée sur le coup.

« Elle a craché son dernier souffle sur mon visage, ce souffle chargé de regrets, elle n'était tellement pas prête à mourir, elle avait deux enfants… Et quelques jours seulement après cet accident, j'ai commencé à ressentir des choses bizarres, on me traitait de folle. J'ai pris des médicaments mais ça ne marchait pas, j'arrivais à dormir pendant quelques mois et je guérissais avec le temps, il fallait vraiment que je travaille… »

Elle se sentait coupable d'avoir survécu avec son enfant, sentait peser sur elle ce dernier souffle de regret presque de haine contre cette injustice.

La famille était pauvre, avec deux enfants à élever et à scolariser. Son temps était absorbé par le travail et sa famille. Elle ne pouvait pas se permettre d'être fragile, il fallait qu'elle travaille. Mais les marchés traditionnels ont dû subir les impacts économiques et politiques provoqués par l'arrivée des supermarchés et des règles de standardisation ; de plus en plus de gens allaient au supermarché pour faire leurs courses et il y avait donc moins de monde au marché traditionnel, les supermarchés travaillaient avec de grands éleveurs standardisés et équipés, et ne travaillaient plus avec les petits éleveurs familiaux. Le stand de Ruguo marchait de moins en moins bien, ce qui l'a amenée à repenser la question du comment faire pour nourrir sa famille. En 2014, sa fille est entrée au lycée en internat et son fils a terminé l'université, et il a fallu aussitôt préparer son mariage. Elle a décidé de partir à l'étranger pour gagner un peu plus d'argent. Elle a convaincu son mari, et avec un peu d'aide de sa famille, elle a trouvé une agence pour la faire venir en Europe. Deux semaines avant d'arriver, elle a finalement su que c'était en France.

Elle n'avait pas beaucoup préparé, voire rien préparé du tout ; elle pensait changer d'un pays à un autre comme on change d'une ville à une autre car de toute façon il y a des Chinois partout dans le monde. Elle ne savait pas, comme la plupart de ces femmes, que la vie allait être aussi difficile et les choix si restreints.

Elle a honte de se prostituer, elle a très peur que les gens du pays le sachent. Mais c'est aussi en se prostituant qu'elle a rencontré Mamadou, avec qui Ruguo n'a pas eu besoin de cacher ses activités, ni pourquoi elle les exerçait. Elle lui a tout raconté, sa famille en Chine, ses enfants et sa décision de retourner un jour en Chine. Mamadou l'a accepté, il a beaucoup aidé Ruguo économiquement et administrativement. Mais il n'est pas riche, et Ruguo n'a pas envie d'arrêter la prostitution en comptant seulement sur Mamadou, il ne peut pas l'entretenir et elle ne le veut pas. Ce que Ruguo n'avait jamais vraiment expérimenté, c'est le type de sentiments qu'elle éprouve envers Mamadou et sa relation avec Mamadou : quand il n'est pas là, elle s'inquiète qu'il soit avec d'autres femmes, et quand il est là, elle le soupçonne d'avoir d'autres femmes dans son cœur. Ruguo n'était pas tranquille dans sa relation avec Mamadou, elle ne se sentait pas en sécurité, mais elle était retenue par un lien affectif si fort dans cette relation qu'elle a continué à s'y investir, de plus en plus, jusqu'à emménager ensemble et construire tous deux un « chez-eux ». Tout ce que Mamadou a investi en elle, à son tour, elle l'a investi en ce « chez-eux », tout en étant hantée par cette intranquillité quasi permanente.

Ces sentiments forts sont surveillés et jugés par plusieurs « tribunaux » intérieurs et extérieurs en Ruguo. Femme mariée et mère de deux enfants, elle n'a pas pu s'empêcher de recommencer une autre vie affective ici avec un autre homme. Ensuite cet homme n'est pas un Chinois, mais un Africain, ce qui représente l'étranger dans son altérité totale. Et de plus, cet homme était un ancien client, ce qui sous-entend qu'il mettait en avant l'intérêt sexuel et elle, l'intérêt économique. Sauf que non seulement Ruguo s'est investie économiquement mais aussi affectivement ; ces investissements la rendent plus vulnérable, donc nous pouvons comprendre la part défensive dans sa paranoïa.

Elle soupçonne Mamadou de voir d'autres femmes : d'une part c'est légitime parce qu'il était un client, il peut donc aller voir d'autres femmes pour des rapports sexuels d'autant plus qu'elle aussi continue ses activités sexo-économiques. Mais elle le soupçonne : peut-être parce qu'elle a vraiment peur de perdre Mamadou et pour cela elle anticipe. Ou bien elle le soupçonne parce qu'elle « espère » qu'il a de « vraies » liaisons afin de pouvoir dire « non » à cette relation et le quitter plus facilement. Le vrai drame, c'est que Mamadou reste toujours et encore fidèle et honnête envers Ruguo, qu'elle ne peut rien lui reprocher.

Elle était déstabilisée au point qu'elle ne savait plus si elle voulait toujours rentrer en Chine. Le lendemain de sa tentative de suicide, elle a évoqué avec ses copines le fait de rentrer en Chine très prochainement. Ces dernières aimeraient que ce soit moi qui

l'accompagne en avion jusque chez elle. Mais le jour où nous lui avons rendu visite à l'hôpital, elle avait encore changé d'idée, elle voulait rester en France même sans papiers et alors qu'elle allait passer encore un long moment à l'hôpital. Et pendant ce temps, Mamadou était là à côté d'elle chaque jour.

II — Au carrefour des logiques

Ce qui tourmente Ruguo, alors qu'elle est déjà fragilisée socialement et psychiquement par son parcours, ce n'est pas seulement le sentiment de culpabilité envers sa famille en Chine, comme si tout cet argent qu'elle a investi avec Mamadou aurait dû être envoyé en Chine. En effet elle aurait pu envoyer « tout » en Chine et ne « rien » garder en France, et considérer que « tout » est pour la Chine et « rien » pour la France, sauf que pendant ces dernières années, elle avait déjà fait beaucoup pour sa famille, beaucoup plus que trancher les poulets au marché. Ces efforts ont été reconnus par sa famille mais sa famille ne saura peut-être jamais ce qu'elle a fait ici pour gagner tout cet argent.

Elle s'est permis, sans l'accord de personne, même si elle n'était pas certaine du tout de prendre la bonne décision, elle s'est autorisée à faire ce qui lui plaisait, même si très vite ce « plaisir » s'est accompagné d'intranquillité, d'insécurité, d'instabilité, parce que refusé par une autre part d'elle-même, par une autre pensée en elle.

Le clivage se loge à différents niveaux. Sa vie en France ne sera jamais complètement acceptée par la société chinoise : elle doit donc jouer un double d'elle-même, choisir de communiquer certaines informations aux gens du pays, construire une « vie narrative » avec des informations sélectionnées. Avec ses activités sexo-économiques, elle doit se transformer, se maquiller et s'habiller comme elle ne l'avait jamais fait pendant toute sa vie, investir un peu plus sur elle-même, se regarder dans le miroir autrement qu'avant, elle doit communiquer avec les hommes dans un autre langage, essayer de comprendre les hommes et leurs stratégies, se défendre contre les hommes. Elle est traversée par une logique de rentabilité : tout doit être mesuré à l'aune de l'argent, le « bon » c'est le rentable, et le temps libre doit être mis au service de la rentabilité, ce qui influe sur ses relations humaines. Mais ceci n'est pas une critique, la rentabilité est bien réelle et nécessaire, c'est « comme ça » qu'elle a été formée par la société chinoise, seule elle et sa famille peuvent la protéger des aléas de la vie. Elle est venue en France pour travailler, pas pour vivre une romance.

Avec Mamadou, c'était « rentable », quand il était encore un client, un client fidèle qui a beaucoup aidé Ruguo à mieux s'installer à Paris. Ce qui est devenu difficile par la suite pour Ruguo, c'est le fait que Mamadou s'inscrive au sein de toutes ses pensées qui pourront potentiellement ou actuellement la cliver ; pour elle c'est une identification complexe. Et si Ruguo a du mal à identifier Mamadou, c'est aussi parce qu'elle a du mal à s'identifier elle-même. Parmi ces pensées, il y en a une dernière, très proche du plaisir personnel, celle de « se faire plaisir » en acceptant Mamadou comme une personne, avec qui elle souhaite vivre au quotidien, pour prendre soin de lui, l'accompagner et être accompagnée par lui.

Elle ne peut considérer Mamadou ni comme une extension familiale, comme s'il faisait partie de sa famille, ni sous l'angle de la rentabilité même si elle limite le temps qu'elle passe avec Mamadou quand elle pourrait le passer avec des clients qui payent. Elle se limite en termes d'argent quand elle dépense pour construire un « chez-eux », se limite en termes de relation quand elle réclame l'exclusivité. Mamadou « coûte », en même temps que Mamadou la sécurise en quelque sorte, mais peut-être un peu plus socialement, et un peu moins psychiquement.

Ruguo se dit à elle-même, qu'elle n'a jamais ressenti « ça ». Ce « ça » qui a été noyé profondément par la vie en Chine, au village, par le travail en famille, au marché, par ses missions, ses responsabilités, ses sources identificatoires qui participent de sa fabrication. Ce « ça » n'a pas été socialement soutenu, dans le sens où les représentations que Ruguo associe à « ça » sont pauvres, sans mots pour le décrire. Ce « ça » est une zone obscure d'émotions, qui n'avaient pas encore été éprouvées, et qui une fois éprouvées, éveillent des traces d'anxiété et d'angoisse.

L'investissement continu de Ruguo envers Mamadou fait cloisonner ces pensées : Mamadou ne fait pas partie de sa famille mais pourtant tous deux ont un « chez-eux » ensemble ; elle se met en couple avec Mamadou pourtant elle est encore mariée ; elle réclame l'exclusivité relationnelle avec Mamadou alors qu'il était un client et qu'ils se sont rencontrés dans le cadre d'un échange de sexe rémunéré et qu'elle continue ses activités ; elle retournera en Chine alors qu'elle continue à s'installer en France ; elle se défend vis-à-vis de Mamadou qui jusque-là n'a aucune intention de lui nuire ; elle se sent plus menacée chez elle que par ses activités dans la rue…

Toutes ces tensions antagonistes, contradictoires, voire certaines paradoxales, attaquent Ruguo dans son intégrité ; elle est clivée, morcelée, déchirée. Hantée par la honte, par la culpabilité, la jalousie, les soupçons et l'impuissance, elle s'est trouvée dans une

situation d'isolement parce qu'elle n'a pas d'interlocuteur pour l'écouter, et qu'elle n'a pas non plus les mots pour exprimer ces pensées qui la troublent. Son environnement est devenu envahissant, hostile, insécure, ce qui a réveillé ses anciennes défenses pathologiques en s'appuyant sur la paranoïa. Dans l'impossibilité de préserver son intégrité, Ruguo est poussée vers l'autodestruction.

À travers son expérience subjective, Ruguo essaie de nous raconter comment une femme peut être objectivement prise dans une combinaison de logiques et de pensées qui attaquent sa vulnérabilité et qui la détruisent. Dans nos sociétés contemporaines, avec la mondialisation et la modernisation, une femme chinoise, originaire de la campagne, qui travaillait depuis des années jour et nuit sur un marché traditionnel, peut, du jour au lendemain, se retrouver sur le trottoir parisien pour parler de sexe avec des hommes français, entrer dans un processus de mise en couple avec un homme africain, et expérimenter des sentiments qu'elle n'a jamais vécus… Elle doit donc par conséquent, « faire avec » de nouvelles manières de penser son rapport au monde et son rapport aux autres, à elle-même.

Elle va devoir décider, renoncer, privilégier, protéger, résister et négocier comme elle le peut, et va devoir subir et affronter seule ces changements en l'absence de ressources sociales et psychiques pour faire face aux aléas de la vie.

Nous pouvons penser, à travers la notion d'anomie de Durkheim tout en la nuançant, qu'il y a des situations sociales où l'individu est en proie à une confusion ou pris dans une contradiction des normes et des règles sociales. Quand Ruguo a quitté la Chine, elle s'est éloignée également de sa famille, de ses voisins, de ses collègues du marché, de sa ville, de ses lieux de socialisation normés, gouvernés, chargés du symbolique qui génère du sens pour elle, et qui assigne et protège ses identités. Brutalement, sans préparation, elle s'est retrouvée seule avec un groupe de femmes chinoises qui ont peu d'interconnaissances pré-acquises entre elles, et a décidé de reconstruire des activités de vie autour de la sexualité avec les hommes en France, parce que ceci répondait à sa situation concrète du moment mais par la suite, ceci a éveillé de nouveaux « sentiments » qui ne font pas encore tout à fait « sens » pour elle.

Être entourée ne l'empêche pas d'éprouver un sentiment d'isolement, ne la garantit pas de rencontrer un interlocuteur pour l'écouter, ne l'aide pas à trouver des mots et des phrases pour exprimer ce qu'elle est en train de vivre.

Elle est certainement dépassée, dans l'irrésolution, mais à aucun moment elle ne se sent ou ne s'est sentie « aliénée » : ni quand elle travaillait au marché, ni quand elle se

prostituait, ni avec sa famille, ni avec Mamadou ; il n'y a pas un appauvrissement du sens dans ses activités de vie, en Chine comme en France ; c'est presque au contraire parce que ses sentiments et ses sens ont été soutenus par ces logiques et ces pensées qu'elle est perdue, au milieu de ces transitions de vie, au carrefour du sens. L'histoire de Ruguo est singulière, mais elle n'est sans doute pas la seule femme qui se situe à ce carrefour du sens, dans cette déconstruction-reconstruction du rapport à soi, dans cette continuité-rupture de vie. Voici l'histoire de Qinchun.

Chapitre 7 — Qinchun — Femme sans jeunesse

I — Le conflit de loyauté interféré

Qinchun est une Chinoise de 47 ans originaire du Centre de la Chine ; elle habitait la banlieue d'une ville qui aujourd'hui est également devenue une ville. Elle est l'aînée d'une fratrie de six enfants et mère d'une fille de 24 ans et d'un garçon de 19 ans. Elle est arrivée en France en 2008 en tant que migrante sans papiers. Elle a été régularisée en 2017 grâce à ses années de présence en France. Elle peut communiquer en français avec des conversations simples.

Elle a divorcé en Chine en 2006 avant d'arriver seule en France et ses deux enfants vivent avec leur père. Son mariage n'était pas « heureux », et elle savait qu'elle ne se mariait pas pour être heureuse, c'était un mariage arrangé, depuis l'enfance. Cela arrive souvent en Chine avec la politique de l'enfant unique, les familles pauvres cèdent leurs filles quand elles sont petites, à des familles riches, pour se marier avec leurs garçons qui sont aussi encore des enfants. La fille désignée vit dans la famille du garçon, elle s'occupe de lui et elle aide la famille, et ils se marient dès qu'ils sont majeurs. En contrepartie, la famille du garçon verse une dot à la famille de la fille. Souvent les filles dans ce cadre sont traitées dans l'ambiguïté : à la fois comme filles, mais aussi comme belles-filles et également comme bonnes à tout faire. Quant au mari, sa vie était déjà arrangée, il savait avec qui il allait se marier, où il allait travailler plus tard ; il n'avait donc pas « beaucoup d'ambition » selon Qinchun. « Il fume, boit, dort et joue, tous les jours. »

Il n'est surtout pas un père qui s'occupe de ses enfants. Qinchun est arrivée en France avant les premières règles de sa fille, Qinchun se souvient bien d'une fois où elle a eu sa fille au téléphone, qui lui avait décrit ses saignements, et qui était paniquée.

Le père des enfants n'avait rien fait, n'avait rien expliqué à sa fille et finalement Qinchun a dû appeler une voisine pour aider sa fille à acheter des serviettes périodiques. Pareil pour le fils : le père ne s'occupait absolument pas de ses études, il avait fait plusieurs décrochages scolaires et fréquentait des cybercafés chaque jour, mais le père n'est jamais intervenu.

Qinchun ne regrette pas son divorce, mais elle s'inquiète beaucoup pour ses enfants, elle tient toujours à penser que le seul facteur qui pourrait changer le destin de ses enfants est le facteur économique. Et pour ça, elle doit travailler, et travailler dur.

En Chine, avec son ex-mari, ils ont convenu que les enfants resteraient avec leur père et que Qinchun prendrait leurs vies à sa charge. Elle a travaillé dans une autre ville dans un petit import-export, mais elle n'est pas sortie de la précarité, d'autant qu'en tant qu'aînée, elle devait aussi aider ses frères et sœurs. Elle a ensuite changé plusieurs fois de travail avant de décider de rejoindre une amie en France.

Lorsqu'elle est arrivée à Paris, sa copine lui a fait comprendre que le « travail » qui lui permettrait de « gagner plus d'argent avec ce qu'elle a et ce qu'elle peut », est le travail sur le trottoir, « c'est juste le premier pas qui est difficile, une fois que c'est fait, le reste devient naturel. » Elle n'a pas beaucoup hésité pour « sa première fois », c'était avec un monsieur français un peu âgé que sa copine lui avait recommandé. Et jusqu'à aujourd'hui, elle a toujours exercé cette activité pour gagner sa vie.

Elle a commencé dans la rue et a partagé un appartement de passe avec d'autres filles, et quelques années plus tard elle a loué son propre appartement pour y vivre et recevoir les clients. Elle a passé du temps à apprendre le français, et elle répond elle-même aux appels des clients.

C'est ainsi qu'elle a rencontré Rachid, l'un de ses clients fidèles, marié, père d'une fille. Son épouse travaille entre la France et un pays du Golfe. Qinchun et Rachid se sont rencontrés en 2013 ; très vite Rachid est revenu pour la voir, et à chaque fois Rachid apporte un cadeau, de la nourriture, des vêtements ou des objets simples. Rachid lui a dit qu'il comprenait ce qu'est une vie de migrante à Paris, que ce n'était pas facile. Il l'a encouragée à apprendre et à parler le français, et il l'a aidée dans ses démarches administratives.

Qinchun apprécie beaucoup la présence de Rachid dans sa vie en France mais une chose la dérange, c'est que Rachid est un homme marié et elle a l'impression qu'avoir une liaison avec lui peut offenser sa famille. Elle a refusé plusieurs fois à Rachid de passer la nuit entière chez elle quand sa femme était à la maison. Elle lui a dit de « rentrer pour passer plus

de temps avec son épouse, et de montrer la présence du père devant la fille parce qu'il y aura des impacts sur son développement. »

Leur relation a vite évolué. Rachid a demandé Qinchun en mariage en 2016. Dans son pays d'origine, la polygamie est permise. Il ne voulait pas divorcer de son épouse, et Qinchun non plus ne voulait pas que Rachid divorce de sa femme, car elle serait l'auteur et la bénéficiaire de cette rupture familiale, ce qui rendrait la fille de Rachid haineuse. D'autant plus qu'elle savait ce que signifiait pour un enfant de grandir dans une famille divorcée. C'est là où Rachid a proposé une autre solution, qu'il allait faire de Qinchun sa deuxième épouse dans son pays mais pas en France.

Qinchun a été très troublée par cette proposition. D'un côté, elle avait une immense gratitude envers Rachid, et elle avait envie de construire une famille avec lui, d'un autre côté, elle ne laisserait pas Rachid divorcer de sa femme pour se remarier avec elle, et elle ne savait pas non plus quoi penser sur le fait d'être la deuxième femme de Rachid religieusement et non pas juridiquement en France. Ce projet a donc été suspendu.

En 2017, Rachid a perdu son travail et sa situation économique est devenue difficile. Qinchun a commencé à le financer, chaque mois elle lui a donné quelques centaines d'euros. Pour Qinchun, si elle se trouvait dans la même situation, Rachid ferait la même chose pour elle sans hésitation. C'est aussi pour cette raison-là qu'elle a dû accepter plus de clients, ce qui fait qu'elle était moins sélective dans ses activités.

Un jour en hiver, Qinchun a accepté un client par téléphone, et le moment où elle lui a ouvert sa porte, elle a alors vu un jeune homme de vingt ans, qui s'est introduit de force chez elle. Il était très agressif, il a poussé Qinchun sur le lit, et l'a menacée avec violence pour un rapport sexuel, et il a ensuite volé plus de mille euros, avant de partir en courant. Qinchun a été traumatisée, elle a appelé Rachid qui l'a accompagnée ensuite à l'hôpital.

Qinchun n'a pas voulu porter plainte, elle a essayé d'appeler ce jeune homme, en lui disant de rendre l'argent et qu'elle pourrait oublier tout ce qui s'était passé. Sans réponse de l'agresseur, Qinchun a laissé tomber sa plainte, parce que « ce jeune homme est encore un gamin, s'il va en prison, toute sa vie sera ruinée, il a fait ces bêtises parce qu'il est encore jeune dans sa tête. » En plus, aller porter plainte, signifie que les policiers vont venir dans son appartement et apprendre qu'elle se prostitue en ligne, ce qui va causer des ennuis au propriétaire et risque de lui faire perdre son appartement.

Le fait que Qinchun attribue tant d'importance à l'enfance et à la jeunesse vient de son histoire, non seulement du fait qu'elle regrette de n'avoir pu prendre soin de ses deux enfants

en même temps qu'elle travaillait, ce qui est selon elle, une autre manière de prendre soin des enfants, mais parce qu'en fait, elle a toujours eu des doutes sur ses propres parents biologiques. Quand elle était petite, elle a « entendu que les vieux du village citaient les dates de naissance de chaque enfant du village, mais sa date de naissance n'était pas celle donnée par ses parents. » Elle ne ressemble pas à ses frères et sœurs, ni à ses parents, et le fait qu'elle ait été mariée très tôt pour vivre dans une autre famille, s'explique aussi « parce que les parents l'utilisaient pour enrichir la famille. Ils ne voyaient que l'argent, même aujourd'hui, ils lui demandent de payer ci, de payer ça, comme si Qinchun était un arbre sur lequel poussait de l'argent. »

Qinchun n'a pas eu « d'enfance » en ce sens que les parents n'« existaient » pas et ne remplissaient pas leurs fonctions respectives pour le développement de l'enfant ; elle ne se sentait pas aimée par ses parents. Sa seule impression était qu'elle avait été traitée comme un objet vendu contre une dot. Elle n'a pas non plus eu de « jeunesse » dans le sens où le travail, le mariage et les responsabilités lui avaient été déjà imposés à l'âge de la puberté ; elle n'avait pas eu le temps de négocier, réconcilier, reconjuguer pour enfin définir son rapport au social et être plus ou moins à l'aise dans sa place sociale pour pouvoir ensuite se développer. Que veut dire pour une femme être épouse à l'âge de onze ans ? Qu'elle se responsabilise pour les autres très tôt, trop tôt. Depuis qu'elle arrivait à symboliser le social, elle était déjà assignée à sécuriser sa famille adoptive dans une ascension sociale par le mariage arrangé. Très jeune, elle avait déjà la charge de trois familles : sa famille adoptive, sa belle-famille par le mariage et sa propre famille avec son mari et ses enfants.

Elle a un sens éthique fort par rapport aux enfants : ses propres enfants, l'enfant de Rachid et même l'agresseur infantilisé. Elle sait ce que signifient pour l'enfant les parents qui placent leurs intérêts avant ceux des enfants. « Mon père est mort il y a un moment, pour ma mère, je suis toujours un arbre sur lequel poussent les billets de banque, chaque fois qu'elle me voit, elle est très contente, comme si elle voyait de l'or. Elle me demande souvent de payer pour mes frères et mes sœurs, même pour leurs enfants. Et que font-ils pour moi ? Rien pour ma famille, rien pour mes enfants. Ce sont des gens égoïstes. »

« Ma mère est morte le jour d'avant que je rentre en Chine. Et j'ai vu que sans aucune gratitude, ma mère et mes frères et sœurs avaient utilisé l'argent que j'avais envoyé, sans se soucier d'améliorer la vie de mes enfants. J'étais à la fois triste que ma mère soit partie, mais aussi furieuse, furieuse contre cette personne qui ne m'a jamais regardée comme l'un de ses enfants… Et mon frère a osé encore me demander de l'argent pour son fils. Cette fois-ci je ne

leur ai rien donné. Je voulais acheter un fonds de commerce et ensuite le sous-louer pour ma retraite, mais je ne l'ai pas fait, je suis revenue en France avec une partie de mon argent, et je me suis dit que peut-être après ces dix dernières années ma vie était en France…

II — Renversement du temps social

Il y a une éthique forte chez Qinchun et elle l'a exprimée elle-même, c'est de faire passer l'intérêt de l'enfant avant son propre intérêt. Nous comprenons que bien qu'elle considère qu'elle a été traitée injustement par ses parents dans son enfance – l'ignorance, l'abandon, l'utilisation, la surresponsabilisation, l'absence d'affection –, elle refuse néanmoins de répéter ce chemin avec ses enfants. Mais elle fait également l'hypothèse que non seulement elle était « victime » des familles, mais aussi « victime » d'une époque pauvre. C'est bien pour elle la « pauvreté » qui cause les malheurs. Une pauvreté qu'elle a vécue, et qui a transformé son rapport aux autres : se rendre utile, c'est être au service des autres, c'est aux yeux des autres qu'elle peut « réellement » exister.

C'est pour combattre la pauvreté qu'elle se permet d'aller travailler loin de ses enfants et de ses familles. Elle se donne pour objectif l'amélioration de sa situation économique, sans l'aide de sa famille, de la société, sans avoir reçu de formation ni avoir d'expérience professionnelle. Mais elle est déterminée, c'est en enrichissant sa famille qu'elle a trouvé un sens, c'est là sa place et sa légitimité en tant qu'enfant non légitimé.

Parmi tout ce qu'elle sait faire, elle a été « formée » à prendre soin des autres. Peut-être que cela l'aide à entrer en relation avec les autres, et nous aide à comprendre sa relation avec Rachid. Les activités d'échange sexo-économique entre eux ont été d'emblée plus que cela, l'un prend soin de l'autre et réciproquement. Pareillement dans la relation entre Ruguo et Mamadou, il y a une solidarité dans le lien qui les a unis.

Dans sa relation avec Rachid, Qinchun n'est toujours pas « légitimée ». Parce que sa légitimation demande la désunion du couple d'origine de Rachid et que Qinchun a déjà divorcé et qu'elle a vu comment ses deux enfants avaient mal vécu le divorce de leurs parents, elle refuse d'être la cause du divorce de Rachid par rapport à sa fille.

Elle gagne sa légitimité par sa sincérité et sa responsabilité ; comme nous l'avons vu elle a tendance à se réaliser à travers les autres. Ceci fait que cela ne lui pose pas de problème de prendre en charge Rachid quand il a des difficultés économiques, et cela nous permet de comprendre que ces échanges qui étaient la genèse du lien, ont un double sens, il ne s'agit

plus de « qui paye combien pour quoi », il s'agit plutôt de savoir « qui veut donner combien parce qu'il peut ». Si le contrat de « consommation » peut se transformer en solidarité, il se peut que dès le début, les deux participants de ce lien recherchent potentiellement « autre chose ». Au-delà d'une empathie entre migrants dans un pays étranger, Rachid est pour Qinchun un homme qui propose tout ce que son ex-mari n'a jamais proposé : la contribution dans la relation, la présence, l'aide, le soin… Et peut-être qu'il en va de même pour Rachid puisqu'il était sur le point de divorcer de son épouse pour se remarier avec Qinchun.

Sa réaction face à l'agression et au viol que Qinchun a subis montre à quel point la quête d'une « maternité sans condition » pour Qinchun est importante. Elle se veut capable de prendre soin et d'éduquer les autres enfants, même si elle a été violentée par eux, s'est fait exploiter par eux. Elle a entrepris cette quête comme une réponse envers ses parents, à ce que ses parents lui ont fait vivre. Mais aussi comme un refus de devenir comme sa propre mère.

L'ambiguïté de sa relation avec sa mère (sa mère adoptive mais aussi sa seule mère) réside en ce qu'elle n'a pas envie de devenir comme elle, de placer son intérêt avant l'intérêt de ses enfants, de faire des enfants pour les utiliser : elle veut lui montrer ce que c'est pour Qinchun d'être une mère. Mais en même temps Qinchun est aussi une fille adoptive et en tant que fille elle ne peut pas se réaliser sans le regard et la reconnaissance de sa mère. Et ce n'est pas un hasard, si, une fois sa mère décédée, Qinchun a pu refuser de donner de l'argent à ses frères et sœurs qui lui en demandent constamment. Et plus important encore, ce n'est qu'après le décès de sa mère qu'elle a pu exprimer que sa vie n'est pas là-bas en Chine, que sa vie est ici en France. Comme si elle pouvait enfin avoir elle-même sa propre famille, comme si elle pouvait enfin fuir la maison des parents pour s'installer et faire sa vie ailleurs.

Comme Ruguo, Qinchun se trouve au centre d'un carrefour de pensées et de logiques où elle doit choisir sa voie : comment vivre ? Comment vivre pour les autres et vivre pour soi-même ? Vivre pour les autres comme vivre pour soi-même ou vivre pour les autres malgré soi-même ? Ou vivre pour soi-même malgré les autres ? Et la mort de la mère de Qinchun semble faciliter une certaine prise de décision : ça suffit (pour sa famille) et maintenant c'est là (pour elle-même).

Le premier « amour » de Ruguo est survenu vers la cinquantaine, la première fuite de la maison de Qinchun a lieu aussi à la cinquantaine. Cela me fait penser à une scène avec Guimei, une Chinoise de cinquante-huit ans qui se prostitue en France depuis 2013 après avoir exercé les mêmes activités dans un autre pays.

Avec un groupe de femmes chinoises, nous étions sept dans une salle privatisée pour un karaoké, autour d'une fondue épicée, pour fêter le nouvel an chinois. Comme il faisait chaud, Guimei a commencé à se déshabiller. Après avoir travaillé dans le cadre de ma thèse avec Guimei et plusieurs femmes du groupe, j'étais considéré comme un membre de ce groupe dont Guimei était une sorte de leader.

Quand Guimei s'est assise devant moi, elle était en tenue de salle de sport du type soutien-gorge et minijupe. Je me suis donc permis de faire une remarque en lui disant : « Je ne pense pas qu'avec ce que tu portes on aurait assez de tissu, même pour faire un vêtement de bébé. »

Une de ses copines a réagi également en lui disant : « Tu vois, je t'avais dit de passer chez toi pour te changer après le travail avant de venir, ta tenue serait un peu plus correcte… »

Guimei a rigolé, elle nous a dit : « Vous, vous êtes en France depuis des années mais vous pensez toujours comme des Chinois. Si une jeune Française porte cette tenue dans la rue et marche devant vous, vous allez vous en ficher totalement, mais une Chinoise de cinquante-cinq ans cela ne passe pas. »

Guimei a des jambes très longues, mais elle ne l'a pas su avant ses vingt-cinq ans et alors qu'elle était déjà mariée. La famille de sa mère est d'origine rurale et son père, un agent des chemins de fer, était issu d'une famille d'une grande ville près de Shanghai. Bien que sa famille privilégiât aussi les garçons, elle s'y sentait bien : « Je suis l'aînée, je pouvais m'affilier dans la famille de mon père à la ville, ou bien chez ma mère à la campagne, mais comme mes parents voulaient des garçons, ils m'ont placée du côté de mon père en ville et mes deux frères, qui sont nés après, ont été mis à la campagne du côté de ma mère. »

En, elle a commencé à travailler à l'âge de seize ans dans une fabrique de chaussettes. Son travail consistait à ranger des chaussettes dans l'ordre pour être emballées. Elle était comme tout le monde au travail, en uniforme du matin au soir, et ensuite le soir elle regardait la télé avec ses voisins chez un voisin plus riche. À dix-huit ans, son père est décédé. Et à vingt-trois ans, l'usine où elle travaillait étant en faillite a fermé ses portes. Elle est allée apprendre à conduire et c'est là qu'elle a rencontré son futur époux. Ils se sont mariés et ont acheté un taxi ensemble, son mari travaillait dans la journée et elle le soir.

« Quand j'étais à l'usine, il y en a qui m'ont dit que j'avais un joli visage, mais ils étaient plus âgés et ils disent la même chose quasiment à toutes les petites. C'était quand

j'étais à l'école routière, comme il n'y avait quasiment que des garçons et uniquement deux filles, pour la première fois, j'ai été admirée comme une fille par les garçons. »

Les garçons disaient à Guimei qu'elle avait un très joli visage avec de grands yeux comme une poupée, et des jambes très longues qui faisaient paraître ses jupes encore plus courtes. Sauf que très vite elle s'est mariée et comme elle travaillait comme chauffeur de taxi le soir, elle était toujours en pantalon. À vingt-neuf ans elle est tombée enceinte, un an après elle a accouché de son fils. Pendant sa grossesse, elle a développé une maladie rare du sang qui a failli lui coûter la vie lors de son accouchement. Elle a été hospitalisée pendant un an après la naissance de son fils, et elle est restée alitée un an de plus chez elle.

Nous reprendrons un peu plus tard, l'histoire de Guimei mais nous évoquons sa jeunesse ici en quelques lignes pour mieux comprendre ce qu'elle dit pendant la fondue sur la question de sa tenue et sur les regards que nous portions sur elle : les jupes et les tenues qui soulignent et mettent en valeur son corps de femme sous le regard des hommes, elle n'a pas eu l'occasion d'en porter pendant sa jeunesse. Et à l'âge de cinquante-cinq ans, quand elle a finalement eu l'occasion et peut être le courage de porter ce genre de tenue, elle a été mise hors de la normalité.

Son accusation « Vous pensez toujours comme un Chinois », nous pouvons la comprendre comme si, pour elle, penser « comme un Chinois » serait dérangeant car elle est venue en Europe justement pour échapper à ces pensées et à ces regards chinois.

Ces tenues qui mettent en valeur son corps féminin, ce sont aussi les tenues qu'elle porte dans ses activités avec les hommes, mais quand Guimei se défend face aux « regards chinois », elle ne se réfère pas à ces activités, mais à la jeunesse en France. Est-ce que les deux : les activités sexo-économiques et le sentiment d'une jeunesse en France ne coïncident pas ? C'est-à-dire : est-ce qu'exercer ces activités évoque chez le sujet un sentiment de jeunesse ? Comment ce sentiment joue-t-il une fonction dans ces activités ? Ce sont des questions que nous analyserons plus tard.

Avec Guimei, Ruguo, Qinchun, nous pouvons essayer d'avancer l'hypothèse suivante : chez ces femmes chinoises, il y a une singularité du temps social qui fait qu'elles n'ont pas eu de temps pour penser leurs rapports (aux hommes, aux familles, aux sexualités, à la féminité…) et qu'en même temps la société est organisée d'une manière qui ne leur permet pas de penser, d'expérimenter, de sentir…

La jeunesse, l'adolescence, cette notion qui risque d'être ethnocentrique et normative, désigne un temps social dans le développement du sujet, un temps qui lui permet de revenir

sur ses surdéterminations et de se construire, ce qui veut dire un temps important pour la subjectivation. Mais chez ces femmes chinoises, nous voyons que cette période a consisté plutôt à se saisir de ces surdéterminations en tant qu'éléments pour une construction où elles seront valorisées et se seront valorisées. Ceci ne veut pas dire qu'elles ne sont pas dans une quête de sens et qu'elles ne questionnent pas ces surdéterminations, c'est-à-dire les responsabilités et les devoirs qui leur sont impartis et qu'elles assument, mais que la reconnaissance des uns et des autres constitue la réponse à cette quête. Jusqu'au jour où cette quête croise le chemin migratoire, où les pensées et les regards chinois sont moins présents, où pour pouvoir vivre et travailler, il faut essayer de désintérioriser ces pensées et ces regards. Elles se retrouvent brutalement affrontées à des changements qui nécessitent de revisiter leurs surdéterminations sociales et psychiques, et sont invitées à se reconstituer pour se bricoler une place qui pourra contenir plus ou moins les tensions.

Je pense à un rêve de mon père qu'il m'a raconté le jour de ses soixante ans, alors que je le questionnais sur ses projets pour la retraite. Il m'a dit : « Je rêve d'avoir une jeep, une vraie jeep, et après ma retraite d'aller voyager dans le monde avec, dans les montagnes, au bord de la mer, sur les routes… » Et je lui ai demandé : « Qui sera dans cette jeep ? » Il m'a répondu : « Personne. »

Pouvoir enfin aller, regarder, explorer, expérimenter tout seul est un plaisir qui ne nécessite pas le partage ; c'est un plaisir pour le sujet quand il a répondu et rempli toutes ses responsabilités sociales et psychiques, et qu'il est « enfin libre ». C'est un plaisir que le sujet peut s'offrir, et qu'il s'autorise à s'offrir.

Cette singularité du temps social renversé ne touche pas uniquement certaines femmes, mais une génération entière. Si la génération suivante dispose de plus de ressources sociales pour décider de sa vie, la génération précédente qui s'est sacrifiée peut se préparer à vieillir dans la sécurité et profiter de plus de disponibilités pour écouter ses désirs, et de plus de moyens pour les réaliser.

L'insécurité et l'incertitude peuvent être des sentiments générés par une société où l'État n'octroie ni ne donne suffisamment de ressources aux individus pour faire face aux aléas de la vie, et où, réciproquement, les individus ne comptent pas non plus sur l'État. En Chine, en l'absence de protection sociale, la solidarité à l'intérieur de la cellule familiale s'est encore renforcée, ce qui a entraîné une surresponsabilisation des membres de la famille. Ce n'est pas simplement qu'« il n'y a plus de temps pour soi-même », mais plus précisément que le « soi-même », dans le sens où nous l'entendons généralement, n'existe quasiment pas en

dehors de la solidarité. Et ces femmes nous montrent combien il est difficile de représenter et d'être « soi-même » à travers l'appartenance solidaire, qui est aussi la source de la légitimité, et pourquoi dès lors, elles se culpabilisent quand elles n'ont pas suffisamment contribué solidairement à la collectivité.

Privilégier l'intérêt solidaire avant l'intérêt personnel, telle est la moralité qui guide les sujets dans la représentation de ce qui est bien et de ce qui est mal. C'est également une logique qui fabrique les pensées et leur attribue un sens.

Chapitre 8 — Guimei — La négociation dans le « soi-même »

I — Le recouvrement de soi-même

Nous avons plusieurs manières de questionner ce que signifie un sujet qui pense à « vivre pour soi ». Premièrement, socialement, l'émergence de la notion du « soi-même » est-elle une construction sociale ? Deuxièmement, au niveau psychique, l'émergence de la représentation et du sens du « soi-même » sont-ils également dans un processus de subjectivation ? Troisièmement, pour que le « soi-même » soit un objet intériorisé, et susceptible d'être investi psychiquement, ne nécessite-il pas un environnement extérieur favorable qui le permette ? Et enfin, pour que cet investissement sur le « soi-même » puisse être extériorisé, nourri avec des objets sociaux, ne nécessite-il une autorisation psychique qui intègre la permission sociale ?

Cela veut dire que si nous nous donnons pour objectif de regarder par exemple comment une Chinoise passe de l'étape « vivre pour les autres » à l'étape « vivre pour soi-même », le cadrage théorique devrait d'abord être conçu dans une indissociabilité socio-psychique : que veut dire objectivement « vivre » ? Que signifie « vivre » pour le sujet ? Que signifient « les autres », « le soi-même » pour le sujet ? (Tout en sachant que pour certains la représentation de soi-même ne se limite pas à l'entité du corps, que l'enfant peut être représenté subjectivement comme un prolongement du « soi-même ». Et ceci touche sans doute la différenciation psychique du « moi » et du « non-moi ».) Comment cela coïncide-t-il avec la trajectoire sociale du sujet, dans la migration, le travail, la sexualité, dans ces rencontres, ces réalisations du « soi-même » ?

Mais peut-être que nous avons tort de penser que la distinction se loge clairement entre « les autres » et « le soi-même ». Prenons Ruguo et son dilemme. Même quand elle

déclare se sentir coupable et égoïste d'avoir délaissé sa famille pour vivre avec Mamadou, dans ce sentiment du plaisir pour soi-même, la notion subjective du « soi-même » est plutôt un « soi-même » aux yeux de Mamadou, avec Mamadou ; un « soi-même » qui vit pour Mamadou, qui auparavant était un « autre » pour elle. Alors que la famille de Ruguo était un prolongement du « soi-même » qui donnait un sens à son travail, un sens à sa vie, elle est désormais secondarisée en tant que « les autres », parce que le sujet Ruguo éprouve un plaisir jusqu'alors inexpérimenté et impartageable avec Mamadou. L'inexpérimenté convoquera la répétition, et l'impartageable créera une distanciation.

Donc nous pouvons avancer en disant que la question n'est plus de savoir quand ces femmes vivent pour « les autres », et quand elles vivent pour « elles-mêmes ». Mais plus exactement, de savoir à quel moment, le sujet s'investit en « lui-même », face à qui, pour qui, avec qui, et pour être reconnu par qui. Pour que ce « soi-même » se distingue d'un autre « soi-même » avant un tel événement.

Pour cela nous devrons réentendre Ruguo et Qinchun au moment où elles ont tourné le dos à leurs familles, se disant troublées par un sentiment de culpabilité et d'« égoïsme ». Or quand elles se disent « égoïstes », cet « égoïsme » n'est pas l'opposé de la générosité car Ruguo est généreuse avec Mamadou et Qinchun est généreuse avec Rachid. Cet « égoïsme » ne veut pas non plus dire « seule avec son intérêt au détriment des autres », mais plutôt que quelque chose s'est produit en elles qui leur a fait sentir la nécessité de se centrer sur elles-mêmes pour pouvoir faire face. Elles ne privilégient pas leurs propres intérêts à l'intérêt solidaire, mais elles privilégient un intérêt solidaire à un autre intérêt solidaire.

Sauf que dans la moralité culturelle chinoise, tourner le dos à sa propre famille est forcément « mal ». Parce que l'État qui gouverne ce peuple compte sur la solidarité élémentaire et primordiale des familles pour protéger les individus. Et parce que chaque individu compte sur sa famille pour le protéger des aléas vitaux, il est dans l'obligation morale de renforcer le lien familial en contribuant solidairement à l'intérêt commun. On a vu comment Ruguo avait intériorisé la culpabilité de ne plus contribuer suffisamment à l'entretien de sa famille et la tension provoquée. Mais, se demande Ruguo : quand est-ce que ma famille pourra enfin se passer de mon aide ? Quand ces nécessités familiales prendront-elles fin ? Quand la réussite de ma famille sera-t-elle enfin suffisante pour me permettre de travailler moins ?

Après la deuxième guerre mondiale et la création de la République populaire en 1949, la Chine se lance dans une reconstruction sociale, infrastructurelle, mais également sociétale

qui entraîne des changements profonds dans les pratiques et la pensée des individus : les femmes sont désormais considérées comme des forces de production, égales aux hommes, se réalisant au travail, dans leurs productions et leurs contributions. Dans une intention forte de rupture avec la tradition chinoise (qui est assimilée à la Chine ancienne, enfermée, non compétitive, raisons qui expliqueraient que le pays avait été envahi pendant les guerres), les communistes se sont attaqués radicalement au statut traditionnel de la femme, domestique, soumise et dépendante des hommes. Les familles et les femmes se sont retrouvées prises dans cette tension, entre la femme qui travaille comme un homme à l'extérieur et la femme qui s'occupe de la maison. Et nous voyons que l'une des solutions, consciente ou pas, pour la résoudre, c'est la figure de la femme exemplaire, qui travaille comme un homme, parfois mieux qu'un homme, et qui continue à s'occuper de sa famille, de ses parents, de son mari, de ses enfants…

Pendant ces longues années de travail, la vie de ces femmes a été fortement conditionnée, déterminée, assignée au niveau socio-familial, et nous voyons que leurs contributions à la vie familiale ont été effectives, la question du sens n'a pas lieu d'être mise en question. Même Qinchun, alors que sa famille adoptive lui donnait l'impression qu'elle s'intéressait plus à l'argent gagné par Qinchun qu'à Qinchun elle-même, a continué à s'investir pour ses familles, à contribuer, à assumer. Quand elle part, elle est irréprochable, et exemplaire aux yeux de tous, surtout de ses enfants. C'était ça son « soi-même ». Jusqu'au jour où, après quelques années en France, elle éprouve le sentiment que même si elle n'a pas de forme juridique, mais subjectivement, sa famille c'est Rachid. Elle va donc enfin pouvoir dire « stop » à sa famille adoptive. Et se désinvestir.

Continuons à regarder l'histoire de Guimei. Avec son mari, ils ont essayé pendant plusieurs années d'avoir un enfant, et finalement elle est tombée enceinte à l'âge de vingt-neuf ans, ce qui était relativement tard par rapport aux femmes de son âge.

« Je n'étais pas censée être mère. » Elle souffre d'une maladie génétique qui diminue le nombre des plaquettes dans le sang. En conséquence, plus son accouchement approchait, plus elle risquait des micro-hémorragies partout dans son organisme. Guimei, malgré les conseils des médecins, a décidé d'aller jusqu'à l'accouchement et par chance, elle n'a pas subi d'hémorragies massives avant son accouchement. Sauf que deux jours après son accouchement, son corps est devenu violet, et que toutes les veines de son corps ont commencé à saigner, sauf celles du cerveau et de l'estomac. Guimei était mourante et les médecins ont annoncé l'imminence de son décès.

« Dans ma tête, je me suis dit que ma vie allait s'arrêter là. Je ne me suis même pas rappelée le visage de mon fils, je n'avais pas eu le temps de bien le regarder. » Elle a été transférée dans une autre grande ville en urgence pour se faire soigner, et ce jour-là ses collègues et ses amis sont venus en pensant que c'était la dernière occasion pour lui dire au revoir.

Guimei a été hospitalisée pendant un an dans une autre ville. Et c'était la mère de son mari qui s'occupait de son fils. Son mari l'a accompagnée pendant ce temps jusqu'à ce que sa santé se rétablisse et se stabilise.

Guimei a retrouvé la santé, mais quand elle est revenue vers son fils, elle était incapable de s'occuper de lui. « Je regardais les autres mères qui prenaient leurs enfants, leur disaient je t'aime, mais moi je regardais mon fils, je n'arrivais pas à lui dire que je l'aimais, je n'arrivais pas à le prendre dans mes bras… »

Elle a repris son travail de chauffeur du taxi, et comme son mari travaillait dans la journée, elle travaillait la nuit. « Dans la nuit les clients ne sont pas pareils que ceux de la journée, j'ai rencontré tous les types d'hommes et souvent j'ai eu des hommes qui m'ont demandé d'aller à l'hôtel avec eux. J'ai toujours rigolé… Et dans la deuxième partie de la nuit, j'ai souvent des copines qui m'ont demandé de venir jouer au Majiang avec elles. » Elle a mené ce genre de vie pendant neuf ans jusqu'à ce que son fils entre au collège, et jusqu'au moment où l'une de ses meilleures copines de Majiang a décidé de partir pour les pays du Golfe, gagner de l'argent afin d'accéder à une meilleure qualité de vie.

Avant de suivre sa copine elle aussi, plusieurs éléments ont contribué à la décision de Guimei : entre Guimei et son mari, il y avait de moins en moins de communication, simplement parce qu'avec ce travail de chauffeur de taxi, ils ne se croisaient plus ; leur fils avait grandi avec la mère du mari et le plus important, c'est que Guimei considérait qu'elle avait « fini la mission de sa vie », parce qu'elle avait risqué sa vie pour donner une descendance. Comme rétablir le lien avec son fils avait été très difficile, une des manières pour elle de le rétablir était de le soutenir économiquement, afin que son fils n'ait pas de soucis d'argent.

Elle est allée dans l'un des pays du Golfe rejoindre ses copines. Elle a dit à sa famille qu'elle vendait de l'alcool dans un bar, mais, en réalité, elle se prostituait dans un bar de nuit. Guimei savait avant de partir qu'elle allait travailler dans un bar de nuit. Elle savait également que plus elle accompagnait les clients à boire, plus elle gagnait d'argent. Sa

maladie génétique qui avait failli la tuer, la rendait également insensible à l'anesthésie, elle était donc capable de boire beaucoup.

Elle sortait avec certains clients, mais jamais les plus jeunes. Elle n'était et elle n'est pas dans un rapport urgent avec l'argent, elle prend toujours son temps, pour sélectionner, vérifier. Sa famille n'attendait rien d'elle, tout ce qu'elle gagnait, elle l'envoyait à la mère de son mari, pour qu'elle l'épargne pour son fils. Elle a passé sept à huit ans là-bas. Elle est rentrée en Chine parce que toutes ses copines sont parties, soit vers d'autres pays, soit elles rentraient en Chine. « Je me suis tellement ennuyée une fois de retour en Chine, je revivais avec ma mère, qui m'a toujours traitée comme une enfant. Je passais mes journées à jouer au majiang et à sortir avec mes amis. Et j'avais zéro revenu… » Quand elle a su que deux de ses copines allaient partir en France, elle aussi a décidé d'y aller.

Ces copines chinoises qu'elle avait connues dans les pays du Golfe ne vivaient pas dans la même province de Chine qu'elle ; elles communiquaient avec le portable. Ces copines ne sont pas non plus dans le même rapport qu'elle à l'argent : « C'est vrai qu'elles m'ont dit que je ne suis pas suffisamment professionnelle dans mon job, je travaille selon mon humeur. Quand il fait trop froid, je ne sors pas, trop chaud, je ne sors pas, quand il pleut, quand j'ai mes règles, quand je suis fatiguée… Je gagne beaucoup moins qu'elles et je reconnais que je suis paresseuse de ce côté-là. »

Guimei est arrivée à Paris en 2013 ; avec ses copines, elle travaille sur les trottoirs. Et comme elle le faisait avant, elle prend son temps pour sélectionner ses clients. Elle n'aborde jamais les hommes en premier, ce sont eux qui viennent vers elle. Et très vite, elle a plusieurs clients fidèles qui lui offrent des bijoux, des montres, des parfums, des vêtements. Elle gère les hommes comme elle gère ses ressources. Quand elle fait une fête avec ses amies, elle dit souvent : « Attendez-moi, je vais nous trouver un homme pour payer tout ça. »

Pour elle, ce qu'elle a apprécié, c'est le sentiment de liberté : « Le rêve de ma vie est de rester dans un café de l'avenue des Champs-Élysées, de prendre un verre de vin rouge dans ma main et de regarder les gens qui passent. J'ai tout l'après-midi à perdre. »

Si ce n'était à cause d'un Français, Guimei n'aurait jamais voulu divorcer de son mari. Il y avait déjà une dizaine d'années qu'ils ne se parlaient plus, chacun vivait sa vie. Ils pouvaient continuer à être mariés aux yeux des autres, sauf qu'en 2017, l'un de ses clients fidèles a demandé à Guimei de l'épouser. C'était un client qu'elle connaissait depuis trois ans, il est chef d'entreprise et possède une grande maison dans le sud de la France. Il l'a emmenée plusieurs fois en vacances dans le Sud et chaque fois il discutait avec elle de la

possibilité qu'elle arrête ses activités et vienne vivre avec lui dans le Sud, en promettant à Guimei de l'entretenir.

Guimei a sérieusement réfléchi à ces propositions : elle n'a toujours pas de papiers pour pouvoir circuler librement et elle a toujours peur des policiers dans la rue ; elle a de moins en moins de clients parce qu'en 2016, la France a commencé à pénaliser l'achat de l'acte sexuel (la loi pénalise les clients mais pas les personnes qui se prostituent) et les clients circulent de moins en moins dans la rue. Elle est aussi touchée par la sincérité de cet homme. Mais en même temps, elle ne veut pas rester seule dans le Sud sans rien faire, et le plus important, c'est qu'elle n'est pas amoureuse de lui, et qu'elle n'a pas besoin de son argent. Donc la question pour Guimei est de savoir si elle est prête à se marier pour avoir des papiers.

Guimei a fait signer à son mari les papiers du divorce sans que les parents le sachent. Et parallèlement elle n'a cessé de repousser la réponse à cet homme jusqu'à ce qu'il lui écrive pour dire qu'il ne veut plus l'attendre. Guimei a toujours cette idée : si elle arrive à obtenir les papiers par elle-même, elle n'a plus besoin de se marier pour les avoir. « Toute seule je suis plus libre. »

Maintenant, elle a complètement quitté la rue, et a déménagé de Belleville dans un autre quartier parisien, en colocation avec une autre fille qui travaille dans un salon de massage. Elle passe les week-ends avec son principal client, un homme âgé de 78 ans qui finance son loyer et une partie de sa vie. En semaine, elle voit quelques clients fidèles. Le reste du temps, elle regarde la télévision chinoise, elle sort avec ses amies, ou elle passe sa journée dans les cafés parisiens à regarder les passants.

La singularité du cas de Guimei est qu'elle n'est pas soumise à la pression économique de sa famille ; personne ne compte sur elle pour une contribution monétaire. Sa mère vit en ville dans un grand appartement avec une bonne, ses deux frères sont patrons d'entreprise. Son fils qui a trente ans ne lui demande que rarement de l'argent et elle n'a pas d'appartement à elle en Chine.

L'argent ne semble pas la préoccuper, mais les hommes non plus. Guimei mobilise les hommes comme des ressources financières et comme des options sociales. Paradoxalement elle est indépendante des hommes d'un point de vue économique et aussi d'un point de vue affectif, elle essaie de vivre sa vie sans dépendre de personne. Mais ceci ne veut pas dire qu'elle ne s'investit pas dans les liens sociaux pour entretenir ses relations. Pour être plus exact, nous pouvons dire qu'elle n'a pas l'intention de rien céder de son autonomie, par exemple elle a refusé la proposition de mariage, après l'avoir sérieusement considérée et

après son divorce avec son mari. Elle est capable de décider de ses modes d'activités ; quand la prostitution de rue devient difficile [les lois sur la pénalisation des clients], elle y renonce et se consacre uniquement à des clients fidèles dans des rapports plus durables.

Guimei revendique sa différence avec les autres femmes. Elle sait perdre du temps pour mieux apprécier la vie. Elle dit qu'elle est « quelqu'un d'égoïste » parce que quand elle pense, elle pense d'abord à elle-même. Elle estime qu'elle a rempli sa mission en mettant un fils au monde au péril de sa vie, d'autant plus qu'elle savait, avant de tomber enceinte, les risques que cela impliquait, et elle l'a fait. Elle ne doit donc rien à personne, et elle ne veut plus être en dette envers quiconque. Depuis sa maladie, loin de vivre chaque jour dans la colère, la plainte ou l'insatisfaction permanente, chaque jour est pour elle un gain sur la mort. Cette expérience de proximité avec la mort a transformé son rapport à la vie, mais ne l'empêche pas d'avoir des liens avec les autres.

Elle peut se comporter comme une jeune fille de vingt ans qui porte des tenues très légères, qui mettent en valeur sa poitrine et ses jambes, comme elle peut être la leader du groupe qui invite et qui paye pour tous. L'un n'empêche pas l'autre, mais ce que Guimei a compris, c'est comment répondre aux injonctions sociales qui l'attendaient et la sollicitaient, pour pouvoir négocier sa liberté et son temps.

Nous voyons que l'un des processus importants dans la vie de ces femmes, c'est cette négociation avec les injonctions sociales, où leur rapport de soi à soi-même est redéfini et cette fois-ci, peut-être, un peu plus par elles-mêmes.

Chapitre 9 — Didi — Mère et Femme, entre le besoin et le désir

I — Le soi en faillite

À partir des récits précédents sur le rattrapage et la réparation d'une jeunesse perdue ou manquée, nous émettons une hypothèse forte qui est que, pour pouvoir poursuivre sa propre voie avec une identité auto-attribuée, il faut d'abord avoir satisfait aux exigences de l'identité socialement assignée et projetée. Qu'il ne s'agit aucunement dans la recherche de cette voie d'une rupture radicale, mais d'une négociation quasi permanente parce qu'il suffit d'un regard pour rouvrir des cicatrices enfouies sous des couches archéologiques.

Dans la relation mère enfant en Chine, non seulement il n'y a pas de processus social d'individualisation des enfants, pour les préparer à la séparation, puisque l'« intérêt » n'est

pas de les individualiser : plus précisément au contraire, il s'agit de préserver entre parents et enfants une relation étroite de responsabilité mutuelle et de devoirs réciproques. Élever des enfants pour anticiper sa vieillesse est une logique forte qui mobilise l'investissement des parents dans leurs relations avec leurs enfants, car ils s'investissent dans leurs enfants aussi pour eux-mêmes, pour ne pas connaître une fin de vie instable et incertaine.

Sauf que les femmes rencontrées n'ont pas éduqué leur enfant dans le but qu'il s'occupe d'elles plus tard, comme Guimei par exemple, mais dans l'idée, évidente mais non exprimée, d'assumer leurs responsabilités en tant que mères pour pouvoir vivre leurs propres vies le plus tôt possible. La question que nous pouvons aussi poser, c'est comment cette idée, ce désir de pouvoir créer sa propre vie au lieu de continuer à répondre aux responsabilités assignées, coïncide avec le processus migratoire et les problématiques d'échange sexo-économiques ?

Didi, une Chinoise de 47 ans arrivée en France en fin 2012, se prostitue à Paris depuis deux ans. Comme presque toutes les prostituées chinoises, Didi n'a pas de papiers. Elle a deux enfants en Chine, une fille de 23 ans et un garçon de 19 ans.

Comme beaucoup de femmes chinoises à Paris, la vie de Didi commence dans le nord de la Chine, une région particulièrement marquée par la deuxième guerre mondiale, polluée à cause de l'implantation de grandes industries, et appauvrie suite à la transformation des entreprises publiques dans les années 1990. Née dans une famille de milieu rural, Didi a perdu son père durant son enfance. Elle a un grand frère, une grande sœur et une petite sœur. Elle s'est mariée par mariage arrangé à l'âge de 20 ans et s'est alors installée dans le bourg de son mari (aujourd'hui ex-mari). Ce dernier travaillait dans la construction et Didi a repris le travail de sa mère dans une usine. Deux ans plus tard, Didi était enceinte, elle a laissé son travail à sa petite sœur.

Après sa naissance, sa fille a été gardée par ses beaux-parents. « Mes beaux-parents sont les personnes les plus gentilles au monde. Ce couple a eu le désir d'avoir des enfants mais ils n'ont pas pu. Mon mari a été adopté, son frère aussi. Ils pensent qu'un enfant heureux ne pleure pas, s'il pleure, c'est qu'il souffre. C'est notamment avec cette conception qu'ils ont élevé mon mari, ils ne l'ont rien laissé faire, rien porter… »

Pendant les trois années qui ont suivi, Didi et son mari sont partis en Russie. Le Nord de la Chine entretient beaucoup de liens avec la Russie, les contrôles frontaliers sont faibles et donc les gens font du petit commerce entre les deux pays. Le couple a beaucoup travaillé et a envoyé une réserve de 1 500 euros aux parents du mari pour qu'ils les épargnent. Mais

malgré leurs efforts, leur commerce a fait faillite. Didi était enceinte à nouveau, le couple est alors rentré au village. « Mon mari n'a pas supporté cet échec. Il n'arrivait pas à s'en remettre. Il s'est mis à boire et c'est là qu'a commencé le cauchemar de ma vie… De notre réserve, j'ai pris 1 000 euros pour acheter des poules. Mais il ne voulait plus m'aider. Pendant mon accouchement, les poules sont mortes de froid. »

La naissance du fils n'a pas changé l'attitude de son mari. Un jour, Didi est sortie pendant une heure avec sa fille et a demandé à son mari de garder le petit. Son mari a bu pendant qu'elles n'étaient pas là et a laissé la porte grande ouverte. L'enfant a attrapé froid et a perdu conscience pendant 5 minutes, cela a causé des traumatismes incurables. Le poids de la famille est devenu de plus en plus lourd pour Didi, entre un mari désinvesti, sa fille en train de grandir et son fils dépendant. Didi a laissé ses deux enfants à ses beaux-parents et a décidé à nouveau d'aller en Russie. Pendant ces deux ans en Russie, Didi est arrivée à économiser une petite somme, mais la situation est devenue de plus en plus difficile en Russie. Elle est donc rentrée au village pour ouvrir un bazar.

« C'était les années les plus difficiles de ma vie, je devais voyager partout pour faire des achats et chaque fois je le faisais avec ma fille. On était vraiment pauvres. Je me souviens très bien, à l'époque il y avait des gâteaux de la marque « KOLI », les enfants adorent ça, mais ça coûte 50 centimes le sachet. Un jour, ma fille et moi avons fait les courses avant de prendre le bus pour aller dans une autre ville, j'ai vu sa manière de regarder les gâteaux de « KOLI », et elle a tourné la tête en me disant : « Maman, je veux du pain normal… » Elle avait seulement 6 ans. J'avais des larmes qui coulaient sur mon visage, mais aussi sur mon cœur. Et je me suis dit, un jour, je veux que ma fille fasse ses courses sans regarder le prix des articles… »

Didi tenait sa boutique, tout en multipliant les activités pour gagner de l'argent. « Au printemps, je cultivais des herbes et à l'automne je les cueillais et les vendais. À l'été, je grimpais dans les arbres pour cueillir des fruits. En hiver, je cueillais des champignons… » Un an plus tard, en été, en grimpant dans un arbre, Didi a fait une chute et s'est cassé le bassin. « J'avais très mal, mais je ne suis pas allée à l'hôpital parce que ça allait me coûter une fortune, je suis restée donc allongée pendant trois mois. Mon mari ne faisait absolument rien, ma boutique a dû fermer. C'était ma belle-mère qui me soignait tous les jours. »

Les beaux-parents de Didi étaient à la retraite, ils n'avaient pas beaucoup d'économies. Quand Didi est allée mieux, elle a essayé de négocier avec son mari. « J'ai tout essayé, mon mari s'en est foutu, la maison était remplie d'alcool, il commençait dès le matin.

Il frappait ma fille quand il avait trop bu. J'étais épuisée, avec ma maladie je n'allais pas pouvoir travailler tout de suite, et on n'avait quasiment plus d'argent… J'avais les idées noires.

« Un soir, les enfants étaient chez leurs grands-parents, mon mari était en train de dormir. J'ai vidé tous les médicaments dans le tiroir avec deux bouteilles de vin. Avant de perdre conscience, j'ai appelé mon frère, je lui ai dit que j'avais une maladie incurable et que j'allais mourir très prochainement. Mon dernier souhait était que mon frère garde ma fille avec sa famille. Mon frère était paniqué, mais il a donné son accord pour garder ma fille. J'ai raccroché le téléphone et je suis allée m'allonger sur mon lit. Ma tête commençait à tourner, je n'arrivais plus à ouvrir les yeux, mais je pouvais encore entendre… J'ai entendu que le téléphone sonnait sans arrêt et qu'on frappait à la porte fortement… Mon mari a été réveillé, il est allé ouvrir la porte, mon frère l'a tabassé, mon corps a été soulevé… et j'ai perdu connaissance…

« Je revoyais mon père… Quand j'ai rouvert mes yeux, je voyais ma fille… Elle était en larmes, elle m'a demandé : maman pourquoi tu veux nous quitter ? Je n'arrivais pas à répondre […] Quand je suis allée mieux, j'ai décidé de partir du village. Dans ma tête, si je ne gagnais pas de l'argent, je ne revenais plus, et j'allais jeter ma pièce d'identité avant de me jeter dans la mer. Je voulais que mes enfants gardent encore l'espoir et que personne ne vienne les informer de ma mort. »

Didi est partie dans une grande ville à 5 heures en bus de chez elle. « J'avais seulement 100 euros sur moi, et j'ai utilisé 70 euros pour faire une formation en massage. » Dans le Nord de la Chine, il y a des douches collectives dans les villes, séparées entre femmes et hommes. Et, dans chaque douche collective, des gens pratiquent une forme de massage du dos sous l'eau chaude, en utilisant une serviette qui frotte très fortement la peau.

« Le centre de formation était également un grand salon de massage. On m'a dit que le massage dans les douches collectives n'avait plus de marché. C'est le massage thaïlandais qui se pratique de femme à homme, le plus demandé. Je pouvais apprendre les deux, en faisant un stage chez eux… En restant dans ce centre, c'est là que j'ai découvert qu'il y avait des femmes qui proposaient du sexe aux clients contre de l'argent. Le centre était divisé en deux parties, les femmes qui faisaient l'amour avec les clients, on appelait ça le « grand boulot », et les femmes qui faisaient seulement les messages, donc le « petit boulot ». Je ne faisais que des petits boulots… »

Didi s'est stabilisée dans cette grande ville. Quelques années plus tard, elle a demandé à sa fille de venir vivre avec elle. Cependant, le fils qui ne pouvait pas apprendre, est resté avec ses grands-parents. Cette année-là, elle a rencontré un autre homme. « Il travaillait dans les chantiers de construction, il n'était pas riche, mais il était très sincère. Il m'a demandé de l'épouser. Mais je n'étais pas encore divorcée d'avec mon mari, et en plus, j'avais envie d'attendre que ma fille ait 18 ans. »

Sauf que cet homme n'a pas attendu Didi.

« Je me souviens, ma fille venait d'avoir 16 ans. Ce jour-là, cet homme qui travaillait sur un chantier a fait une chute de 10 mètres… Et il est décédé tout de suite… C'était tellement bouleversant pour moi, j'ai cru que je n'avais plus de larmes, mais je pleurais et je pleurais. Avec ma fille, on est rentrées au village et je n'avais plus qu'un seul objectif : divorcer d'avec mon mari.

« Cette scène-là m'a marquée pour la vie. Avec mon mari, on était en train d'écrire le contrat de divorce, je lui laissais l'appartement, mais il n'avait aucun droit sur mes deux enfants, je me chargeais totalement de leur entretien. Et là ma fille nous a foncé dessus, et elle a déchiré tous nos papiers, en pleurant. C'était très violent. Je ne cessais pas de pleurer, en demandant à ma fille d'accepter notre divorce. Ma fille a pris un papier, et elle a documenté et certifié que pour elle, elle n'avait plus de père et qu'elle ne le reconnaîtrait plus jamais…

« J'avais l'impression que toutes mes énergies avaient été absorbées et que de tous mes efforts, rien n'était resté. J'étais tellement triste de perdre cet homme. J'ai prié, pour que mon père vienne m'emmener au ciel. Et cette nuit-là, mon père m'a répondu dans un rêve : dans le village où je suis née, il y avait ce champ de maïs, où les gens jetaient leurs bébés morts prématurés, j'y suis allée très souvent quand j'avais envie de pleurer. Dans ce rêve, mon père me donnait un rendez-vous dans dix jours, dans ce champ de maïs, et il viendrait alors pour m'emmener…

« Pendant ces 10 jours, j'ai compté chaque heure… Et le dixième jour, je ne suis pas allée au rendez-vous, je suis partie dans la grande ville. J'ai utilisé tout l'argent que j'avais économisé, pour un visa, et aller à Dubaï… Et là, je suis devenue une prostituée pour gagner de l'argent… avant d'arriver en France… »

Ces fragments de récit de Didi nous montrent les transformations sociales en Chine : frappée par l'insécurité et l'instabilité, la société ne dispose pas des moyens suffisants ni des ressources sociales pour qu'un individu puisse faire face aux aléas de la vie ; la cellule familiale reste le lieu primordial de la solidarité. Selon la formulation proposée par Serge

Paugam, les participants d'un lien social demandent et réclament mutuellement une protection et une reconnaissance. Dans la société chinoise, où, depuis toujours, la cellule familiale est le lieu premier de la solidarité, les exigences protectrices et statutaires à l'égard des membres de la famille ont été simultanément renforcées. Dans la précarité, Didi protège sa famille et elle est protégée par sa famille. L'existence de systèmes publics de solidarité sociale est complètement absente du récit, et Didi montre la facilité avec laquelle un individu est menacé par la mort quand il fait face aux échecs sociaux.

Dans le cas de Didi, il y a un partenaire qui se désinvestit de son rôle : un mari alcoolique qui n'assure plus la protection de sa famille, qui a perdu la protection et la reconnaissance de Didi et de sa fille (le fils est handicapé mental), mais le mari reste toujours reconnu et protégé par ses propres parents. Didi présente la fragilité de son mari comme un échec de l'éducation de ses beaux-parents, qui n'ont pas assez mis le mari de Didi à l'épreuve : « Ils ne l'ont laissé rien faire, rien porter. » En revanche, l'histoire de Didi se construit sur une suite d'épreuves.

En outre, avec la politique de l'enfant unique, les membres de la famille sont moins nombreux, ainsi les fonctions et les rôles familiaux sont plus concentrés. Par conséquent il me semble que les idéaux du parent idéal, de l'enfant idéal sont devenus de plus en plus normatifs. Par exemple, un enfant idéal grandit parce qu'il a des parents exemplaires, les parents se réalisent eux-mêmes par l'enfant. Être mère pour Didi signifie « que ma fille fasse ses courses sans regarder le prix des articles ».

Mais nous nous rendons compte que la société ne lui laisse ni le temps, ni l'espace, ni l'occasion de devenir autre chose que « mère ». Tout d'abord, mariée tôt, elle est mère à 22 ans. Puis, le mari désinvesti, irresponsable fait que Didi assume une plus grande part de parentalité, d'autant plus qu'être mère d'un enfant handicapé et dépendant renforce la responsabilité de l'être mère. Par ailleurs, la scène du suicide dont elle réchappe, mais dont sa fille est témoin, la pousse à ne pas vouloir divorcer tant que sa fille est encore mineure. Plus tard, la fille qui déchire les papiers du divorce et nie l'existence du père, « empêche » encore une fois la possibilité d'incarner d'autres figures en dehors de l'être mère. Enfin, le récit de l'amant qui évoque un grand investissement affectif pour une fois « permis » (subjectivement mais aussi objectivement) se termine par un décès brutal qui provoque une pulsion de mort chez Didi (elle prie pour que son père décédé vienne et l'emmène) qui à nouveau se réinvestit exclusivement sur les deux enfants. Cette fois-ci Didi devient prostituée, ce qui est peut-être une autre manière d'être mère, pour que ses enfants en finissent avec la pauvreté.

II — Ce qui a été agréé

Dans ces récits, nous entendons d'abord la voix d'une mère célibataire, en présence d'une solitude : seule face au monde, seule dans ce monde. Nous pouvons remarquer plusieurs changements : Didi a commencé par travailler dans une entreprise publique, elle a ensuite créé sa propre petite entreprise avec son mari, plus tard, elle a travaillé comme salariée masseuse mais sans avantages sociaux (retraite, congés, protection en cas d'accident…), et a finalement poursuivi en profession libérale comme prostituée, autrement dit sans patron ni protecteur. Cette trajectoire représente en quelque sorte un processus d'individuation. De plus en plus isolée des collectivités, elle supporte seule, en elle-même, pour elle et pour sa famille, les violences et les risques sociaux. En outre, ces violences sociales, sources de conflits, sont constamment renvoyées vers l'individu lui-même, qui, au lieu d'avoir une lecture critique sur la société (ce sont les inégalités sociales qui m'amènent dans cette situation), intériorise ces conflits qui deviennent des conflits psychiques (c'est moi qui ne suis pas capable de m'en sortir). Le récit composé des épreuves sociales sans remise en question de l'ordre social montre que l'individu n'est pas en mesure d'agir sur la société chinoise. Il se clive entre la désespérance – qui mène à la pulsion de mort – et la surresponsabilité nourrie par l'idéalisation de son rôle – qui mène à saisir les opportunités, dont celle de migrer.

Le dernier départ pour devenir prostituée reste ambigu, dans le sens où c'est aussi une décision de s'éloigner de ses enfants. Didi l'a déjà fait auparavant à plusieurs reprises : elle se déplace géographiquement sans difficulté. Si elle rappelle à chaque décision de départ que, pour elle, être mère est avant tout sortir ses enfants de la pauvreté, il nous semble que deux interprétations de ses déplacements sont valables. On peut y voir le résultat du fait qu'elle est débordée par la situation, ou bien le projet de construire une nouvelle vie.

Avec Didi, nous continuons à nous voir. À l'été 2015, un jour elle m'a appelé en me disant qu'elle avait fait un rêve et que le rêve s'était réalisé. « Le prince de Dubaï est mort ! » m'a-t-elle annoncé directement. Je ne voyais pas qui était ce prince, c'est après quand je suis allé chercher sur l'Internet, que j'ai vu effectivement que Rashid ben Mohammed ben Rashid al-Maktoum, le fils aîné de l'émir de Dubaï était décédé d'une crise cardiaque.

« J'ai rêvé de sa mort deux semaines avant son décès, et je me souviens très bien de ce rêve. C'était dans un palais de cristal, il n'y avait personne, moi et le prince de Dubaï, nous nous sommes allongés sur un grand lit, le prince était contre mon dos, et en train de caresser mes cheveux. Il n'y avait pas de bruit, le soleil pénétrait dans le palais, il ne faisait ni chaud

ni froid. C'était tellement agréable d'être prise dans les bras du prince, d'être caressée. Sauf que dans le rêve, je savais très bien que le prince avait un cancer, et qu'il allait très bientôt mourir, j'étais triste mais calme, j'étais sereine, je me suis réjouie de ce dernier moment. »

Nous distinguons le récit de rêve du contenu onirique, dans le sens où c'est un rêve « raconté à », qui s'inscrit dans une dimension interpersonnelle. Il est en soi la sollicitation d'un retour. Ici, nous considérons ce récit de rêve comme une mise en travail mécanique de la psyché, amenée par Didi. Il s'agit plutôt de le problématiser et moins de l'interpréter comme une scène théâtrale.

Par rapport à son histoire de devenir-prostituée mise en récit, nous avons ici des matériaux de dimension imaginaire : un palais de cristal, deux individus, un homme et une femme, collés l'un à l'autre, allongés sur un lit, et l'homme caresse la femme. À l'âge de 47 ans, Didi rêve d'être une femme, une femme désirée et désirante, une femme précieuse (dans les bras d'un prince). Personne n'est là, pas même les enfants, l'environnement est fait pour porter ce moment « tellement agréable ». Mais, ce moment est éphémère et fragile : le prince va bientôt décéder, cette mort répète en quelque sorte l'évènement précédent de la perte de son amant. Elle savait dans son rêve qu'elle était consciente que son bonheur ne durerait pas et que son bonheur n'était qu'un rêve.

Ce désir n'est pas seulement de l'ordre du plaisir féminin sexué et sexuel, dans le sens où Didi désire un homme pour être une femme. Elle ne désire pas n'importe quel homme, mais un prince, qui possède un palais de cristal. Ceci nous amène à dire qu'il y a bien une place pour la jouissance sexuelle et l'épanouissement social dans l'imaginaire de Didi, sauf que ce désir d'être une femme peut être en conflit avec la figure d'« être mère », et donc n'apparaît pas dans des récits de vie basés sur la réalité sociale telle qu'elle la perçoit. Le désir est seulement « rêvable ».

Son rêve était prémonitoire : le prince de Dubaï n'est pas mort d'un cancer dans la réalité, mais d'une crise cardiaque due très probablement à l'utilisation de drogues et à l'abus de pratiques sexuelles. « Le prince a été consommé » m'a répondu Didi après avoir appris la vraie cause. L'homme qui consomme la sexualité a été « consommé » à son tour par la sexualité. Il est important de souligner que, pour Didi, les rapports de domination liant l'homme et la femme par la sexualité et l'argent ne sont jamais tranchants et nets : au final, qui a été consommé ?

Est-ce que la prostitution, quelque part, ne répond pas seulement aux besoins de faire face à la précarité et à la pauvreté, qui sont fortement liés à l'idéal de mère perçu par Didi,

mais offre également des potentialités pour qu'une jouissance féminine psychique, sexuelle et sociale devienne réalisable ? Ceci revient à dire que la prostitution n'est peut-être pas uniquement un objet socialement posé, ou imposé (par l'inégalité économique et le patriarcat), mais qu'il peut y avoir un état interne idéalement projeté (être femme d'un prince). Par la prostitution, Didi peut répondre à son idéal d'être mère, et en même temps à quelque chose « d'agréable » dans le sens « agréé », mais qui ne peut être dit que par le rêve en France. Ceci fait sens au regard de l'énoncé de Didi : « Je ne suis pas allée au rendez-vous, je suis allée à Dubaï… Et là, je suis devenue une prostituée… », il y a ici une part « active » de Didi, comme si la prostitution avait déjà été subjectivement investie.

Il semble que l'individuation prend un troisième sens ici, non pas celui de l'autonomisation, ni celui de la précarisation en s'isolant du collectif, mais celui de l'individualisme, c'est-à-dire se privilégier, s'autoriser à aller vers ce qui a été agréé par soi.

Après son récit de rêve, un jour, en entretien, j'ai mentionné que le fait d'être agréablement caressée avait tout à fait pu être une sensation enregistrée dans son vécu. Didi m'a dit en souriant : « Mon copain me fait ça. Il est encore un enfant [pour moi]… » Comme si pour elle, et peut-être devant moi, à chaque fois que le plaisir personnel en tant que femme est convoqué, une instance maternelle vers une responsabilisation se manifeste et se maintient. Son ami, avec lequel elle vit depuis un an, était un ancien client.

Nous pouvons nous demander si avoir deux enfants bien nourris, un copain qui sait la caresser, et d'autres clients avec qui elle « joue » (qui consomme qui ?) ne constitue pas une réponse idéale apportée par Didi dans sa vie actuelle ?

Chapitre 10 — Yao — L'auto-effacement dans le « soi-même »

I — Basculement du confit de loyauté

Les femmes se débattent et négocient avec leurs propres injonctions et les sollicitations sociales imposées ou intériorisées pour en faire une vie. Elles le faisaient avant leur migration, avant leurs activités prostitutionnelles, mais la migration et la prostitution ont été saisies comme des logiques et des moyens dans ces débats et ces négociations. Nous devrons préciser que le processus migratoire et le processus prostituant commencent d'une manière plus obscure et moins visible que nous croyons. C'est-à-dire que ce ne sont pas toujours de grands marqueurs événementiels dans le sens de « Je m'en vais », « Je me

lance », mais plutôt de petites fissures de « devenir ». Nous travaillerons ceci un peu plus tard. Cependant pour penser le concept de « soi-même » chez les femmes et le discuter, nous devrons le concevoir avec une subtilité processuelle.

En revenant à Guimei, il nous semble comprendre, à travers son histoire, qu'elle s'est donné une force « autosuffisante » : personne ne peut rien lui demander et elle n'a de comptes à rendre à personne. Et elle nous fait comprendre que ses activités d'échange sexo-économique lui conviennent dans ce processus de l'autosuffisance, en termes de ressources, de temps et d'effort.

Ce processus autosuffisant chez Guimei n'a pas été socialement imposé. Elle ne vivait pas dans un isolement socio-familial comme si elle n'était pas entourée. Au contraire, elle est toujours entourée et elle est toujours en lien avec sa famille, ses amis, ses ressources.

Cette intention de rompre avec les regards et les sollicitations du milieu où elle a grandi, est venue d'une dimension plus interne, plus psychique. Comme si la maladie déclenchée par son accouchement, au lieu de lui avoir enlevé sa vie, lui avait offert une renaissance de soi-même.

Yao a cinquante ans en 2018. Un peu comme chez Guimei, on observe également dans son histoire une intention forte d'autosuffisance, sauf qu'après avoir éprouvé la fusion amoureuse, toute sa construction d'autosuffisance a basculé vers un auto-effacement.

Yao est née dans une ville au nord de la Chine, dans une famille d'ouvriers. Elle a une grande sœur et un petit frère. Sa sœur a repris le travail de la mère et le frère a repris le travail du père. Quant à elle, elle a aidé sa tante dans un petit magasin de vêtements. Et la tante lui a présenté le fils d'une amie ; ce garçon est ensuite devenu l'époux de Yao. Ils se sont mariés en 1986, Yao avait dix-huit ans et un an plus tard, elle était enceinte d'une fille, sa fille unique.

Le mari de Yao faisait le commerce de thé et d'alcool, il allait dans les autres villes du Sud pour les importer et ensuite les vendre au Nord. Il était souvent absent et laissait Yao et leur fille dans la famille. Yao amenait son enfant avec elle dans le magasin quand elle travaillait, et en plus elle accomplissait toutes les tâches ménagères et domestiques, le marché, la cuisine, la vaisselle, la lessive…

La situation économique de la famille s'est améliorée et depuis, le business de son mari a pris de l'importance, mais le prix à payer a été l'infidélité du mari. Il fréquentait souvent des prostituées. En 1996, il a attrapé à son insu une maladie sexuellement transmissible et ensuite l'a transmise à Yao. Son entourage l'a appris, Yao était morte de

honte, elle a arrêté son travail avant que sa tante le lui demande. Yao ne pouvait plus supporter son mari, elle lui a demandé de ne plus rentrer à la maison, et une fois que leur fille a eu dix-huit ans, elle a voulu divorcer. Le mari est donc parti vivre avec une autre femme tout en prenant en charge Yao et leur fille.

Yao a par la suite trouvé un autre travail dans une usine de tricot. En 2005, elle a divorcé de son mari. « Ma vie était un d'un ennui total, tout mon entourage savait que mon mari divorcé avait fréquenté des prostituées et m'avait filé des maladies. J'avais une seule envie c'était de partir vivre ailleurs. » Quand elle a repris contact avec l'une de ses copines qui était arrivée en France en 2002, sa copine lui a présenté par téléphone un monsieur français célibataire. Comme depuis un moment il n'y avait pas d'homme dans la vie de Yao, Yao a accepté de venir en France pour rencontrer ce monsieur et si cela se passait bien, pour se remarier.

Bernard a douze ans de plus que Yao : « Il est très doux, très calme, très honnête avec moi. » Bernard est ingénieur ; il travaillait et habitait une ville qui est à trois heures de Paris. Après avoir vécu un mois avec Bernard, Yao a décidé de se marier avec lui, comme un recommencement d'une nouvelle vie, cette fois-ci en France.

Quand Bernard allait travailler dans la journée, Yao faisait les courses et le ménage à la maison, et elle faisait la cuisine en attendant que son mari rentre le soir. Elle n'avait pas d'amis dans la ville de Bernard et elle ne parlait pas un mot de français. La journée était longue pour Yao mais comme Yao n'était pas contrainte à beaucoup de pression économique, elle prenait sa journée pour apprendre le français et faire du tricot.

Sa fille était à l'université et l'ex-mari de Yao payait ses études et son entretien. En 2007, la fille de Yao a décidé de continuer ses études de commerce et de tourisme en Italie. Yao en a donc parlé avec la copine qui l'avait fait venir pour savoir si elle pouvait lui trouver un travail. Comme Yao avait déjà régularisé sa situation à ce moment-là, la copine l'a fait venir à Paris pour apprendre le massage. Elle lui a dit que ce n'était pas rentable pour elle de travailler dans les salons de massage, qu'elle pouvait publier des annonces sur l'internet et faire venir les clients dans l'appartement qu'elles louaient ensemble. C'est comme ça qu'en 2008, chaque semaine Yao travaillait quatre jours à Paris, et restait chez Bernard dans sa ville les trois jours du week-end. Elle a dit à Bernard qu'elle était manucure à Paris.

Yao a compris au début que les clients qui venaient avaient besoin de plus qu'un massage. Pendant les trois premiers mois quand des clients demandaient des rapports sexuels, c'était sa copine qui les acceptait. Ensuite quand Yao a commencé à connaître certains

clients, elle acceptait d'avoir des relations sexuelles avec eux. Plus tard, elle a accepté également des massages érotiques et sexuels avec les clients inconnus. « C'est vraiment la solitude qui pousse ces hommes à venir nous voir, ils recherchent des contacts humains, pas tant le plaisir mais la chaleur. J'ai des clients qui me racontaient leurs vies tout en sachant que je ne parle pas et ne comprends pas bien le français. »

Le travail est le travail, la famille est la famille, pour Yao ces deux choses ne se mélangeront jamais. Quand Bernard a des vacances, elle prend le temps de voyager avec lui et parfois avec la fille de Bernard de son premier mariage. Yao traitait la fille de Bernard comme sa propre fille.

Quelques années plus tard, Yao est devenue complètement autonome dans son travail de massage sexuel ; elle publiait des annonces seule, répondait aux appels seule, recevait des clients seule. Sa propre fille ayant terminé ses études en Italie est retournée en Chine pour travailler. Le couple a acheté ensemble une maison en Chine, pour la fille de Yao, et pour passer eux-mêmes des vacances en Chine.

Au début de l'année 2015, Bernard a eu une attaque cardiaque alors qu'il conduisait seul sur l'autoroute ; il s'est arrêté dans une station-service, et a perdu connaissance dans les toilettes. Quand les secours sont arrivés, il était déjà trop tard. Cet épisode a été très difficile pour Yao. Elle a géré le décès de Bernard avec la fille de Bernard, elle a acheté l'autre moitié de leur maison, celle de Bernard, en Chine, et l'a donnée à sa fille. Deux mois après le décès de Bernard, Yao a eu une dépression. Elle ne sortait plus de chez elle, ne mangeait plus et chaque fois qu'elle s'endormait, elle voyait Bernard partout. Elle a fait venir sa sœur et son beau-frère à Paris pour l'accompagner. Sa sœur est restée travailler comme masseuse et le mari de sa sœur a commencé à travailler dans un restaurant.

À l'été 2015, Yao est rentrée en Chine pour deux mois. Au retour de Chine, elle a repris son travail, mais elle a beaucoup réduit sa clientèle, elle n'a gardé que les clients fidèles et a laissé à sa sœur les autres clients. Elle a un client, un avocat âgé d'une cinquantaine années, qui vient la voir chaque semaine ; il ne demande ni massages ni rapports sexuels. « Chaque fois qu'il arrive, il est bourré, incapable de bander. Il se repose dans mon lit, et moi je lui fais une soupe de nouilles avec un œuf dedans, il la mange, je le prends dans mes bras. Et ensuite il part en me filant cent euros… »

En 2017, elle s'est inscrite sur un site de rencontres, et elle a commencé à sortir avec les gens. « Je ne couche pas avec un mec lors d'un premier rendez-vous, en fait il faut au moins attendre jusqu'au quatrième rendez-vous pour coucher ensemble. Et encore, je suis très

mal à l'aise de me déshabiller devant un mec… Cela n'a rien à voir avec mon travail, le travail reste le travail… »

Fin 2017, Yao a rencontré Jean-Paul, un ingénieur qui a cinq ans de moins qu'elle. Elle l'a rencontré sur internet une semaine avant de retourner en Chine pour ses vacances. Jean-Paul lui plaît beaucoup ; pendant ses deux mois de vacances en Chine, il lui a beaucoup manqué. Elle lui écrivait, lui téléphonait. En 2018 après son retour, Yao a décidé d'envisager une relation sérieuse avec Jean-Paul.

« Je n'ai jamais vécu quelque chose de pareil ! » Comme les autres femmes, Yao n'échappe pas à ce destin. Ils ont très vite emménagé ensemble chez Jean-Paul et Yao a complètement arrêté son travail, même avec les clients fidèles, depuis six, sept ans. Elle a pour seuls revenus la retraite de Bernard. Chaque jour, elle fait les courses et rentre pour faire la cuisine, et l'après-midi elle fait deux heures de français et deux heures de ménage et prépare le dîner en attendant le retour de Jean-Paul.

« J'ai très peur de tomber dans la folie, est-ce que je suis folle ? Je ne peux pas ne pas penser à lui-même une seconde. Quand il part travailler dans les autres villes, je veux qu'il m'emmène avec lui. Chaque fois qu'il parle avec une femme au téléphone, même si c'est une collègue, je suis anxieuse. Chaque jour j'achète tout ce qu'il a envie de manger et je remplis son frigo. Je sais qu'il lui faut peut-être de temps en temps des moments libres, mais j'ai envie de rester avec lui le plus souvent possible… On vivra au sud de la France dans une maison… J'ai envie de lui faire un enfant, j'ai encore mes règles… »

Yao se projette dans un couple qui entre dans la normalité comme si, pour elle, d'emblée, ce couple n'était pas comme les autres. Yao fait tout ce qu'elle peut pour supprimer les écarts, depuis la distance spatiale et affective jusqu'à la différence d'âge. Elle se projette dans une famille, une maison, un enfant, à l'âge de cinquante ans, donc tous les liens possibles pour s'attacher. L'autonomie est devenue pour elle secondaire, et non seulement secondaire, mais presque un obstacle aux liens fusionnels. Elle veut l'interdépendance, elle veut une symbiose. Elle veut devenir indispensable à Jean-Paul pour s'occuper totalement de lui.

Nous pouvons dire qu'alors que dans son premier mariage, le rôle de Yao était une combinaison entre le rôle de la femme chinoise traditionnelle qui est d'élever les enfants, maintenir le fonctionnement du foyer et assurer les tâches domestiques, et un autre rôle attribué aux femmes avec l'évolution sociale chinoise où pour contribuer à la stabilité économique de la famille, elles doivent travailler comme les hommes. Elle est en quelque

sorte contrainte d'accomplir ses rôles sociaux de femme pour se protéger en protégeant sa famille de l'exclusion sociale. Sauf qu'après que son mari l'a trahie en lui transmettant une maladie sexuelle, la honte sociale l'a amenée à d'abord à s'exclure elle-même, puis à quitter son travail jusqu'au divorce et à son départ de Chine.

Elle est venue en France pour son deuxième mariage qui a été arrangé, pour sortir du déshonneur, de l'ennui et reconstruire une nouvelle vie. Et avec ces enjeux-là, Bernard était un bon choix pour Yao, « doux, calme et honnête ». Étrangère migrante sans papiers, qui ne parlait pas un mot de français, elle n'avait pas beaucoup de choix sur son rôle. Pour asseoir sa nouvelle vie en France et nouer le lien avec Bernard, elle s'est investie dans son rôle de femme traditionnelle entretenue, jusqu'à ce que sa fille lui demande de l'aider pour ses frais d'études. Elle a accepté la demande de sa fille et la proposition de sa copine, et s'est lancée dans le travail du sexe. Et avec ce travail, elle a acquis une certaine autonomie et a co-acheté une maison en Chine avec Bernard. Le deuxième mariage de Yao a une fonction transitionnelle dans son parcours migratoire.

Elle avait déjà des papiers quand elle a choisi le travail du sexe, et elle tient à son travail parce que « c'est un travail » dans lequel « je prends soin des hommes qui éprouvent de la solitude ». En plus c'est un travail qui lui a permis de payer les études de sa fille, d'acheter une maison en Chine, et d'y retourner pendant ses mois de vacances. C'est également ce travail qui lui a permis de se défendre contre les aléas de la vie, le décès de Bernard, et de faire venir sa sœur et le mari de sa sœur.

Le décès de Bernard a été brutal. La vie de Yao a été à nouveau déstabilisée. Elle était en deuil car elle s'est rendu compte qu'elle était liée affectivement à Bernard, c'était lui son époux, socialement et symboliquement. Depuis toujours, Bernard était le seul garant de sa présence en France, la raison qui la légitimait ici. Après sa disparition, Yao n'a pas décidé de rentrer en Chine, elle a continué son travail, avec ses clients fidèles. Elle a impliqué sa sœur et son beau-frère dans une solidarité mutuelle.

La fille de Yao a fini ses études et elle a déjà sa propre maison. Économiquement, personne n'attendait plus rien de Yao. Nous comprenons par la suite une autre raison importante de son maintien en France, son envie d'être aimée et d'aimer.

« En France, à cinquante ans, c'est toujours possible d'avoir un petit copain pour qui l'âge et la différence d'âge n'ont pas d'importance, être divorcée et être veuve n'ont pas d'importance, l'origine et l'origine de la famille n'ont pas d'importance, les revenus et la

progression des patrimoines n'ont pas d'importance… Alors qu'en Chine, tu seras regardée, jugée, influencée, et tu auras des pressions qui viennent d'abord à l'intérieur de toi-même… »

Pour que les pressions sociales parlent d'abord en soi-même comme des pressions psychiques, il faut que ces logiques morales soient intériorisées. Dans sa relation avec Jean-Paul, derrière cette fusion affective, Yao a toujours ce sentiment d'insécurité : « Est-ce que le fait que j'ai quatre ans de plus que lui, ça le dérange ? Est-ce qu'il veut un enfant ? Est-ce que je suis encore capable de lui donner un enfant ? Est-ce que je suis trop âgée ? Est-ce que j'ai l'air d'être âgée ? Est-ce que je le satisfais ?… »

« J'ai honte de ce que je fais comme travail, je ne regrette pas mais j'ai honte. » C'est aussi pour cela que même si ce travail procure à Yao la sécurité économique, il bouscule sa sécurité affective car pour elle, le travail qu'elle fait est dévalorisant, surtout quand elle veut rentrer dans un cadre de couple « normal ». Elle n'a pas de contrainte externe mais elle a choisi d'arrêter. Et pareillement sans contrainte externe cette fois-ci, elle a rejoué à nouveau son rôle de femme traditionnelle, elle s'est investie, et s'en est réjouie.

Jean-Paul devient son « tout », elle tourne autour de lui comme une jeune fille adolescente qui découvre la puissance de l'amour idéal. Elle s'accroche à lui et elle s'efface elle-même. À tel point qu'elle a peur de ces sentiments fous de fusion.

Il est important de signaler que, parmi les manières d'« aimer », celle de Yao à l'égard de Jean-Paul est de devenir une femme vulnérable pour que Jean-Paul se conduise en « homme », avec un signifié fort classique de ce que devrait être un homme.

Cette vulnérabilité n'est pas performative car Yao offre jusqu'à son intimité la plus authentique. Dans le massage sexuel, dont le but est bien de provoquer des pulsions sexuelles chez l'homme pour l'inciter à formuler une demande sexuelle et à entrer dans une négociation sexo-économique, c'est la femme, donc la masseuse, qui est dans une position active dans le sens où c'est elle qui mène le processus et qui agit sur l'homme. Sauf qu'« Avec Jean-Paul, je n'ai jamais mis une seule fois au lit mes sous-vêtements de travail, on est très classiques. C'est lui qui dirige, lui qui termine… » Pour Yao, ce qu'elle met en œuvre pour « séduire » Jean-Paul, n'est pas un jeu de pouvoir, ni une provocation pulsionnelle, mais une authenticité, une passivité féminine qui, dans son intimité, met à l'écart son travail du sexe.

« Quand j'étais petite, lors d'un repas sans mon frère et ma sœur, ma mère a fait une dorade à la vapeur avec des herbes épicées, et elle a pris la joue de la dorade, une partie de sa chair juste au-dessus des yeux sur la tête, et elle m'a dit que cette partie était la plus utilisée

pour contrer les courants dans la mer et donc la plus musclée, que c'était ce qu'il y avait de plus délicieux dans la dorade. Et elle me l'a fait manger. Au niveau du goût, je n'ai pas vu de différence, mais c'est le regard de ma mère : elle a ouvert sa bouche quand j'ai ouvert la mienne, elle a fait semblant de mâcher quand j'ai mangé la chair du poisson, comme si c'était elle qui était en train de manger… Cela a donné à ce morceau de poisson un goût inoubliable… »

Ta bouche est ma bouche, ton goût est mon goût, ton plaisir est mon plaisir, la mère de Yao lui a transmis un signifiant d'aimer, et Yao l'a saisi. Nous revenons aussi vers la figure de la mère sacrifice de Didi, qui s'efface ou qui est prête à s'effacer pour ses enfants, pour son partenaire.

Encore faut-il que ce signifiant de fondre le soi-même dans un autre soit également reconnu par cet autre. Mais pour Jinjin et Mian, elles n'ont pas été reconnues par leurs partenaires de la même façon.

Chapitre 11 — Jinjin — L'expérience subjective des échanges sexo-affecto-économiques

I — L'accaparement du soi

Jinjin, face à moi dans un café parisien, est anxieuse car elle est en train de vivre une rupture avec son copain français. Arrivée en France depuis un an et demi, elle a aujourd'hui quarante-trois ans ; elle a un fils de dix-huit ans dont s'occupe son ex-mari.

Elle est venue toute seule en France pour gagner de l'argent. Comme elle ne trouvait pas de travail à Paris, une copine lui a proposé de partager ensemble un appartement, et de faire des massages en trouvant des clients sur internet. Elle n'est pas masseuse professionnelle, mais, en même temps les clients ne demandent pas non plus que des massages.

En Chine, elle travaillait dans une crèche pour s'occuper des enfants. En 2002, quelques années après la naissance de son fils, son mari est parti en Angleterre, et n'est pas revenu. Il a fondé une autre famille là-bas en laissant leur fils et Jinjin. Et en 2014, son mari a proposé à leur fils de s'inscrire à une université en Angleterre. Il voulait renouer le lien avec son fils.

En même temps, Jinjin était diagnostiquée diabétique. Elle a donc quitté son travail pour pouvoir se reposer pendant un an. Dans sa tête, pour une fois, elle s'inquiétait moins du futur de son fils. « Je me suis donc permis de prendre des risques. Moi aussi je voulais aller à l'étranger. »

Une fois arrivée en France, Jinjin a découvert que sans autorisation de travail, elle devrait se débrouiller avec ses propres moyens.

C'est dans le cadre du massage que Jinjin a rencontré Franck. Pour elle, il est timide mais généreux. Il est devenu rapidement un client fidèle et a commencé à lui raconter sa vie : il vivait à Lyon, sans enfant ; récemment divorcé d'avec sa femme, il a trouvé un travail pas loin de Paris comme responsable d'accueil dans un hôtel et il a déménagé à Paris. Il travaille très souvent la nuit, et en journée il se repose. Il n'a pas le temps de rencontrer des femmes.

Franck lui a appris un peu le français. « Il est ce genre de client qui ne cherche pas à te tripoter, mais à t'écouter. Il m'a toujours respectée. » Jinjin ne propose pas de rapports sexuels, elle pratique uniquement la masturbation, selon elle.

Deux mois après leur première rencontre, un soir, Jinjin a proposé à Franck de faire l'amour :

« Parce que je savais qu'il était très seul. Je n'avais pas l'intention de le faire payer, il m'avait déjà beaucoup aidée. Mais lors de cette soirée, il m'a fait sentir quelque chose que je n'avais jamais vécu dans ma vie. Ma vie sexuelle n'était pas active après la naissance de mon fils, mais là c'était très intense à tel point que j'étais immobilisée… Je n'avais pas l'intention de le faire payer, mais il m'a laissé cent euros. »

Une semaine plus tard, elle a décidé d'arrêter les massages et a quitté l'appartement. Elle a demandé à sa copine de lui donner le numéro de Franck (C'était la copine qui gérait les appels). Jinjin l'a appelé pour lui dire qu'elle ne travaillait plus. Et une heure après il est arrivé pour l'emmener chez lui. Depuis, Jinjin est restée chez lui. Franck dormait le matin alors que Jinjin faisait des courses et le ménage. Il a payé une école pour que Jinjin puisse apprendre le français. « C'est lui qui a tout payé. De toute façon je n'avais plus de revenus. »

« Je me sentais rajeunie, il avait des besoins sexuels forts, donc presque chaque jour il avait envie de faire l'amour avec moi. Je l'aime, vraiment, j'ai pensé me marier avec lui. Il m'a dit qu'en France, le divorce prenait beaucoup de temps. Mais je pouvais attendre, et si je n'avais pas eu de diabète, dans ma tête je voulais lui faire un enfant. »

Avec l'argent que Franck lui a donné pour faire les courses, Jinjin est arrivée à économiser pour lui acheter une montre. Elle a coupé les contacts avec ses copines. Franck est devenu presque la seule personne avec qui elle parlait dans son quotidien.

Sauf qu'un jour, Jinjin a trouvé dans le portable de Franck, des photos nues d'une autre femme ; alors elle s'est effondrée, elle s'est sentie complètement vidée.

« Comment il a pu me faire ça à moi ? Il m'a utilisée. Je n'ai pas mangé pendant deux jours et à cause de mon diabète j'ai fini à l'hôpital. Franck m'a dit que c'était il y a longtemps ces photos et qu'il ne connaissait pas cette femme, ce sont des photos sur internet. Mais j'ai des nausées en y pensant, et je me sens sale. Je me lave sans arrêt et je suis épuisée. Si cette relation se termine, comment continuer à vivre ? »

L'histoire de Jinjin est d'abord instructive car elle montre les écarts de l'objet dit de « prostitution » entre ce qui est socialement nommé, objectivement qualifié, subjectivement vécu et scéniquement raconté.

À aucun moment de son récit, Jinjin ne s'est dite prostituée. Pour être exact, pendant la période où elle travaillait dans le salon de massage, elle ne se représentait pas qu'elle était en train de se prostituer car elle n'avait pas de rapports sexuels, sinon avec la main : pour elle, ce n'étaient pas des rapports sexuels. Au moment où elle s'est offerte à Franck, lors de leur premier rapport sexuel, elle ne se représentait pas non plus qu'elle était en train de se prostituer car il y avait du désir de chaque côté. Quand elle vivait chez Franck avec des rapports sexuels fréquents, elle ne faisait toujours pas le lien avec la prostitution car pour elle il était clair qu'ils étaient entrés dans une vie de couple. Mais c'est quand elle a découvert les photos érotiques d'une autre femme dans le portable de Franck, qu'elle s'est sentie salie d'avoir été utilisée comme un objet sexuel. Cette découverte transforme la perception de Jinjin sur toutes les expériences précédentes avec Franck : il venait au salon parce qu'il cherchait une prostituée ; il a fait l'amour avec moi la première fois et m'a donné de l'argent parce qu'il pensait que j'étais une prostituée ; il m'a accueillie chez lui, a fait beaucoup l'amour avec moi parce qu'il n'avait plus besoin de dépenser de l'argent avec des prostituées.

Nous avons éprouvé des difficultés pour trouver les mots, pour qualifier ces divers moments de socialisation où la sexualité était en jeu et qui était peut-être aussi un « enjeu ». Et même si la temporalité événementielle semble fragmentée : partir de Chine, arriver en France, travailler dans un appartement de massage, rencontrer un homme, se mettre en couple, vivre ensemble, puis la rupture d'un couple… Il y a une continuité plutôt qu'une discontinuité dans ces événements parce qu'entre les ressources sociales, la sexualité, le

pouvoir et les affects, les éléments qui se socialisent sont à peu près les mêmes… Ces socialisations ont été nommées différemment sauf qu'elles pourront être vécues par certains en étant les mêmes (lui en tant que client et lui en tant qu'amant est pareil parce qu'il se sert de moi…), ou bien l'unique expérience peut être vécue dans des temporalités différées en étant deux sortes de socialisation qui mobilisent des affects complètement distincts et les manières singulières de les raconter. (« Les rapports sexuels au moment où nous habitons ensemble m'ont rajeunie/ m'ont rendue sale… »)

Regardons d'abord la singularité du cas. Il est important de remarquer qu'étant sans papiers, dans la question « comment je continue à vivre ? », il y a un « comment je vis sans Franck affectivement ? » et un « comment je vis sans Franck socialement ? » En même temps « aimer Franck », c'est aussi aimer sa personne sociale, sa position sociale, ses ressources sociales et le sentiment de sécurité qu'il incarne. Nous pouvons penser qu'« aimer Franck » peut aussi dire « aimer sous le regard des autres », sauf qu'au lieu de s'exposer sous le regard social, Jinjin a coupé les contacts avec ses copines, pour émerger purement dans une dualité symbiotique.

Le lien est maintenu par une pulsion forte : le besoin sexuel chez l'un et le rajeunissement chez l'autre ; par une économie simple et un langage spécifique propre à ces deux personnes, car Jinjin ne parle pas français et Franck ne parle pas chinois.

La relation entre ces deux êtres a commencé dans une pulsion forte du lien : Franck n'a pas le temps de chercher à rencontrer des femmes, et Jinjin est à la recherche d'une affiliation sociale. Des sentiments mutuels de fidélité et de respect protègent cette pulsion du lien, qui se situe dans l'intimité ambiguë d'un cadre client-masseuse. La spécificité de cette intimité donne un espace de jeu, un jeu pour explorer l'autre corporellement, psychiquement et socialement.

La sexualité est là dès le début comme une proposition de Jinjin et une demande de Franck, mais le récit de Jinjin nous laisse croire que la vraie sexualité surviendra seulement quand l'intimité aura été plus avancée, c'est-à-dire dans un rapport sexuel hors client-masseuse. Franck qui a payé cent euros, tout en offrant à Jinjin une jouissance féminine jamais expérimentée, « sustente » Jinjin non seulement psychiquement mais aussi socialement. Cette pulsion du lien s'articule avec la pulsion sexuelle et pousse Jinjin à transformer sa relation avec Franck. L'appartement de massage a donc terminé sa fonction transitionnelle. Nous pouvons penser que l'objectif de Jinjin en France se complexifie ; elle renonce à gagner de l'argent pour quelque chose qui lui semble plus « intéressant », même

s'il faut se rendre dépendante, car Franck est « unique » – le seul homme qui la fait se sentir « vivante ».

Franck répond à la demande de Jinjin, il lui attribue une place chez lui : le ménage, les courses, les rapports sexuels. Jinjin se valorise en se saisissant de cette place ; elle « renonce » à son « autonomie » pour remplir le rôle d'une femme au foyer traditionnelle ; l'argent qu'elle économise sur les courses est utilisé pour Franck et pas pour elle-même. Elle veut faire un enfant à Franck (plutôt qu'avec Franck), comme si elle voulait prolonger quelque chose. Ils vivent tous deux comme s'il n'y avait pas un « dehors ».

Le langage dans lequel le couple communique leur est propre à tous deux ; il est peu verbal mais chargé de pulsions et de représentations, comme un jeu de devinettes : « Je crois qu'il est en train de me dire ça ». Franck est devenu un personnage fortement fantasmé. Jinjin a créé Franck psychiquement avec sa propre imagination. L'investissement dans un « Franck idéalisé » devient un investissement narcissiquement illusoire mais qui se saisit de signes extérieurs pour se nourrir.

La découverte des photos de femmes nues comme réalité brutale, signifie pour Jinjin la mort d'une projection idéalisée et une perte d'exclusivité : il est infidèle et elle est remplaçable. Elle se sent « sale » et doit se laver comme pour rejeter une part d'elle qui n'arrive pas à être évacuée. Peut-être plus « sale » que l'appartement de massage.

Le sens pour elle des rapports sexuels fréquents, qui était de se dire : « Il a besoin de moi et je suis la personne unique qui va pouvoir le satisfaire », se transforme en « Il a besoin de sexe et je suis comme un objet qui contient ses décharges ».

Cependant, comme dans cette relation symbiotique Franck est socialement dominant, et elle dépendante, la violence à l'intérieur de Jinjin peut se diriger vers elle-même. Il n'est pas possible de choisir : le quitter ou rester ? S'empêcher de choisir est aussi s'empêcher de vivre.

Chez Yao comme chez Jinjin nous retrouvons un état d'autonomie relative quand elles travaillent, mais surtout un état d'auto-effacement, quand elles s'engagent dans une relation avec un homme, poussées par un désir d'affiliation socio-affective, épousé par une idéalisation illusoire. Pour Jinjin, le trauma n'est pas dans la pénibilité du travail, mais dans le sentiment d'avoir été abusée, d'avoir été trahie alors qu'elle s'était totalement investie et qu'elle avait tout donné. Alors peut-être que le cadre client-prostituée et l'argent protègent certaines de la totalisation d'une intimité fusionnelle.

Chapitre 12 — Mian — L'autre comme l'objet, l'autre comme le tout

I — Le dilemme de la transfiguration du soi

Entrer dans une relation fusionnelle, se secondariser soi-même, totaliser l'autre, renoncer à son autonomie et opter pour la symbiose : certaines femmes vivent ce sacrifice dans un engagement relationnel comme une preuve de leur sincérité. C'est un tout, un ensemble. Nous avons pu voir plusieurs femmes se comporter selon cette même logique qui se traduit un peu comme l'amour pulsionnel, qui se veut pureté comme s'il n'y avait pas d'extériorité, mais en même temps cet amour pulsionnel ne cesse d'être secoué, défié, attaqué, envahi, par les réalités.

Continuons à regarder la pluralité des logiques contemporaines qui sollicitent l'individu-sujet à agir et à répondre. L'histoire de Mian est à la fois singulière et similaire à celle des autres femmes.

Mian, une femme du Nord de la Chine de quarante-sept ans, est arrivée en France en 2013 et nous nous sommes connus quelques mois après, parce qu'elle vivait dans le même appartement que Guimei. C'était un appartement qu'elles louaient ensemble pour dormir et non pour travailler. En 2015, elle a décidé d'aller travailler sur internet avec un petit réseau au lieu de rester dans la rue parisienne et deux ans plus tard, en 2017, elle a loué son propre appartement pour travailler seule sur internet. Pendant ces années, nous avons toujours gardé le contact. À chaque rencontre, son physique se transformait.

Après le décès de son mari en Chine en 2007, elle a joué le rôle du père et de la mère pour ses deux enfants qui avaient trois ans et sept ans. Elle travaillait comme conducteur de camions. Elle fume, sa voix est grave. Elle avait des cheveux très courts, était toujours en pantalon et en baskets, se maquillait rarement. Et elle était comme ça lorsqu'elle est arrivée à Paris, parce qu'elle ne savait pas qu'elle allait devoir travailler sur les trottoirs parisiens. En l'espace de cinq ans, sa transformation physique est extraordinaire : elle a des cheveux longs jusqu'aux épaules, teints en bordeaux, son nez a été rehaussé, ses yeux ont été agrandis, elle a la peau lisse, les ongles taillés et peints, elle a acheté une robe Burberry, une montre Rolex et un sac Dior. Elle porte des jupes, met en valeur sa poitrine, se parfume, elle dégage une féminité avec laquelle elle est très à l'aise et qu'elle n'avait pas avant d'arriver en France.

Mian est née dans un village périphérique d'une grande ville, au nord, et elle s'est mariée avec un homme de la ville par un mariage arrangé. Ils ont eu deux enfants, la première est une fille et ils ont fait le deuxième pour avoir un garçon.

« Ma vie s'est effondrée au moment où j'ai appris le décès de mon mari. Sa sœur ne voulait pas que je voie son corps, la famille avait peur que je devienne folle, mais c'était pire que de la folie, parce que j'ai deux enfants et je ne peux pas devenir folle. » C'était très difficile pour Mian de gagner sa vie toute seule pour ses deux enfants si elle voulait que ses enfants fassent des études. Elle a reçu une petite somme à titre d'indemnisation. Elle l'a économisée et plus tard cette somme-là lui a permis de payer une agence pour venir en France. Elle a attendu que sa fille aînée entre dans un lycée à l'internat et elle a demandé à sa grande sœur de s'occuper du fils qui avait huit ans, afin de pouvoir partir travailler à l'étranger pour entretenir ses enfants.

Elle n'avait pas de destination précise : elle avait d'abord demandé un visa pour les États-Unis et pour l'Australie. C'est après que l'agence lui a dit que c'était la France qu'elle a pris contact avec une connaissance d'une amie qui était déjà en France pour qu'elle lui trouve un dortoir à Belleville. Cette connaissance n'a pas pu dire à Mian, au téléphone, la situation potentielle dans laquelle elle allait se trouver, en tant que migrante sans papiers à Paris.

Une fois arrivée, Mian s'est trouvée affrontée au même dilemme : « Faire ou ne pas faire » comme les autres femmes : comment aborder cette situation, comment s'en sortir, quel est le prix à payer, est-ce qu'elle est prête à payer, sur quelle logique s'appuyer pour pouvoir penser ? « Je n'avais jamais fait ce travail, mais c'est dix fois mieux que mon travail en Chine ; parfois je devais conduire pendant toute la nuit toute seule, alors que mon mari venait juste de se faire écraser sur cette route. Là au moins je peux enfin me reposer quand je veux, et voir l'avenir de mes enfants. »

Nous pensons que ce n'est pas « ce travail » en soi qui a transformé l'apparence de Mian, mais que c'est plutôt comment Mian s'est saisie des « regards » dans le processus de « ce travail » qui l'a transformée. Certaines préfèrent être « regardées » par tout le monde, d'autres préfèrent être « regardées » par un type de personne, et certaines encore préfèrent être « regardées » par « la » personne. Quant à Mian, son physique a commencé à se transformer un an après qu'elle a débuté dans la prostitution. Elle a rencontré Nash, l'un de ses clients, d'origine pakistanaise, marié au pays, seul en France et sans papiers. Ils ont emménagé ensemble quelques mois après. Mian a continué à travailler dans la rue de Belleville, et Nash venait la chercher en fin de soirée.

Nash prend bien soin de Mian, et comme depuis la mort de son mari, c'était toujours Mian qui prenait soin des autres, elle a donc très vite été touchée par l'attention de Nash.

Mian a commencé à se maquiller et elle a décidé de travailler sur internet, pour être moins exposée que dans la rue. Une autre copine cherchait un binôme pour exercer dans d'autres villes en dehors de Paris, avoir moins de concurrence et donc plus de clients. Mais, alors que dans la rue, la sélection du client passe d'abord par une rencontre physique, au téléphone c'est par la voix, et l'adresse peut être repérée par de potentiels agresseurs qui se font passer pour des clients. C'est pourquoi les femmes qui travaillent *via* internet préfèrent se grouper en binômes pour se protéger. Et comme elles ne parlent pas français et sont souvent sans papiers, pour publier les annonces, louer un appartement de courte durée et gérer les appels téléphoniques, elles doivent passer par des intermédiaires. En revanche, les gains devront être partagés selon les accords négociés dans le groupe. Au final, plus de clients mais plus de partage des gains.

Il y a beaucoup de vols avec violence. Les agresseurs repèrent la date de l'annonce, et ils calculent la durée de séjour des femmes pour estimer leurs gains. Parfois ils se font passer pour des clients pour enquêter sur le lieu et ils reviennent deux semaines plus tard pour voler les femmes. Une fois, Mian a été attaquée avec un couteau sur la gorge et presque tout son argent a été volé. Depuis, Nash venait retrouver Mian tous les dix jours dans la ville où elle travaillait pour transférer l'argent des gains à Paris et payer l'intermédiaire. Mais Nash n'a jamais pris un centime de ce qu'elles gagnaient.

« Aimer oui, je tiens beaucoup à Nash, mais il ne peut rien me donner, ni argent, ni papiers, ni une famille. On prend soin l'un de l'autre, on s'aime, mais je ne peux pas vivre sans savoir que ce qui m'attend demain. »

La situation économique de Mian s'est stabilisée et améliorée, elle a beaucoup travaillé avant l'été 2016 et le vote de la loi française qui pénalise les clients de la prostitution. Et elle s'est permis d'acheter des vêtements de luxe pour elle-même.

Lorsque nous nous sommes revus en 2017, elle avait changé de visage : « Je me suis payé une chirurgie esthétique, mes yeux sont devenus deux fois plus grands, j'ai rehaussé mon nez et aminci mon visage. Je rigole en me demandant si mes enfants me reconnaîtront lorsqu'on se reverra. »

Elle ne travaillait plus avec les autres filles. Parce qu'elle avait rencontré Luc, un Français divorcé de cinquante ans qui était un client. Luc l'a aidée à louer un appartement

dans une ville de la région parisienne et il paye le loyer pour que Mian puisse y travailler seule. Et de temps en temps, Luc passe la nuit avec Mian.

Moins il y avait de personnes impliquées dans son travail, moins Mian subissait de contraintes. « Je peux décider quand commencer ma journée, et quand terminer mon travail, je peux prendre qui je souhaite, quand je veux, et tout ce que je gagne c'est pour moi. En plus je n'ai pas de loyer à payer. J'ai très bien gagné ces deux dernières années. J'ai pu finalement acheter mon propre appartement en Chine. »

Luc est cadre dans une entreprise.

« Je l'ai utilisé comme une carte bleue : non seulement il paye mon loyer mais je lui ait fait payer des choses de luxe. Le jour de mon anniversaire, je savais qu'il avait réservé un dîner sur un bateau sur la Seine, mais je l'ai fait venir dans une boutique de luxe en face du Louvre. Et j'ai observé son visage au moment où on est entrés dans la boutique, j'ai voulu voir si cela lui faisait peur. Je l'ai amené au troisième étage, devant les montres de luxe. J'en ai choisi une qui coûtait trois mille euros. Il a souri et il a payé sans dire un mot. »

Mian fréquente Luc tout en restant en même temps avec Nash, l'un n'est pas au courant de l'existence de l'autre et réciproquement. Pour elle, aucun de ces deux hommes n'est en mesure de lui procurer des papiers : Nash est marié au pays et Luc n'a pas fini de divorcer. Mais tous les deux ont apporté à Mian le sentiment d'être considérée, comprise, aimée. En plus, pour Mian, ils sont complémentaires : Nash incarne la sécurité physique et Luc la sécurité économique.

Fin 2018, la relation entre Luc et son ex-femme est redevenue tendue et complexe, ce qui fait que pendant un mois, Luc n'est pas venu rendre visite à Mian. Et du côté de Mian, son fils de douze ans voulait vraiment que Mian revienne en Chine pour la voir, il était devenu extrêmement violent et à l'école il provoquait des bagarres avec ses camarades. Mian a dû sérieusement réfléchir à son retour au pays.

« Je suis venue ici pour gagner de l'argent, pour mes deux enfants. Maintenant que j'ai de l'argent, je ne peux pas perdre mes enfants surtout quand ils ont besoin de moi, sinon il n'y aura pas de sens à ma vie. » Mais en même temps, Mian n'arrivait plus à dormir, des bouffées de chaleur et le manque de concentration la troublaient, elle est devenue dépressive. « Je ne comprends pas pourquoi Luc ne vient plus me voir. » Même s'il continuait à payer le loyer de l'appartement de Mian.

« Avec Nash, je lui ai dit que j'allais bientôt rentrer en Chine, mais avec Luc, je ne sais pas quoi dire, comment lui dire au revoir. Je lui dois beaucoup. Le pire, c'est que je

croyais l'utiliser comme une carte bleue au début, pour qu'au final, je me rende compte de son importance dans ma vie actuelle. Il me manque terriblement. »

En janvier 2019, Mian a écrit à Luc par texto pour lui expliquer son retour en Chine. Le lendemain, Luc est passé à l'appartement pour récupérer la clé. Tous les deux se sont embrassés et ont beaucoup pleuré. Mian a dit au revoir à Luc et une semaine plus tard, Mian est rentrée en Chine définitivement. « Je ne lui ai jamais dit ce que je pense de lui. Cela ne sert à rien. »

II - L'argent et l'investissement affectif

Le récit de Mian met en évidence le cheminement de son investissement affectif qu'elle ne pourra penser que lorsque plusieurs conditions auront été remplies : le sentiment de sécurité – l'homme occupe la place attendue, l'homme a fait preuve de son investissement par l'argent et la manifestation de signes affectifs, et enfin le risque déclenché par la perte potentielle de l'homme prévalidé.

Même si au début elle énonçait « je vois uniquement sa carte bleue » et « je sais que je l'utilise », il est important de souligner qu'entre l'investissement du temps, de l'énergie, de l'argent, de l'affect, les investissements de Mian n'ont pas des frontières clairement délimitées. Parce que le glissement du manipuler Luc comme un objet ou manquer à Luc comme un sujet est quelque part « malgré » Mian, plus puissant que sa propre volonté. Elle ne s'en est rendu compte seulement qu'une fois l'investissement affectif accompli.

Et une fois que Mian a reconnu son propre sentiment envers Luc, il n'est plus uniquement une carte bleue, ni des papiers, mais un homme qui a de l'argent et qui peut aider Mian à obtenir ses papiers.

Sauf que pour Mian, il est « inutile » d'exprimer cette reconnaissance à Luc, car, dans ce moment de sa vie, elle privilégie ses enfants à Luc ou à Nash, à leur argent et à leurs efforts, à la figure de l'homme qu'ils représentent, à la place de la femme qu'ils ont créée. Son retour en Chine n'est même pas une affaire entre elle et les hommes, ça ne nécessite même pas une décision à prendre à deux, à trois. C'est un dilemme mais c'est aussi à elle seule de décider.

Il y a donc bien une possibilité pour ces femmes d'investissement affectif dans leurs hommes, ce que nous avons déjà pu voir dans les cas des autres femmes : rapide et pulsionnel

chez les unes, stratégique et défensif chez les autres, et encore insensible et moins conscientisé pour des femmes comme Mian.

Au début de la relation entre Mian et Luc, il ne s'agissait pas même d'une mise à l'épreuve ; comme elle a pu le dire elle-même *a posteriori*, elle l'utilisait comme une carte bleue. Et quant à Luc, il ne s'en plaignait pas. Économiquement, Mian n'était pas dans un besoin et un rapport vital à l'argent ; elle n'avait pas besoin de Luc pour se nourrir, se loger ou se soigner ; grâce au fruit de ses activités sexo-économiques, elle était en train de réaliser ses projets de vie : le financement des études de ses enfants, de sa propre retraite, et l'achat de son appartement. Ses ressources lui permettaient également et en même temps de mettre en valeur son corps, sa féminité et de satisfaire ses goûts vestimentaires… Elle a certes demandé à Luc de lui offrir des objets luxueux, et de lui louer un appartement en région parisienne, mais rien pour les enfants ou les parents en Chine par exemple. Parce que, à ce moment-là, elle ne considère pas encore Luc comme un compagnon de vie et qu'il n'y a donc pas non plus besoin de discuter avec lui quand il s'agit de décider du retour au pays.

Au niveau de la reconnaissance, à plusieurs reprises Mian a insisté sur l'importance d'être reconnue à la fois comme mère célibataire qui travaille pour sa famille, comme femme qui désire être regardée, chérie, et encore comme travailleuse migrante sans papiers. Luc et Nash ont accepté Mian qu'ils ont rencontrée dans le cadre de ses activités sexo-économiques et ils participent et s'impliquent dans ces activités de manière différente : Nash transporte et met en sûreté l'argent gagné par Mian et sa collaboratrice, et Luc loue à son nom un appartement pour que Mian y travaille seule à son compte : tous deux entretiennent une relation sexo-affective avec elle tout en connaissant la nature de ses activités. Ces formes de soutien traduisent une compréhension certaine de la part de ces hommes sur les difficultés de Mian et ses activités. Pour Mian, Luc montre à la fois qu'il la respecte en tant que mère célibataire responsable de sa famille en l'aidant avec son argent à conquérir une plus grande autonomie économique, tout en étant solidaire de cette travailleuse migrante, et au-delà, qu'il la regarde comme une belle femme qui mérite des objets à la hauteur de sa valeur.

Ce n'est pas pour son argent que Mian accepte de s'investir affectivement avec Luc, mais pour le sens que Luc donne à l'argent. Ce n'est plus de l'argent pour consommer des rapports sexuels, ni pour acheter des moments sexuels ou sensuels ensemble, ce n'est pas non plus de l'argent pour faire entrer l'autre dans une logique de dépendance.

Ce qui est un peu différent par rapport à Yao et Jinjin, c'est que Mian n'a pas abandonné son autonomie économique quand elle a rencontré Luc. Nous pouvons faire

l'hypothèse que, parce qu'elle a un enfant encore mineur, la priorité dans ses projets de vie, conscients ou inconscients, ne sera pas pour Mian la construction d'une nouvelle famille, mais de continuer à assurer l'entretien de ses enfants dans la stabilité jusqu'à leur autonomie. Alors que dans le cas de Yao et Jinjin, leurs enfants ont encore un père, Mian est toute seule, aidée seulement de sa sœur. Il ne serait pas prudent pour elle de renoncer à son autonomie pour une fusion affective et familiale, laquelle, de plus, implicitement ou explicitement, supposerait de demander à Luc d'assumer des responsabilités de « beau-père », ce qui engendrerait des liens plus embrouillés, et peut-être que Luc refuserait.

Avant d'envisager, de penser et de parler une relation affective « utile », de s'y laisser aller, il s'agit d'abord d'en défendre, évaluer, gérer les logiques et les enjeux, d'autant plus pour une mère chinoise célibataire avec deux enfants. Penser l'affect est encore trop risqué, c'est perdre le contrôle, c'est se rendre vulnérable. Mais ce qui est aussi visible, c'est que derrière ces défenses et l'argent, il y a un sujet affectif qui sera prêt à être touché, affecté, ému, et ouvert, une fois qu'une juste reconnaissance lui aura été accordée.

L'argent est peut-être déterminant dans certaines situations, mais il n'est pas toujours prédominant dans les décisions des femmes. Nous pouvons encore, à propos du récit de Mian, nous poser une question concernant la problématique du « sortir » : Sortir de quoi ? Sortir pourquoi ? Vers quoi ? C'est un enjeu pour qui ? Qu'et-ce que cela signifie ? Sortir quand ? Sortir comment ? Pour Yao et Jinjin, sortir, abandonner leurs activités sexo-économiques s'est fait au moment où elles ont rencontré la « bonne personne » pour sortir, mais qui n'est peut-être pas la « bonne personne » pour la vie ensuite. Mais nous avons compris que ce n'est pas la sortie qui fait arrêter la répétition des échanges sexo-économiques dans les autres espaces sociaux. Pour Mian, la sortie s'est faite quand son fils a eu besoin d'elle, pour ses fonctions de mère autres que celle de la sécurité économique : être présente physiquement, quotidiennement, être là pour fixer des limites, être là pour donner un sens et un sentiment à la famille. Avec Yanyu, c'est encore différent.

Chapitre 13 — Yanyu — L'autre comme issue

I — Le « s'en sortir »

« Je déteste ce travail (me prostituer), vraiment ! » Quand, quelques années plus tard, Yanyu répète cette phrase, elle ne veut laisser aucune ambiguïté. Elle ne supporte pas ce « travail ».

Yanyu est née dans un village au nord de la Chine en 1969. « Quand j'étais encore un bébé, ma mère me laissait déjà seule à la maison quand elle allait travailler dehors dans les champs. Un jour, la maison a pris feu et j'ai été sauvée par les voisins, j'ai failli mourir. Depuis ce jour, chaque jour est un gain de vie pour moi. » Elle a un frère et une sœur. Elle est l'aînée.

À l'âge de quinze ans, elle travaillait dans les champs pour aider ses parents. À dix-neuf ans, elle s'est mariée avec un homme de la ville voisine, un mariage arrangé par la famille. Son mari travaillait à la mairie en tant que fonctionnaire communiste. Cette alliance lui procurait le livret familial de la ville pour pouvoir y vivre et y travailler.

Deux ans après le mariage, elle était enceinte et a accouché de leur fils. « Après la naissance de notre fils, mon mari a commencé à boire et il n'a jamais arrêté jusqu'à aujourd'hui. Et le pire c'est qu'une fois qu'il est bourré, il perd complètement la raison et devient agressif. En vingt-deux ans de mariage, il n'y a pas eu un seul jour sans qu'on se batte ou se dispute. Et mon fils a été élevé dans cet environnement-là. »

À cause de son alcoolisme, le mari de Yanyu a perdu son travail à la mairie ; il a été muté dans une petite usine publique où il ne travaillait quasiment pas. Yanyu a trouvé un travail dans un hôtel comme hôtesse d'accueil.

« C'était un hôtel public appartenant à la ville, il n'y avait que des fonctionnaires qui venaient. Parfois ils venaient avec leurs maîtresses, ça se voyait tout de suite parce que les filles ne regardaient personne, elles avaient toujours la tête baissée, cachée derrière leurs cheveux longs, et ils ne restaient que quelques heures. J'avais aussi des gens qui nous demandaient de leur trouver des prostituées. Il y avait un salon de coiffure juste à côté de mon hôtel, où il y avait des jeunes filles prostituées. Elles venaient souvent glisser leurs cartes de visite sous la porte, ou parfois elles nous payaient quand il y avait un client qui venait seul pour qu'on leur dise le numéro de sa chambre. »

Un jour, dans son hôtel, elle a trouvé dans une chambre, une jeune fille d'une vingtaine d'années, droguée dans le lit, avec du vomi partout et quelques préservatifs utilisés. « J'étais très choquée, surtout qu'elle ne voulait pas aller à l'hôpital parce qu'elle n'avait pas d'argent, et elle ne voulait pas appeler la police parce que le client était un fonctionnaire qui travaillait justement dans la police. Je lui ai acheté un repas en la laissant se reposer dans la chambre. La pauvre elle était venue de loin pour essayer de trouver un travail ici. »

C'est aussi pendant cette période que Yanyu a commencé à appréhender certaines réalités sur la prostitution. Elle passait beaucoup de temps au travail juste pour éviter son mari à la maison. Le fils passait également beaucoup de temps chez ses grands-parents maternels.

« Chaque jour on se disputait, chaque semaine on se battait, mon mari a presque cassé tout à la maison. Je lui ai demandé ce que j'avais fait pour qu'il me traite comme ça. Et il a rigolé en me disant : « Tu es à moi, je te pourris la vie si je veux, jusqu'à la fin de ma vie, ou peut-être que tu mourras avant moi. » C'est un voyou, un bandit, personne ne peut jamais raisonner avec lui. »

À plusieurs reprises, Yanyu a voulu divorcer, sauf qu'à chaque fois, son mari allait chez les parents de Yanyu pour les menacer. Ces violences familiales ont très fortement impacté la scolarité de leur fils. Pour cela, Yanyu a décidé de ne plus parler de divorce jusqu'à ce que son fils parte à l'université.

« S'il faut avoir une raison pour justifier mon départ de Chine en France, ça ne peut qu'être lui. Il m'a pourri la vie, et si un jour je rentre en Chine ça sera parce que l'alcool l'aura tué. » Quand son fils est allé à l'université pour devenir policier, elle a décidé de partir en France pour commencer une nouvelle vie. Elle avait quarante-deux ans.

Elle a obtenu un visa touristique pour venir en France. Là, elle a rencontré très vite une autre femme qui venait de la même ville qu'elle et qui était à Paris depuis deux ans. « Je n'avais pas compris pourquoi elle restait pendant des heures dans la rue chaque jour. C'est seulement une semaine plus tard que j'ai osé lui poser la question. Elle a rigolé en me disant que si je cherchais le chemin le plus rapide pour rembourser mon passage et gagner de l'argent dans ma situation, il faillait se prostituer comme elle dans la rue. »

Yanyu a toujours dit qu'elle détestait « cette activité » [la prostitution]. Mais elle n'a rien trouvé comme travail pendant un mois. Elle a donc décidé de voir un peu comment les autres femmes s'y prenaient. Son premier client a été un vrai cauchemar. Comme elle n'avait

pas encore d'argent pour louer une chambre de passe, elle travaillait avec les clients qui venaient en voiture. Cette copine l'a aidée à traduire le prix et les pratiques.

« C'était un vieux Français qui venait avec sa voiture et il m'avait fait signe de monter dans sa voiture. Ma copine m'a aidée à négocier et on a compris qu'il y avait un parking souterrain à dix minutes d'ici en voiture et qu'il allait me ramener quand ce serait fini. Ma copine a noté la plaque de sa voiture. Sauf que dix minutes plus tard, on n'était toujours pas arrivés à son parking. Vingt minutes passées, je me suis rendu compte enfin qu'on était sur une autoroute. J'étais vraiment paniquée, je voulais lui dire de me ramener à République mais comme je parlais en chinois en criant, je l'ai énervé. Et c'était très dangereux car on était sur une autoroute. »

Finalement le client a arrêté la voiture et a poussé Yanyu dehors. Il est parti, en laissant Yanyu seule qui ne parlait pas un mot de français sur une autoroute en plein milieu de nulle part. Avec l'aide de sa copine au téléphone, elle a enfin trouvé un homme qui pouvait la ramener à Paris République. Elle n'avait pas d'argent sur elle et surtout elle croyait qu'elle avait rencontré quelqu'un de gentil. Sauf que, une fois dans la voiture, cet homme a mis sa main entre les jambes de Yanyu. « J'avais très peur, en même temps j'étais très en colère, et très triste de moi-même… Je l'ai laissé faire, et j'ai pleuré… En voyant que je pleurais, l'homme a arrêté. »

Suite à cette première expérience, Yanyu a cessé de se prostituer pendant une semaine. Quelque temps plus tard, elle a trouvé une chambre de passe à Belleville avec sa copine, pour ne plus prendre de clients en voiture.

Elle travaillait beaucoup, « même pas le temps d'aller faire pipi ni de pleurer ». Elle prenait un maximum de clients par jour parce qu'elle voulait gagner de l'argent pour s'en sortir et se débarrasser de la prostitution au plus vite. Trois mois plus tard, un jour, en plein été, ses règles venaient de se déclencher, et alors qu'elle pensait pouvoir se reposer pendant encore quelques jours, elle a alors reçu un appel en provenance de Chine : son père avait eu un accident vasculaire cérébral et avait été hospitalisé. La famille avait besoin d'argent. Elle a donc travaillé pendant quarante-huit heures non-stop dans la rue.

Six mois après son arrivée en France, en plus d'avoir remboursé son passage, et d'avoir envoyé quelques milliers d'euros à sa famille, Yanyu avait économisé une petite somme pour elle. C'est le moment où elle a rencontré Pierre, un homme important dans sa vie.

Pierre est patron d'une petite entreprise de livraison d'alimentation. Il avait un camion et il passait chaque semaine à Belleville. Il avait déjà remarqué Yanyu quelque temps avant d'aller l'aborder. « Pierre m'a dit qu'il avait remarqué très vite que je n'étais pas comme les autres femmes, j'ai des cheveux courts et j'ai un maquillage très léger. » Yanyu n'était pas dans un rapport de séduction. Cette sobriété a incité Pierre à descendre de son camion pour la solliciter. Par la suite, Pierre est devenu un client fidèle de Yanyu. « Il m'a dit que c'était la première fois qu'il sollicitait une femme comme ça et qu'il n'avait pas fréquenté d'autres femmes, ce que je savais. »

En 2014, à Belleville un groupe d'hommes s'était mis à racketter les femmes, d'appartement en appartement pour leur prendre leur argent. Yanyu en a été victime, elle a été agressée physiquement et économiquement. Pierre en apprenant sa situation, lui a demandé d'arrêter ses activités et de laisser tomber son appartement de travail, pour vivre dans un appartement avec lui.

Pierre avait divorcé de sa femme depuis un moment ; en 2014, il avait cinquante ans, et vivait avec sa fille de vingt-cinq ans dans un autre appartement. L'appartement où il hébergeait Yanyu était un bureau. Il y passait chaque semaine pour la voir et lui apporter les courses. Pendant quelques mois, la vie quotidienne de Yanyu s'est structurée autour de la visite hebdomadaire de Pierre. Elle n'est plus retournée à Belleville, et a arrêté complètement ses activités de prostitution. Chaque jour, elle apprenait un peu le français en regardant la télé, elle faisait beaucoup de tricot, elle attendait que Pierre l'appelle ou passe pour une nuit.

Entre 2013 et 2015, ses menstruations se sont raréfiées et en 2015, elle n'avait quasiment plus de règles. En avril 2015, elle m'a appelé en urgence pour me dire que ça faisait six semaines qu'elle avait des nausées et des vomissements le matin et le soir ; ses quatre membres commençaient à gonfler, c'étaient exactement les mêmes symptômes que lorsqu'elle était enceinte de son fils. Elle a acheté un test de grossesse dans une pharmacie et elle m'a dit au téléphone « C'est positif ! Je suis enceinte de Pierre ! »

Le lendemain, nous sommes allés au Planning familial pour une prise de sang et le soir, les résultats ont montré qu'elle n'était pas enceinte. Sa réaction était émotionnellement complexe entre le soulagement et la déception. Elle s'était projetée dans l'idée de faire un enfant « pour » Pierre. Et c'est seulement en 2017, deux ans plus tard, en y repensant, qu'elle a pu dire « J'étais tellement émue par Pierre, car c'était trop ce qu'il avait fait pour moi ; pour le remercier, j'avais pensé lui faire un enfant. »

En juin 2015, Pierre a eu un accident où il a perdu un bras, il a été hospitalisé pendant quelques mois et a ensuite été orienté vers un centre de rééducation. Yanyu n'a plus de ses nouvelles pendant quelque temps ; elle était très inquiète, et surtout elle sentait que sa vie était paralysée, « rien n'a plus avancé, chaque jour était vide. » Elle l'a appelé une dizaine de fois chaque jour jusqu'à ce qu'il réponde trois semaines après. Pierre était en dépression et n'avait plus envie de voir personne, Yanyu était dans l'impuissance à la fois pour Pierre et pour elle-même.

Pierre ne donnait plus de nouvelles à Yanyu. Et quelques semaines plus tard, l'ex-femme de Pierre s'est rendue dans l'appartement où habitait Yanyu, et, agressivement, elle lui a demandé de partir. Yanyu a fini par comprendre que cela faisait un moment que Pierre connaissait une situation économique difficile, et que son accident ne lui permettait plus de payer cet appartement seulement pour elle.

« Tout ce qui m'est resté de cette journée, c'était le « dégage » prononcé par son ex-femme… » Yanyu a pris toutes ses affaires, est allée dans un dortoir chinois. Entre-temps, elle a déposé un dossier administratif pour régulariser sa situation et elle a reçu une autorisation de travail en attendant son titre de séjour. Elle a commencé à travailler dans un restaurant coréen pour laver des chaudrons en pierre. Deux semaines après, elle avait très mal à ses bras et elle a dû arrêter ce travail.

« Si j'avais été encore avec Pierre, en aucun cas je ne serais retournée dans les salons de massage, parce que je n'aurais pas voulu qu'il pense que je retournais à la prostitution. Mais là comme je n'avais de comptes à rendre à qui que ce soit, j'ai commencé à travailler dans les salons de massage purement comme masseuse. »

Au début, Yanyu a remplacé une copine dans un salon de massage, il y avait des clients qui demandaient des services de masturbation, elle l'a fait, mais cela n'a fait que renforcer son idée d'arrêter ces activités. « Je n'aimais vraiment pas. »

Elle a travaillé depuis uniquement dans les salons « clean », qui refusent des activités sexuelles tarifées entre les masseurs et les clients. Elle s'est formée de salon en salon. Chaque jour, Yanyu devait masser entre cinq à huit clients, des hommes et des femmes. Elle était payée au SMIC en plus des pourboires.

Depuis 2016, Yanyu habite seule dans son propre appartement à côté de Nation à Paris. Elle travaille dans un salon de massage six jours sur sept, et chaque mardi, elle aide une personne âgée à faire des courses et des ménages. Elle rentre en Chine une fois par an pour

visiter sa famille. Et elle a repris contact avec Pierre, qui est devenu son ami, ils se voient une fois par mois.

« Je ne pense pas qu'avec Pierre, nous allons vers une relation de couple, nous avons tous les deux des caractères trop différents, en plus il boit beaucoup maintenant. C'est beaucoup mieux que nous restions amis. Je ne crois plus à l'histoire du couple, depuis toutes ces années, je me sens de plus en plus impatiente, coléreuse, et je trie de plus en plus mes amis aussi pour m'isoler. En même temps je suis bien seule. Je voyage un peu quand j'ai le temps, j'aimerais rester en France. Mais la santé de mes parents n'est pas très bonne, peut-être que dans deux trois ans, je vais devoir retourner en Chine pour les accompagner dans leurs derniers jours, et aussi pour vivre ma vie de grand-mère… Tiens, tu n'as pas encore vu ma ceinture Hermès… »

II — S'en sortir et sortir

Il est important de remarquer que Yanyu n'est pas de celles qui sont le plus écrasées socialement, ni le plus diminuées subjectivement. Elle est venue en France, non pas principalement à cause de sa situation économique, mais plutôt à cause de la violence conjugale. Même si nous voyons l'impact et le besoin économique peser sur elle et ses décisions, elle est partie pour se refaire une vie, avec le peu de ressources dont elle disposait. Une fois arrivée en France, elle est en quête de son autonomie pour pouvoir penser quelle forme donner à sa « nouvelle » vie.

Nous avons vu chez ces différentes femmes, comment la question de l'autonomie s'articule avec la perception des projets de vie. Or, il faut bien noter que, pour ces femmes, l'autonomie n'a pas été toujours considérée comme une valeur ultime ou un principe intériorisé. Au contraire, dans certaines situations, l'autonomie a été interprétée comme un obstacle à une fusion économique et donc aussi affective. D'autant plus qu'en Chine, les individus unis économiquement, la famille ou le couple par exemple, déterminent le contour d'un collectif affectivement lié, qui se traduit en considération réciproque, prises communes de décisions, support mutuel et solidarité face aux risques. Le sacrifice d'une certaine liberté pour obtenir une certaine sécurité relève d'une longue tradition chinoise dans la gouvernance, un principe qui a été transmis, promu, intériorisé comme une gouvernance de soi-même. La thèse de Durkheim montre bien le lien entre l'interconnaissance et le fonctionnement des mœurs. Tout comme l'intention archéologique de Foucault sur la gouvernance de soi-même.

L'autonomie est donc secondaire surtout quand il s'agit de consolider une union. Pour ces femmes, qui sont parvenues à être autonomes dans un premier temps à travers des échanges sexuels tarifés, renoncer à ce type d'autonomie, c'est prouver leur détermination à l'union.

Yanyu, qui avait déjà une représentation négative de la prostitution, y est entrée d'une façon brutale et traumatisante, et a vécu des épisodes violents ; elle saisissait donc chaque possibilité d'en « sortir ». La présence de Pierre a combiné à la fois son désir d'une nouvelle vie, d'arrêter la prostitution, et son besoin d'un sentiment de sécurité, sociale et psychique.

Pour maintenir le lien avec Pierre, Yanu est allée jusqu'à la psycho-somatisation d'une grossesse fantasmée. Vouloir faire un enfant pour Pierre relève également de la question du don contre don. Faire un enfant non seulement pour transformer le lien entre elle et Pierre en « famille », mais aussi pour réparer les déchirures de deux familles. Enfanter « pour » un homme est comme une forme de remerciement, comme si c'était ce que l'homme attendait d'une femme. Cette représentation renvoie à l'image de l'empereur et de l'impératrice : parmi toutes les concubines, l'impératrice est celle qui « donne » à l'empereur un fils comme successeur, pour que le sang du dragon continue à vivre. Pierre a une fille, son nom de famille va disparaître un jour. Cette projection de Yanyu, qui ignore les réalités sociales et corporelles, montre aussi son impuissance et l'incertitude de sa situation, comme si la seule ressource valorisante qu'elle possédait encore, était la capacité d'enfanter malgré sa ménopause.

L'accident de Pierre a complètement changé la qualité de leur relation. Pierre n'avait plus la capacité physique et émotionnelle de communiquer avec Yanyu. Économiquement il n'était plus en mesure de continuer à aider Yanyu dans la vie. L'intervention brutale de l'ex-femme de Pierre a mis fin à la prise en charge de Yanyu, et aussi à l'investissement affectif de Yanyu envers Pierre. Nous soulignons la nature asymétrique de cette relation et les difficultés de communication qui font qu'il est difficile pour Pierre et Yanyu de former un « nous » face aux aléas de la vie. Il n'était pas facile pour Pierre de se représenter Yanyu comme une personne aidante, parce que Yanyu était elle-même relativement « vulnérable » et « non-autonome », et cette dépendance était une dépendance voulue par elle-même parce qu'elle se voyait en couple et en « famille » avec lui. Dès lors que Pierre n'avait plus la capacité de s'occuper d'abord de lui-même, Yanyu est devenue un poids lourd, et pas une personne avec laquelle communiquer.

Cette asymétrie avait placé également Pierre en position de domination, et c'est pourquoi après avoir perdu physiquement et économiquement cette position, il s'est trouvé en proie à une déception qu'il projetait contre lui-même. Au lieu de voir en Yanyu une partenaire dans sa guérison, Pierre a cherché à fuir, à la fuir. D'où l'intervention de son ex-femme qui a mis fin à cette relation et renvoyé Yanyu dans les dortoirs comme lors de son arrivée à Paris.

Sauf que cette fois-ci, Yanyu a obtenu ses papiers et une autorisation de travail, elle avait donc plus de choix. Elle voulait et devait retravailler, mais plus jamais comme avant. Et finalement elle a trouvé un emploi dans des salons de massage mais en refusant les rapports sexuels sous prétexte de massage.

Le lien avec Pierre a repris, mais elle avait pu prendre du recul et se dire qu'ensemble, ils ne constitueraient pas un couple. D'une part, elle n'avait plus besoin de Pierre pour sortir de la prostitution, de la migration clandestine, et des difficultés économiques ; et, d'autre part, elle ne désirait plus Pierre ni en tant qu'homme qui la regarde comme une femme, ni comme le père potentiel de son enfant dans une construction familiale. Elle ne voulait plus faire de compromis pour supporter la différence de caractère des autres, de Pierre, et surtout elle « pouvait » refuser de faire ces compromis juste pour maintenir les liens.

Chez Yanyu comme chez Yao et Jinjin, nous remarquons une « coïncidence » entre l'investissement affectif sur un homme « pas comme les autres » et le désir de sortir des échanges sexo-économiques vécus comme un travail ou une manière de gagner sa vie. En désignant cet homme électif, ces femmes transforment la relation prostituée-client en relation intime de couple ; en acquérant un statut de « la compagne de », elles s'affilient dans une solidarité qui leur permet de sortir un peu de la précarité et de la clandestinité. Plus important encore, en changeant le cadre relationnel avec cet homme électif, les échanges sexo-économiques peuvent être vécus différemment.

Nous comprenons que lorsqu'elles attendent dans la rue, certaines de ces femmes n'attendent pas forcément un client, mais un « prince charmant », qui se distingue des autres, mais aussi qui les distingue des autres femmes. Comme l'a montré Kaufmann, elles attendent une épaule pour pouvoir y reposer.

Sauf que ce « prince charmant » qui offre à ces femmes des issues pour leur permettre de sortir de la prostitution et de l'insécurité, de la précarité, de la clandestinité, nous nous rendons compte qu'il ne garantit pas toujours ni la sortie de la prostitution, ni la sortie de la précarité.

Quitter le salon de massage comme l'a fait Jinjin, ne veut pas dire « sortir » de la prostitution ; rentrer travailler dans le salon de massage comme fait Yanyu, ne veut pas dire non plus « rentrer » dans la prostitution. La fierté pour Yanyu est bien de parvenir à travailler sans se prostituer, à s'occuper d'elle-même toute seule et de pouvoir s'offrir une ceinture Hermès.

Maltraitée par son ex-mari, Yanyu est déterminée à refaire sa vie ; cette volonté qu'elle porte l'amène à se sortir de situations difficiles. Elle se saisit donc des autres comme elle peut pour construire et se construire. Elle est noyée dans les aléas vitaux, dépassée par les événements sociaux, mais elle refuse de se laisser emporter. Elle lutte, comme beaucoup de femmes, en s'adossant à sa subjectivité.

Chapitre 14 — Alin - La subjectivité comme force

I — La Macgyver[8] et la coopération socio-psychique

La migration en soi implique toujours des changements, forcés ou souhaités ; les migrants doivent s'adapter, résister, échapper ou bien saisir, provoquer, créer ces changements pour se maintenir, se développer.

Quant aux Chinois, surtout ceux qui ont vécu la révolution culturelle, ils ont été les témoins d'une mutation socio-politique gigantesque qui a transformé la société de haut en bas dans une durée brève de seulement trente ans. Nous partons d'un régime communiste où l'État s'organise pour répartir les ressources d'une manière équitable, pour que tout le monde travaille, produise, s'épanouisse dans la collectivité. Mais avec l'ouverture du marché, la semi-privatisation, le rétablissement de la propriété, l'entrepreneuriat, l'auto-entrepreneuriat comme nous l'avons vu à travers la vie de Didi, l'adaptation aux changements est devenue collectivement un pré-acquis pour les Chinois pour ne pas se trouver marginalisés par la société.

La population qui a vécu cette grande mutation sociétale, l'intériorise également. L'État se déresponsabilise de la sécurité de chaque famille, de chaque individu. Et la pénétration capitaliste donne la possibilité à ceux qui veulent changer une vie assignée – par exemple le fils qui ne veut pas reprendre le travail de son père à l'usine – de pouvoir créer un

[8]Allusion à la capacité du héros de la série télévisée à trouver une solution, à bricoler, débrouiller une situation apparemment désespérée. Cf. *Oxford Dictionary*.

travail, de se responsabiliser en fonction de leurs propres besoins, pour leur propre plaisir et leur bonheur. Pour trouver des opportunités et pouvoir changer de vie, non seulement leur propre vie, mais celle de leur famille, la vie de la génération suivante, ils doivent se rendre mobiles, devenir flexibles, se socialiser en acceptant les challenges, les risques, et les difficultés qui peuvent survenir. Le fameux proverbe « Ce n'est pas parce que tu n'arrives pas à faire, c'est parce que tu n'arrives pas à imaginer » a pris un autre sens, car pour parvenir à une vie idéale, il ne s'agit plus de « faire ce qu'on te dit de faire », mais de « penser ce qui n'a pas encore été pensé par les autres ». C'est cet esprit de commerce qui agit petit à petit dans l'imaginaire des individus.

Nous pouvons légitimement poser la question suivante, qui reformule un peu différemment notre objet de recherche : quelles sont les caractéristiques fortes du changement dans la manière des Chinois qui adviennent en tant que Sujets, et comment le fait de migrer, d'abord à l'intérieur, en Chine, et ensuite à l'étranger, s'articule-t-il avec ces subjectivations ? Et enfin quelles sont les modalités fortes des subjectivations de ces femmes qui entrent dans la société française ? Que pouvons-nous dire sur le « être Sujet en Chine » et le « être Sujet en France » ? Ou bien encore « être Sujet dans le monde moderne » ?

Peut-on se réaliser en Sujet sans les supports, les ressources et les conditions externes ? Tels sont les enjeux pour nous : regarder vivre ces femmes et nous demander comment elles réussissent à « tenir » avec si peu de soutiens et dans des conditions si éprouvantes ? Avec quels moyens entrent-elles en dialogue avec les déterminants socio-psychiques et enfin comment se voient-elles dans ces processus et quels sens elles leur attribuent ?

Avec Alin, nous pouvons peut-être examiner ces questions plus finement.

Alin est arrivée seule en France en 2011, et très rapidement, quelques mois plus tard, on lui a dépisté un cancer de l'utérus qui nécessitait des traitements lourds. Nous nous sommes connus au cours de ces traitements et durant toutes ces années, le cancer de l'utérus a totalisé sa vie, son récit. Peu entourée, à plusieurs reprises elle a été sur le point de se donner la mort. Nous nous sommes vus régulièrement tous les trois mois jusqu'à aujourd'hui. Maintenant elle est patronne d'un salon de massage, souriante, bien maquillée. Elle a repris quelques kilos et ses joues sont roses, lumineuses. Voici son histoire.

Alin est née dans le Nord de la Chine, dans une grande ville qui est la capitale d'une province. Ses parents sont des cadres ouvriers. Elle est l'aînée d'une fratrie de trois frères et sœurs. Après l'université, elle a repris le travail de sa mère dans une usine de fabrication

métallique. Elle est très fière d'avoir pu aller à l'université à son époque. Elle est née en 1964.

Elle n'a pas vraiment connu la pauvreté. Elle a achevé ses études à vingt ans. Elle a connu son mari à l'âge de 15 ans. Ils étaient allés au même lycée et à la même université. « Il a le même âge que moi mais au niveau maturité, il était très en retard. »

Son mari était taquin. Un jour, où elle était venue en classe avec une nouvelle robe blanche attachée dans le dos par un nœud papillon, son futur mari, qui était placé juste derrière elle, a défait le nœud pendant le cours. Et quand le professeur lui a demandé de venir au tableau, elle s'est retrouvée à écrire sur le tableau avec le dos complètement nu. Elle était morte de honte mais son mari a bien ri.

Ils se sont mariés après l'université et leur fils est né l'année suivante. Comme Alin avait repris le travail de sa mère, ils se sont organisés pour que le couple travaille au même endroit. Sept ans plus tard, cette usine a fermé ses portes. Alin a trouvé un autre travail dans une crèche pour les enfants, et son mari a été muté dans une autre usine.

À la fin des années quatre-vingt, les discothèques ont fait leur entrée en Chine et ont connu une grande expansion dans les grandes villes vers les années quatre-vingt-dix. Pour les jeunes de cette génération, c'était la mode d'aller danser dans les discothèques. Alin et son mari laissaient souvent leur fils chez les parents du père et allaient danser de temps en temps le soir.

Un soir, Alin est rentrée à la maison plus tôt, et son mari est resté jusqu'à la fermeture de la discothèque. Sur la table voisine, il a trouvé un téléphone mobile oublié, un objet rare et très cher à l'époque. Sans rien demander, il s'en est emparé. Alin était très en colère et lui a demandé de rendre l'objet volé, mais son mari avait envie d'en profiter, il l'a donc utilisé dans les jours qui suivaient. Une semaine plus tard, les policiers se sont présentés sur le lieu de travail du mari, et l'ont emmené au commissariat. Le téléphone mobile appartenait au fils du chef de la police. Son mari a été arrêté pour vol grave, détenu en prison avant le procès.

Jamais ils n'auraient pensé que cette bêtise aurait des conséquences d'une telle ampleur et bouleverserait la vie de cette famille. Alin a utilisé tous les moyens pour sortir son mari de prison. Par des relations, elle a pu rencontrer un juge. « Ce juge avait souvent des comportements inappropriés avec les femmes. Je savais qu'il voulait me faire des trucs contre la liberté de mon mari, j'ai donc trouvé une idée pour me protéger, en lui demandant d'être mon parrain. Il a fini par accepter. » Toutes les économies de la famille sont passées dans la corruption du juge. C'est seulement trois ans plus tard, qu'ils ont pu faire sortir son mari de

prison. Le jour où elle est allée à la prison pour le ramener à la maison, Alin lui a dit « je veux le divorce ».

« J'en avais vraiment marre de son côté irresponsable et immature, j'avais l'impression que toute ma vie était vouée à m'occuper de lui, je voulais qu'il se réveille. Mais en même temps, je ne voulais pas que notre divorce ait un impact sur notre fils qui avait quinze ans. » Le fils a décidé de rester avec son père parce que son père avait plus besoin de lui. Alin a trouvé un autre appartement dans le même quartier. Ils ont divorcé.

Trois ans plus tard, le mari est devenu directeur d'une usine mais en 2003, on lui a dépisté un cancer du poumon. « Sa famille et ma famille se sont cotisées pour le soigner, mais ça n'était pas suffisant. Les médicaments coûtaient très très cher. Il a emprunté quatre-vingt mille euros auprès de ses amis pendant cinq ans. J'ai vu son physique se dégrader. Il a beaucoup lutté, mais il a fini par nous lâcher en 2009… Tout ce qui me reste de lui, c'est cette image d'un garçon souriant qui a défait mon nœud papillon, et des dettes… beaucoup de dettes… »

Le fils a donc hérité de ces dettes colossales. Alin ne pouvait pas le laisser avec ces dettes. Elle a décidé d'aller travailler à l'étranger pour gagner de l'argent. Une agence de visas lui a fait payer dix mille euros en 2011 pour venir en France. Le visa qu'elle avait obtenu était une invitation à une visite professionnelle de deux mois à Prague, sauf qu'elle prenait l'avion de Pékin à Prague en passant par Paris, et qu'au lieu de continuer, elle s'arrêtait à Paris comme prévu. Une dame chinoise est venue la chercher à l'aéroport et l'a amenée dans un dortoir à Belleville.

« Je ne savais pas auparavant que le seul moyen qui me permettrait de rembourser mes dettes, c'était la prostitution. Je n'avais pas de tenues pour. Mais une fois que les femmes de mon dortoir me l'ont expliqué, je n'ai pas trop réfléchi, j'avais besoin d'argent, de beaucoup d'argent. Et ça ne servait à rien de pleurer. Je n'ai pas dit d'où je venais en Chine parce que j'avais honte. »

Alin a exercé la prostitution pendant six mois. Elle a été dépistée d'un cancer de l'utérus qui nécessitait rapidement des chimiothérapies. Elle était accompagnée par les associations, mais tout cela était arrivé si vite qu'elle n'avait pas eu le temps de réaliser.

« Je me suis dit comment est-ce possible ? Mon mari est décédé d'un cancer du poumon, le père de mon mari lui aussi a un cancer du poumon, et moi j'ai un cancer de l'utérus. Je ne peux absolument pas le dire à mon fils, il subit déjà des pressions énormes. Je

ne peux pas le dire aux autres femmes, elles vont se moquer de moi. Je me suis demandé si ce n'était pas parce que j'avais eu trop de rapports sexuels… »

Les traitements ont duré six mois, et les médecins ont décidé d'enlever l'utérus. Pour Alin, c'est sa féminité qui lui était enlevée. Mais comme elle avait dû arrêter de travailler pendant six mois, sa priorité n'était plus sa féminité. « Je suis allée tous les jours en fin de marché pour ramasser les restes des légumes pour cuisiner. J'ai retrouvé une copine que je connaissais en Chine à Belleville, elle m'a prêté un peu d'argent. Mais je n'avais vraiment plus un centime… Je voulais sauter dans la Seine pour en finir avec ma vie, mais j'ai pensé à mon pauvre fils, il serait alors sans père ni mère… »

En sortant de l'hôpital, les médecins lui ont dit que normalement elle pourrait reprendre les rapports sexuels. Mais ce qu'Alin a découvert chez elle, c'est que les muqueuses placées avant le col de l'utérus s'étaient collées ensemble à cause de la chimiothérapie, ce qui faisait qu'un minimum de pénétration lui causait une douleur aiguë. Cela signifiait dire qu'elle n'allait plus pouvoir travailler avec son vagin. L'idée était inconcevable pour Alin. Elle est allée acheter un spéculum dans une pharmacie, et chez elle chaque jour, elle a essayé d'entrouvrir ses muqueuses collées.

« J'étais désespérée, j'avais aussi pensé à la sodomie, mais j'ai eu peur de ne plus pouvoir contrôler mes excréments. Un jour, dans le dortoir, j'ai entendu quelqu'un qui m'appelait en bas de l'immeuble, j'ai penché ma tête à la fenêtre, il n'y avait personne, mais je continuais à entendre cette voix, je regardais les passants, et je me suis dit que ça devait être un soulagement de sauter par la fenêtre… Un colocataire est entré à ce moment-là pour me questionner sur ma journée, sans quoi je pense que je serais déjà partie… »

Entre-temps, les associations l'ont aidée à demander un titre de séjour pour soins que la préfecture lui a finalement accordé. Avec ce titre de séjour, Alin a trouvé une autre idée qui allait changer sa vie.

Avec des papiers en règle, et Alin les avait obtenus, elle pouvait louer un appartement sans dépendre des communautés chinoises pour les lieux de travail et travailler avec internet dans d'autres villes que Paris. Comme elle ne pouvait pas supporter la pénétration vaginale, et que c'était plus rassurant de travailler à deux, elle s'est associée à une autre femme, Hong, âgée de trente-neuf ans, qui était arrivée du sud de la Chine en France six mois auparavant et dont la fille, âgée de quatorze ans, avait été diagnostiquée diabétique à vie : Hong, avait donc décidé de venir travailler en France pendant trois ans et ensuite de retourner au pays.

Alin a un peu plus d'expérience et des papiers, Hong est plus jeune et pouvait prendre soin d'Alin. Elles se sont mises d'accord pour travailler ensemble ; il s'agissait de recevoir un client à deux, et de partager tout ce qu'elles gagnaient.

Alin à cette époque-là ne parlait pas encore français, et pour travailler sur internet, elles avaient besoin de quelqu'un pour répondre au téléphone, sélectionner et négocier avec les clients. Par une autre connaissance, Alin a rencontré Zhuzhu, une étudiante chinoise de vingt-huit ans, en master de gestion et de commerce de produits de luxe. Zhuzhu est née à Shanghai dans une famille aisée, ses parents sont fonctionnaires. En apprenant la situation d'Alin, mais aussi pour enfin prouver son indépendance vis-à-vis de ses parents, Zhuzhu a rejoint Alin et Hong pour répondre aux appels et les gérer à distance.

Pendant les trois ans qui ont suivi, les trois femmes ont travaillé ensemble dans des villes différentes. Alin a complètement remboursé ses dettes et en plus, elle a pu aider son fils à acheter un appartement dans sa ville. Le physique d'Alin s'est également transformé, elle a regagné du poids, ses cheveux ont repoussé, son visage s'est arrondi et elle a terminé sa ménopause. Hong et Zhuzhu prenaient soin d'Alin : « Elles m'ont souvent dit de ralentir, de ne pas travailler trop, de prendre le temps de me reposer. Quand j'avais des contrôles de santé et que je devais rentrer une journée à Paris, elles arrêtaient de travailler et elles m'attendaient. S'il y avait des clients que je ne sentais pas, elles ne m'ont jamais posé de questions quand je demandais aux clients de partir dès qu'ils arrivaient… »

En France, selon la loi, Alin et Zhuzhu peuvent être accusées de proxénétisme mais Zhuzhu a dit à Alin, que si jamais il y avait des clients méchants ou agressifs, elles appelleraient tout de suite la police sans hésitation. Et quand Alin et Hong rencontrent des policiers en civil, elles les orientent vers des personnages qui n'existent pas pour protéger Zhuzhu.

« Nous avons eu presque tous les genres de clients, des clients qui passent pour des policiers, des policiers qui viennent comme des clients, un père qui amène son fils handicapé, un vieux monsieur qui vient de perdre sa femme, des touristes, des réguliers, des riches et des pauvres… Les gens qui se sentent seuls quoi… »

Pendant ces trois années, elles ont été cambriolées, agressées par des délinquants, elles ont aussi été questionnées par des policiers. En 2016, Hong est rentrée en Chine comme prévu, elle a acheté un petit magasin pour travailler avec son mari. [Fin 2018, Hong a divorcé de son mari et a décidé de revenir en France].

Fin 2016, Alin a eu son dernier contrôle à l'hôpital pour son cancer, le médecin lui a demandé de faire également une mammographie. Pendant la mammographie, on a trouvé sur l'image, un point noir sur son sein gauche. Elle a dû repasser un scanner. « C'était les trois heures les plus longues de ma vie, je me suis dit que ce truc-là allait me suivre toute ma vie jusqu'à ma mort. Dans ma tête, je n'avais qu'une seule idée, gagner de l'argent, chaque minute qui reste dans ma vie, j'allais gagner un maximum d'argent pour mon fils… » Enfin le deuxième scanner a pu montrer que le point noir était une erreur de la machine. Alin n'avait rien, et le médecin en a profité pour la féliciter de sa guérison, elle ne nécessitait plus d'être suivie à l'hôpital. Sauf que pour Alin, elle se sentait « vidée dans l'ensemble de l'esprit. »

Le fils d'Alin s'est marié en 2017, elle est rentrée en Chine pendant un mois pour leur mariage. Le couple ne veut pas d'enfants, le fils a dit à sa mère qu'il a « peur de passer le cancer à son enfant. » Avant de partir, le fils a pris ses responsabilités, il a dit à Alin, que ce n'était plus nécessaire de continuer à leur envoyer de l'argent, tous deux vivent correctement avec leurs salaires et le couple préfère qu'Alin garde l'argent qu'elle gagne pour elle-même, pour sa vie en France.

Quand Alin est revenue après le mariage de son fils, elle est tombée dans un état de dépression. « Je n'avais plus envie de rien. Zhuzhu avait fini ses études et elle allait rentrer en Chine. J'ai loué un appartement mais je ne travaillais pas. Hong avait envie qu'on reprenne mais je ne pouvais pas. Et même mon titre de séjour, je n'avais pas envie de le renouveler. »

À partir de 2018, Alin a de moins en moins travaillé, elle gardait quelques clients réguliers et elle sortait peu. Une copine a voulu lui présenter des personnes qui travaillaient dans la finance, mais Alin hésitait : « Je pourrais mentir sur mon passé, mais qui a envie de fonder une famille avec quelqu'un qui n'a pas de futur ? Mon cancer pourrait revenir à n'importe quel moment. En plus, si c'est pour trouver quelqu'un avec qui je devrais passer mon temps à m'occuper de lui, je préfère être seule… »

En 2018, elle a investi avec une copine dans un salon de massage. Comme elle a des papiers, elle est devenue gérante, travaille en caisse, n'a plus besoin de « toucher les clients ».

II - La capacité d'être seule

Nous allons essayer de réfléchir afin de comprendre comment Alin a réussi à résister, à « tenir » dans une réalité objectivement si écrasante. Sa vie est une accumulation d'épisodes

successifs traumatisants : l'arrestation et l'emprisonnement de son mari, son cancer, puis sa mort, les dettes, l'immigration, le travail du sexe comme seul moyen pour survivre, le cancer de l'utérus, l'incapacité de travail, la dépression, la menace et l'angoisse de la mort, tout donne l'impression que sa vie la dépasse et qu'elle est impuissante à y faire face. Sauf qu'en même temps, elle parvient presque toujours à s'en sortir : elle a sauvé son mari de la prison, a réussi à divorcer pour devenir indépendante, a assumé les dettes de son mari pour soulager son fils, a gagné de l'argent en se prostituant, a obtenu un titre de séjour alors qu'elle avait un cancer, dans l'incapacité de se prostituer seule, elle a créé une organisation à trois, elle a acheté un appartement pour son fils et l'a aidé jusqu'à ce qu'il n'ait plus besoin de son argent, et pour finir, est devenue patronne d'une société…

Il nous semble qu'à chaque fois qu'un événement menaçait de lui enlever ses moyens de vie, elle en créait de nouveaux. Même dans le pire des cas, comme dans la dépression, elle pense toujours, comme MacGyver, qu'il y a une issue et qu'on peut avec un minimum de ressources « bricoler » pour transformer la situation.

La scène où elle se sert d'un spéculum pour entrouvrir son vagin, est riche de métaphores. Entrouvrir son vagin c'est s'efforcer de trouver une issue quand la voie a été fermée ; entrouvrir une possibilité, non de vivre, mais de pouvoir aller jusqu'au bout de sa mission, de maximaliser sa valeur, de gagner chaque centime tant qu'elle le pourra pour les autres jusqu'à sa mort. Cette logique est encore renforcée par le petit point noir sur l'image du scanner de la mammographie. Elle se voyait comme une sorte de morte-vivante, qui ne restait en vie que pour son fils et pour les autres, dans l'impossibilité de s'investir dans son propre futur.

Cette difficulté à s'investir dans son propre futur n'est pas uniquement une production du cancer. Dans son histoire, Alin nous a déjà montré qu'à partir du moment surtout où son mari était en prison, elle a passé son temps à le faire sortir jusqu'à rencontrer un juge dont elle connaissait les intentions sexuelles. Elle a fait prononcer son divorce mais c'était plus « pour donner une leçon » à son mari que pour sa propre émancipation car, pour leur fils, mais pas seulement, elle a continué à vivre dans la proximité de sa famille. Le cancer du poumon de son mari nous fait comprendre la force et la solidarité du noyau familial en Chine. Il lui était quasiment impossible de se désolidariser de son ex-mari car les dettes du mari étaient également les dettes de leur fils et donc ses propres dettes. C'est aussi à cause de ces dettes qu'elle est venue en France, qu'elle s'est prostituée, et qu'elle devait rester en vie pour son fils.

Même si elle est presque seule en France, et qu'elle doit affronter une réalité sociale et une réalité physique, somatique, cruelle et sans pitié, psychiquement elle n'est pas seule contre la pauvreté, contre la maladie : elle est avec son fils. Nous avons pu voir déjà cette façon « d'être mère et uniquement mère » chez Didi : puisqu'elles étaient loin et puisque la situation était difficile, elles se sentaient plus « proches » de leurs enfants.

Nous pouvons poser la question de savoir si cette forme de subjectivation qui consiste à faire face aux déterminations socio-psychiques en étant Sujet, en disant « je » alors que ce « je » est un « je » de fusion et de confusion qui ne cherche pas à distinguer ce qui est « le moi » et ce qui n'est « pas le moi », est une caractéristique importante de l'« être Sujet chinois ». C'est parce qu'il prend sens pour « un autre », « des autres » intériorisés en Sujets, que ce « je » prend sens pour le Sujet. Quand le Sujet parle, il n'est pas seul, « un autre », « des autres » le traversent. Cette caractéristique « d'emblée sociale » du Sujet n'est pas propre aux Chinois ; il ne serait pas exact de dire que dans les sociétés dominées par la logique individualiste, les Sujets auraient une représentation totale du « moi ». Mais nous pouvons dire que dans les pensées dominantes classiques en Chine, ni le confucianisme, ni le taoïsme, ni le bouddhisme, ni le communisme ne favorisent une représentation et une symbolisation du « moi » avec des jugements comme une capacité d'étayer ce qui est « dedans » et ce qui est « dehors ».

Nous trouverons facilement dans les pensées chinoises traditionnelles, mais toujours dominantes, des proverbes illustrant la « non-extériorisation de l'autre ».

« L'enfant est la chair des parents. »

« La femme appartient à son homme et à son fils comme le Yin appartient au Yang. »

« Quand j'épouse un coq, je suis le coq, quand j'épouse un chien, je suis le chien. »

« Le ciel et l'homme ne font qu'un. »

Nous pouvons légitimement penser et considérer, avec Winnicott, que la compréhension avec laquelle il procède sur l'appareil psychique des hommes (tous genres confondus) sera anthropologiquement conceptualisée dans les sociétés occidentales et capitalistes d'après-guerre. Pour lui, la subjectivation d'un bébé est un processus. « Le bébé est la mère », dit-il pour résumer son hypothèse que le « dedans » et le « dehors » n'ont pas toujours été clairement distingués, que quand le bébé au début voit sa mère, il se voit lui-même, la mère est lui, le sein est à lui. Et tout le processus de la subjectivation consiste à parvenir à « abandonner le sein de la mère comme un deuil » pour pouvoir représenter « la

mère comme un autre Sujet à part entière ». Bien entendu cela demande l'investissement d'une « mère suffisamment bonne », qui acceptera parfois de ne pas placer son sein au moment où le bébé crie, qui sera capable d'imaginer les angoisses du bébé : « Tu as faim, tu as fait pipi, tu veux jouer, tu as chaud… » ; de les mettre en mots et de leur signifier un sens, tout en étant capable de l'accompagner dans ce processus complexe. Jusqu'à ce que l'enfant arrive à se représenter la mère, même quand la mère est absente, et également à se représenter le soi-même, même quand la mère est présente.

Sauf que nous devons ajouter le rôle important d'une société qui permet les préoccupations d'une mère, en tant que femme, pour l'enfant, le mari, mais surtout pour elle-même, son travail et son repos, sa maternité et sa féminité. Il existe une réalité sociale qui fait qu'une mère ne peut pas toujours placer son sein comme le bébé le souhaite parce qu'elle est prise dans ses problématiques de femme, de travail, de citoyenne, et qu'elle ne peut pas satisfaire le bébé dans son immédiateté et dans son hallucination d'omnipotence. Et si la société dit à cette mère : « ce n'est pas grave » et « peut-être tant mieux », « une mère occupée n'est pas une mère négligente », « et le père ? », « comment peut-on vous aider ? », cela devient aussi une affaire sociale, et pas uniquement une affaire personnelle. Les institutions sont présentes pour symboliser cela, pour déculpabiliser la mère et la libérer d'une injonction à être parfaite. Il est vrai qu'une fois que l'ensemble de la société admet que c'est une affaire politico-sociale, cela implique non seulement une protection maternelle mais aussi une protection infantile, sans pour autant que les parents se déresponsabilisent.

Maintenant nous voyons qu'en Chine la réalité sociale est autre : dans la plupart des familles qui ne sont pas suffisamment riches, les mères doivent travailler tout en s'occupant de leurs enfants en même temps, sans institutions, sans aides financières pour les soutenir. Les seules ressources restent la famille, les grands-parents. Pour les mères, sans aller jusqu'à la logique de l'excellence, elles sont gouvernées par l'exigence d'être « bonnes » partout et tout le temps. La politique de l'enfant unique contribue encore à l'idée que si un enfant est malheureux c'est la faute des parents, et pour ne pas être de mauvais parents, il faudra satisfaire l'enfant pour qu'il soit heureux. Non seulement le satisfaire dans l'ici et le maintenant, mais pouvoir le satisfaire dans le futur, dans les années à venir, le satisfaire quand l'enfant veut se marier, quand l'enfant veut avoir des enfants…

Pour Alin, la force subjective qui la mène jusqu'à transformer sa situation, pour ne pas être écrasée, pour pouvoir entrouvrir une porte, cette force a été taillée déjà par la société

chinoise, taillée à son insu, dans son inconscient, taillée dans sa mémoire cérébrale, sa mémoire musculaire.

Bien que la capacité de représenter le soi-même de l'enfant nécessite la capacité de représenter le soi-même des parents. Mais y aura-t-il un « intérêt » ? Si plus tard, les parents âgés comptent sur leurs enfants pour s'occuper d'eux ? Déjà au niveau symbolique ceci ne fait pas sens.

Continuons à nuancer, il y a une peur d'être seul qui rend la représentation d'être seul quasiment impossible. Cette peur d'être seul n'est pas d'être seul physiquement, mais d'être seul sans personne sur qui compter, et sans personne pour qui « je » compte. C'est une peur de la « non-solidarité », de la « non-collectivité ».

L'autonomie en Chine ne s'entend pas dans le sens où nous l'entendons : gouverner soi-même et agir librement, dans l'indépendance, mais plutôt : gouverner soi-même et agir quand tu peux pour ne pas demander aux autres. L'accent est donc dans le : « quand tu peux », c'est une autonomie qui « ne dérange pas » et qui tente de ne pas déranger les autres. L'autonomie en Chine est souvent interprétée comme une qualité et une morale de soi, c'est plus un développement personnel mais moins une exigence sur l'autre. « Être sévère avec soi-même, être généreux avec les autres », ce proverbe chinois a été cité par Zhou Enlai en 1949, et il a rajouté « être généreux ne veut pas dire sans principe ». Une autonomie dans une solidarité, et la solidarité prime toujours sur l'autonomie.

Dans l'histoire d'Alin, son manque d'utérus semble renforcer au contraire la maternité parce que le fils sera plus qu'unique. Elle était prête à dire que chaque minute du reste de sa vie devait être utilisée pour gagner un maximum d'argent pour son fils : elle devait vivre pour son fils. Là où tout a basculé, c'est quand son fils lui a annoncé son autonomie économique comme une manière de prendre soin de sa mère. Alors que pour Alin, c'est une question existentielle : plus personne ne compte plus sur elle dans ce monde, ni ses parents, ni ses copines de travail, pas même son fils.

Nous pouvons nous questionner sur la capacité d'être seule, question différente de celle de l'autonomie, et bien entendu la capacité d'être seul n'implique nullement un jugement de valeur de notre part, mais plutôt une hypothèse clinico-anthropologique. Ce qui nous paraît important à souligner, ce sont les différentes appropriations subjectives de chacune : Guimei par exemple apprécie d'être seule, sans trop de responsabilités, sans l'État, sans frontières entre pays, les objets qu'elle investit sont de véritables objets et pas des sujets, tout cela illustré par sa phrase : « Je ne trouve personne parce que je m'aime trop moi-

même. » Non seulement elle apprécie d'être seule, mais elle est aussi capable de se représenter d'être seule, sans éprouver la nécessité de vivre pour quelqu'un. Il y a aussi Ruguo, qui est seule en France, mais divisée, partagée entre, d'un côté, un esprit habité par son ancienne famille chinoise où se trouvent son mari et ses enfants, et d'un autre côté, un esprit habité par sa nouvelle famille avec Mamadou. Elle reste partagée entre les deux, se sent coupable d'un côté et jalouse de l'autre, dans l'impossibilité de se représenter être seule : elle est sa famille, elle est Mamadou. Quant à Alin, ce qui lui importait c'était de savoir que son fils avait encore besoin d'elle. C'est lorsque son fils lui a dit qu'il n'avait plus besoin d'elle « économiquement », qu'elle a développé une « crise existentielle ».

Nous pouvons faire trois remarques à partir de cela, premièrement, pour Alin, son fils avait besoin d'elle d'abord et avant tout « économiquement », mais ce besoin économique était totalisant, comme si c'était la seule expression du lien entre elle et son fils. Alin a, dans sa pensée, réuni et confondu les besoins économiques de son fils et le besoin d'elle de son fils, comme si elle ne pouvait rien lui offrir au-delà de l'argent.

Deuxièmement, ce sentiment d'impossibilité d'offrir autre chose que de l'argent, nous pouvons le comprendre, d'une part, en raison d'un sentiment de l'échec de son mariage car c'était elle qui avait décidé de quitter son mari tout en restant dans la proximité, d'autre part, parce que son cancer et le traumatisme du cancer l'empêchent d'offrir un lien plus affectif à son fils et parce qu'elle a peur de faire souffrir son fils si elle décède du cancer.

Troisièmement, elle-même est dans l'impossibilité de se projeter dans le futur à cause du traumatisme de son cancer qui l'empêche également de s'investir narcissiquement.

Nous avons compris avec les autres femmes, et notamment avec Qinchun et Guimei, les deux sources principales du narcissisme : l'investissement de soi-même à travers les autres (l'autre est moi), l'investissement de soi-même par soi-même (se faire plaisir). André Green fait l'hypothèse que lorsque ces deux formes du narcissisme ne sont pas possibles, le sujet peut être dans la pensée de réduire toutes ses tensions à l'« état zéro » : le désinvestissement des objets comme si les objets n'avaient plus d'importance, ils sont inanimés, et jusqu'au désinvestissement de soi-même, une « désertification libidinale ».

Chapitre 15 — Nan — La blessure intime agissante

I — C'est quitte ou double, le jeu comme enjeu

Dans le cas d'Alin, nous voyons une coïncidence entre sa migration, ses activités de prostitution, et sa subjectivation : l'un des enjeux de cette thèse est également d'étudier au plus près ces rapports, ces coïncidences, ces interférences pour élucider d'abord la singularité de chaque cas, pour pouvoir remonter dans un autre temps les transversalités des logiques dominantes.

L'hypothèse d'une séduction économique qui attire le sujet vers la migration, ou d'une précarité sociale qui pousse vers l'exil, ne nous satisfont plus dans notre compréhension, pour plusieurs raisons : premièrement, il y a des femmes qui ne sont simplement pas dans un besoin économique fort, ce que nous pouvons mieux formuler en termes de désir économique mais ce désir économique implique un désir économique de quelque chose, pour quelque chose, soutenu peut-être par l'idéal, borné peut-être par le narcissisme… Deuxièmement, il y a des femmes qui assignent à l'économie une place secondaire, par rapport à d'autres objets qui n'ont pas été explicités initialement, par exemple le sentiment d'amour, le sentiment d'appartenance, le sentiment du lien. Nous pouvons mieux les formuler en termes d'économie défensive, pour montrer comment le fait de vouloir gagner de l'argent pourra être compris comme une défense face à la menace de la mort et à l'incertitude, à la menace de la solitude et à la perte du lien : une fois que ces menaces externes et internes ne sont plus présentes, l'économie pourra devenir secondaire. Troisièmement, dire que les femmes exercent ces activités économico-sexuelles par manque de choix et manque de ressources ne nous aide pas à comprendre pourquoi certaines d'entre elles, une fois qu'elles ont acquis des ressources sociales et davantage de possibilités pour choisir et décider, s'installent dans cette logique sexe-économie, malgré le changement de leurs espaces de socialisation.

Cependant, nous voyons qu'il existe toujours une autre « ligne » plus discrète, et plus intime en parallèle de la trajectoire sociale, du processus migratoire, des conditions objectives, des rencontres, des ruptures… Une ligne qui agit à l'intérieur du sujet parfois sans que le sujet le sache trop ou s'en rende compte complètement. Admettons que la psyché est bornée par le social, et que réciproquement le social est borné par la psyché. Là où est le sujet, il y a une subjectivité qui sera conditionnée par les réalités sociales mais qui agira à son tour pour re-sculpter ces réalités sociales et leur rapport. Ce rapport nous le traduisons dans

cette recherche en prenant le thème de la « logique », comme une manière de penser composée des valeurs, des enjeux et des conditionnements d'une pensée à la fois fournie, disposée par la société, mais aussi saisie, intériorisée par le sujet.

Cette « ligne » discrète est donc menée par des logiques un peu plus personnelles, plus micros, plus locales, et disons que le social agit un peu aussi différemment, et moins directement. Le social agit sur cette ligne en agissant sur les objets et les transformations de ces objets, qui sont investis ou désinvestis par le sujet dans son historicité mais toujours prêts à s'actualiser.

Cette « ligne » discrète, nous aide à comprendre là où les explications « macro », « socio », « objectifs » sont épuisées, là où le « sujet » est « censé », « orienté à », « condamné à », « persuadé de », « dicté à » faire et agir, il ne fait pas « comme les autres », ou bien il fait « comme les autres mais différemment ». Nous devons souligner rapidement que le « comme les autres » synthétique, est en effet pour nous un « comme les autres » socio-imaginaire, une représentation générale du social, car en réalité ceci n'existe pas. Tout le monde est à la fois « comme les autres » et pas « comme les autres », ou bien il est dans « cette » situation-là comme « ces autres » et dans « l'autre » situation là comme « l'autre-autres ».

À cause des dettes, du chômage, d'une reconversion professionnelle, à cause du mari violent, du mari handicapé, du mari décédé, à cause de l'enfant, de son éducation, de son mariage, ou bien, à cause de l'ennui, d'un vide soudain, de la peur de perdre l'autonomie, ou encore le désir, le désir de réécrire son destin, de vivre différemment, de retenter sa chance… Nous avons vu chez les autres femmes, toutes les sortes de « raisons » qu'elles formulent pour s'approprier leur « déterritorialisation », un concept créé par Deleuze et Guattari (1972) pour désigner les processus quand un être vivant quitte son territoire ou son monde pour aller vers ailleurs, et ils précisent qu'il n'y a pas de « déterritorialisation » sans simultanément une « reterritorialisation », des processus pour rebâtir un nouveau territoire, un chez-soi.

Mais il y a aussi des nomades, ceux qui voyagent avec leur chez-soi, ou bien si nous reprenons une formulation de Deleuze : « Le nomade est le plus immobile parce qu'il s'attache tellement à la terre. » (1996)

Dans ce chapitre, à travers le récit de Naan, nous avons l'intention d'étudier deux choses, son voyage incessant et cette ligne intime agissante.

Née au centre de la Chine, âgée de quarante-neuf ans en 2017, Naan est venue en France il y a un an, après avoir vécu en Thaïlande où elle tenait un restaurant dans une région touristique.

À Paris, elle se prostitue dans la rue, la nuit, et elle n'accepte quasiment que des clients jeunes et pour cela prend aussi pas mal de risques : elle s'est fait agresser plusieurs fois. Dans la journée, soit elle dort, soit elle joue au mah-jong avec les autres femmes. Elle sait qu'elle a une addiction importante au jeu, elle se moque d'elle-même : « Si je continue, je vais me couper les mains ! »

Elle a passé sept ans en Thaïlande :

« Mon mari vient de décéder en Thaïlande vendredi dernier. Il n'est pas mon vrai mari, nous nous sommes mariés seulement pour mes papiers en Thaïlande. Je lui ai dit qu'entre nous, c'est juste un échange pour mes papiers, mais lui, il m'a dit « une fois que tu es ma femme, tu seras toujours ma femme pour la vie. » Bon ben il est mort d'une attaque cardiaque. Le matin nous nous étions envoyé des messages, et l'après-midi il est parti. Comme par hasard, mon vrai mari en Chine, s'est marié avec une autre femme. »

Naan avait divorcé de son mari chinois il y a cinq ans pour pouvoir se marier avec son ami thaïlandais et obtenir des papiers en Thaïlande.

« C'est ma fille qui m'a dit que mon ex-mari s'est remarié avec une femme beaucoup plus jeune que moi. Alors que pendant toutes ces années, je lui ai acheté un appartement, une voiture… À l'époque, notre divorce était simplement stratégique, nous deux étions d'accord. Dans ma tête c'était clair que quand je deviendrais vieille, je rentrerai en Chine pour finir ma vie avec mon premier mari. C'est ça aussi en Chine, même si tu es un vieux mec, quand tu as de l'argent, tu trouveras toujours une jeune fille. Mais quand tu es une vieille femme, si tu n'as pas d'argent, tu finiras seule à la fin de ta vie. Maintenant j'ai encore moins de raisons pour retourner en Chine, j'irai aux États-Unis je crois. »

Elle était arrivée en Thaïlande avec une copine en 2010, elles avaient acheté un restaurant et l'avaient géré. Sa copine est partie ensuite aux États-Unis et lui a laissé tout le restaurant. C'était dans un endroit touristique réputé pour la prostitution, elle avait comme clientèle toutes les prostituées et leurs clients, ça avait très bien marché. Quelques années plus tard, Naan s'est mariée avec ce monsieur thaïlandais pour avoir ses papiers et elle a pu acheter tout l'immeuble derrière son restaurant : 24 appartements. Naan les a tous loués aux prostituées. Après avoir gagné des centaines de milliers d'euros, elle a pu faire venir son frère pour l'aider.

Ni son mari thaïlandais ni son frère ne travaillaient. Naan tenait ce restaurant tous les jours alors que son mari dormait. Le frère était pire, elle payait tout pour lui, même sa consommation de prostituées.

Le mah-jong est sa faiblesse et tout le monde là-bas savait que Naan jouait beaucoup, ce qui ne veut pas seulement dire qu'elle passait beaucoup de temps à jouer, mais surtout qu'elle jouait beaucoup avec son argent. « Je pouvais jouer plus de dix mille euros par nuit. Il faut quatre personnes pour jouer au mah-jong et souvent quand il y avait trois personnes qui m'appelaient en me disant qu'il en manquait une, j'y allais. »

En Thaïlande, les deux dernières années, Naan a perdu au jeu plus de 200 000 euros. Elle a perdu tout ce qu'elle avait gagné, et les gens continuaient à la solliciter. C'est pour cela que Naan a quitté la Thaïlande et qu'elle est venue en France, mais il ne lui reste plus rien.

Naan connaît plusieurs filles ici à Paris parce qu'elles étaient aussi en Thaïlande et travaillaient dans ses appartements. Naan ne s'était jamais prostituée en Thaïlande parce qu'elle n'en avait pas besoin. Les autres filles lui ont dit : « Naan tu es vraiment trop forte, nous, on fait de l'argent rapide, mais toi tu n'as pas besoin parce que tu gagnes plus rapidement que nous. » Elle était très fière. « C'est pour ça aussi qu'il m'a fallu trois mois à Paris, à traîner dans la rue sans rien faire pour finalement me décider à me prostituer. J'ai eu vraiment honte, je me dis pourquoi je dois finir comme cela. »

« Je sors avec des jeunes, des Noirs et des Arabes. Je sais que les autres filles ont peur des jeunes parce qu'ils peuvent être violents, mais je ne suis pas comme les autres, je ne veux pas de vieux, pas de temps à perdre avec eux. En plus je me sens jeune en prenant de jeunes hommes sportifs. »

Naan avait une dette de dix mille d'euros en arrivant ici mais elle les a rapidement remboursés. Elle va rarement au casino en France, elle a vraiment peur parce que la dernière fois, au casino, elle a dépensé cinq mille euros d'un seul coup.

Naan semble consciente de son addiction au casino, je lui ai donc posé cette question : « Quand tu vas au jeu, qu'est-ce qui te vient en tête ? » Elle secoue la tête pour dire non : « Chaque fois quand je vais au jeu, je me dis que je vais perdre, je vais perdre ! Et effectivement je perds tout le temps. Et maintenant j'ai perdu mes économies. »

Elle m'a dit : « Ne te laisse pas tromper par mon apparence, à l'intérieur je suis une femme très traditionnelle, quand on se marie avec un coq, on reste avec un coq. »

Naan est l'aînée d'une fratrie de quatre enfants, trois sœurs et un petit frère. Sa mère était souvent malade, depuis toute petite, elle aidait la famille à nourrir les vaches. À l'âge de

16 ans, elle a commencé à travailler dans un magasin. « J'étais très fière de mon travail, chaque dimanche j'arrivais vers sept heures et je nettoyais tout le magasin, j'essuyais chaque produit. Mon patron était très satisfait de moi. »

Son mari a un an de plus qu'elle. Il est né dans la même province mais dans une ville complètement à l'opposé géographiquement. Il est venu dans la ville de Naan pour son service militaire à 17 ans, ils se sont connus et il venait souvent à la maison de Naan. Trois ans après, il avait fini son service militaire, et tous deux se sont mariés. Naan a arrêté son travail dans ce magasin et elle est partie vivre avec lui dans sa ville.

La mère de son mari était alitée à cause d'une maladie et son père s'occupait d'elle. Ils avaient un restaurant familial. Après leur arrivée, son père avait cédé le restaurant à son fils et à Naan. Un an plus tard, Naan était enceinte. Elle a eu un fils. Pendant trois ans, elle n'a pas pu retourner voir sa mère, donc quand son fils a eu deux ans, Naan a décidé de l'emmener visiter sa famille. Le beau-père de Naan lui a dit que cela ne se faisait pas qu'une femme aille seule visiter sa famille avec l'enfant, sans le mari, car les gens allaient croire que la femme n'était plus heureuse ou qu'il y avait une séparation en cours. Le beau-père a proposé de tenir le restaurant et le mari les a accompagnés pour visiter la mère de Naan.

Trois mois plus tard, lors de leur retour, ils ont eu un accident sur la route. Leur fils d'un an est mort sur place. C'était le dimanche 7 juillet, vers dix-neuf heures sept. « Mon mari aimait beaucoup notre fils, ma belle-mère m'a accusée en me disant que je n'aurais pas dû emmener mon fils avec moi. Je n'ai pas de mots pour décrire ce chagrin. »

Deux ans plus tard, le couple a eu une fille (dans l'entretien Naan appelle sa fille « fils », dans certaines régions en Chine les parents appellent leurs filles « fils », notamment au nord). Pendant sa grossesse, Naan a commencé à jouer au mah-jong. La mère et le frère de Naan sont venus vivre avec le couple dans la ville du mari. Plus tard sa mère l'a aidée à garder la petite fille pendant que Naan allait travailler dans la ville voisine.

Le couple a vendu le restaurant après le décès du fils. Le mari a trouvé un petit travail de bureau à la mairie et Naan travaillait dans un bazar de vêtements dans une autre ville. Elle revenait deux fois par mois.

Un dimanche, alors que Naan était en train de jouer au mah-jong, sa mère l'a appelée pour lui dire que son frère avait vu son mari sortir avec une autre femme. Naan ne l'a pas prise au sérieux, elle a répondu à sa mère qu'elle avait confiance en son mari. La même année, Naan a décidé de surprendre son mari pour son anniversaire en revenant chez eux pour passer la journée avec lui.

« Je me souviens très bien, quand je suis entrée dans la cour devant notre maison, tous les voisins m'ont regardée avec des yeux ronds, ils ont arrêté leurs mouvements. Je me suis dit qu'il y avait quelque chose chez moi.

« La porte était fermée de l'intérieur. J'ai commencé par frapper, ensuite taper, et quelques minutes plus tard, j'ai tapé la porte avec mes pieds. Et là j'ai entendu la voix de mon mari me demandant qui c'était. J'ai dit : « C'est moi ouvre ! » Il a ouvert, je suis entrée, il y avait des affaires qui traînaient par terre, les fenêtres étaient fermées. Il y avait une femme en sous-vêtements qui sortait de notre chambre en demandant à mon mari qui j'étais. J'ai tout de suite compris de quoi il s'agissait, j'ai regardé mon mari, et ensuite je l'ai giflé, trois claques avec toute ma force. Et je suis allée chez ma mère.

« Tu sais qu'il suffit que ton mari te trahisse une fois pour que tu ne lui fasses plus jamais confiance. Petit à petit il ne retient plus ta date de naissance, il ne décroche plus quand tu appelles, et tu n'as plus envie de croire aucune phrase prononcée de sa bouche. Je lui ai proposé de nous séparer. Et j'ai essayé de préparer ma fille à notre divorce, sauf que la première fois où je l'ai évoqué avec ma fille, elle a couru mais à une telle vitesse que je n'ai pas pu la rattraper. Je n'ai plus osé lui en parler. »

Naan a fait sa propre vie de plus en plus loin. Ses sœurs ont trouvé de petits salaires stables, son frère n'a jamais travaillé. Comme sa mère avait souvent des problèmes de santé, c'est donc Naan qui faisait du commerce pour gagner de d'argent. « Un jour une copine m'a parlé de la Thaïlande, je n'ai pas hésité… »

Fin 2018, Naan est allée travailler en Allemagne, elle a payé trois mille euros un certificat pour pouvoir travailler dans les maisons closes. Elle continue son voyage.

II — Une place inférieure, une place supérieure

Nous pouvons relever deux mouvements principaux dans le récit de Naan : elle passe son temps à gagner de l'argent, et elle passe son temps à le perdre. Il est important de remarquer que les jeux d'argent pour elle ne répondent pas à des urgences économiques, elle ne joue pas pour rembourser ses dettes. Pour rembourser les dettes, elle se prostitue dans la rue. Elle ne joue pas non plus pour un projet concret, la question d'« une fois quand j'aurai gagné, je ferai… » n'a jamais été posée. Sa formule est justement « je vais perdre, je vais perdre » qui n'est pas celle de « je perdrai, je perdrai », point que nous pourrions entendre dans l'ordre de la préparation psychique d'une perte potentielle. Mais dans le « je vais

perdre », nous entendons presque un devoir de perdre, comme si c'était une perte qui ne serait pas allée jusqu'au bout. Même si « tout est perdu », il reste encore à perdre.

L'objectif est de perdre, Naan a payé cher les jeux d'argent. Elle a pris le temps d'élaborer un vrai projet en Thaïlande alors que les autres filles se prostituaient pour de « l'argent rapide ». Elle a planifié son divorce et un mariage stratégique, a obtenu un statut, a acheté un restaurant et a loué des appartements aux autres femmes, enfin elle a fait venir son frère et l'a pris en charge entièrement. Mais parallèlement, elle a entrepris un autre mouvement destructeur, qui ruinait tout son investissement.

D'un côté elle ne peut pas s'empêcher de répondre de manière addictive à la sollicitation du jeu, de l'autre, elle lutte jusqu'à devoir quitter les lieux. Elle est venue en France mais elle y répète ces mouvements et cette fois-ci, la prostitution est saisie dans ces deux mouvements. Au fond Naan semble vouloir nous faire comprendre que la prostitution n'est peut-être pas la chose la plus terrible pour elle : elle se prostitue pour pouvoir jouer, et elle joue pour pouvoir revivre la perte.

Une fois Naan replacée dans son récit, nous pouvons mieux donner forme à cette perte qui n'a pas pu l'être jusqu'au bout, qui restait non-intégrée, et qui n'a pas pu être exprimée avec des mots et des sens : la mort de son premier fils, sous les yeux de la mère. Elle est maudite par le chiffre 7, et elle a perdu le pari le plus important de sa vie.

Le décès brutal d'un jeune enfant est encore plus traumatisant quand le statut de l'enfant est particulier comme nous le verrons encore avec le récit de Wu dans le chapitre suivant. Une telle articulation socioculturelle fait que Naan et Wu, ces femmes chinoises, nées dans des provinces différentes, se heurtent à des transformations bouleversantes similaires suite au décès de leur fils unique : non seulement leurs vies se réorganisent à partir et autour de cet évènement, mais elles-mêmes sont emportées dans des mouvements destructeurs.

Nous pouvons légitimement penser que le fait de quitter le lieu du décès est lié à une non-place dans une collectivité, mais aussi lié à un non-espace d'en parler, un non-temps social pour penser et donc une non-possibilité de commencer le deuil. C'est pourquoi, partout où elle va, Naan reste sous l'emprise de sa blessure intime, contrainte à répéter certains processus. Et dès qu'elle souffre de cette emprise, elle part en essayant de quitter ce cercle infernal.

L'événement traumatique, l'appropriation subjective du trauma et le traitement social du trauma, sont tous trois intrinsèquement liés, surtout quand le porteur socio-culturel, au lieu de soutenir la victime, la retraumatise. Et cette fois-ci, la condamne à être une mère irresponsable joueuse de chiffre, la prive de sa place sociale, la culpabilise jusqu'à la rendre esclave de cette culpabilité.

La Chine, la Thaïlande, la France, l'Allemagne, les États-Unis… pour Naan, il n'y a pas de projet de migration, ni de projet de transition, elle se déplace comme une nomade, n'organise pas nécessairement son territoire.

Nous devons souligner un rapport infériorité-supériorité : bien qu'elle reste toujours en milieu chinois, elle veut toujours se différencier des autres Chinois. En Chine, quand presque personne ne gagnait d'argent, c'était elle qui le gagnait pour la famille ; en Thaïlande, quand tout le monde se prostituait, elle tenait un restaurant et louait ses appartements ; en France, quand elle a dû se prostituer, elle allait être la fille la plus « courageuse », celle qui accepte les jeunes en prenant le plus de risques, mais peut être aussi, celle qui arrive à trouver du « plaisir » dans une activité qu'elle n'avait ni besoin ni envie de pratiquer. Nous pouvons penser que le fait d'aller ailleurs pour gagner une certaine fierté en se distinguant des autres, est une conséquence de son infériorité sociale : elle a d'abord perdu son statut de mère, par la suite elle a perdu son statut d'épouse.

Sauf qu'en parallèle à cette fierté par la distinction, un cercle autodestructeur pour tout perdre, tout ruiner, l'accompagne comme une auto-humiliation, comme si celle-ci pouvait alléger son sentiment de culpabilité.

Ni la prostitution, ni l'argent, ni le sexe ne semblent être une problématique primordiale pour Naan : c'est en effet une problématique plus intime qui la lie à son inscription au nomadisme, et la prostitution lui propose ici des ressources dans sa maintenance du soi par la répétition des processus, et traduit un certain rapport aux risques.

Bien entendu, ce qui touche la manière dont le sujet s'investit de lui à lui-même, est une affaire de narcissisme. Mais la question pour nous est : comment le social contribue-t-il à la fabrication des narcissismes ? Peut-être que nous pourrons répondre à cette question avec le récit de Wu.

Chapitre 16 — Wu — La fabrication sociale de la problématique narcissique identitaire

I — La rurale et l'ombre de l'objet

Le narcissisme est un concept psychanalytique qui veut désigner l'investissement libidinal du sujet envers soi-même, dans une autosatisfaction, et nous avons pris soin, à travers plusieurs histoires de femmes, de comprendre la structuration et la construction sociales du « soi-même ». Une des quêtes du Sujet est bien de définir sans cesse ce qui est le « moi » et ce qui est le « non-moi ».

Nous revenons à la pensée winnicottienne pour envisager la distinction « moi non-moi », l'« extériorité-intériorité » comme une construction processuelle, cette complexité subjective qui peut aller jusqu'à ce que le sujet se dise « la nation, c'est moi ! », ou d'une manière plus paranoïde « il parle à moi ! »

Le « moi » se voit chez les objets, des parties du « moi » qui font ensuite partie de son identité. Et comme rien n'est éternel, quand ces objets disparaissent, une partie du « moi » plus ou moins importante disparaît aussi, et le « moi » entre dans le processus du deuil. Il s'agit d'un processus d'introjection pour faire de l'objet disparu un objet symbolique, pour que le sujet puisse le « ranger ». Là où le deuil devient traumatique, c'est quand il y a quelque chose qui empêche l'introjection de l'objet perdu. Qui transforme le « moi » en « moi blessé ».

Plusieurs activités psychiques pourront se mettre en place face à la perte de l'objet narcissique identitaire profondément investi par le « moi », et même l'activité psychique la plus valorisée par Freud, la sublimation, implique une appropriation subjective de la perte de l'objet premier. Cependant, cette violence vécue par le sujet pourra lui être insupportable à tel point que le sujet se désinvestit de l'objet pour se préserver. L'objet disparu ou menacé d'avoir disparu, devient alors pour le sujet un objet inanimé, ni chaud ni froid.

Mais nous savons que dans certains cas, l'ombre de l'objet disparu désinvesti peut revenir, continuer à frapper le sujet, et cette fois-ci c'est l'ensemble de la psyché qui est attaqué. Quand le sujet rejette, il rejette l'ensemble de la psyché. Autrement dit, le sujet se désinvestit de l'activité d'investissement. C'est le basique du fonctionnement psychique qui est désinvesti, dans le but de retourner à l'état zéro, avant la pulsion de vie et de mort.

Avant d'arriver à l'extrême, c'est ce que René Roussillon essaie de définir comme des problématiques narcissiques identitaires :

« Quand l'ombre de l'objet est tombée sur le moi, à l'inverse de ce qui se passe dans le rêve (Dans le rêve, les différents personnages évoqués en séance sont écoutés et compris comme des représentants des différentes parties du rêveur lui-même, des différents moments de sa vie pulsionnelle. La scène inconsciente ainsi mise en récit dans la séance, ou sous-jacente à la narrativité associative de celle-ci, se laisse alors théoriser en fonction de la scène primitive considérée comme la scène organisatrice, comme le concept même de son intelligibilité), c'est le moi qui se met à la place des différents personnages significatifs de son histoire. Le moi est confondu avec les objets dont il porte l'ombre, ses identifications narcissiques aliènent sa place propre. Quand le moi ou un moment de celui-ci se présente dans le transfert, il présente et masque tout à la fois l'ombre de ses objets, c'est-à-dire alors celles des autres significatifs de son histoire, qu'il abrite et à laquelle il reste collé. Le moi s'abuse, il est abusé, il nous abuse sur le sujet mis en scène. » (Roussillon, « Ombre et transformation de l'objet » 2002)

L'histoire de Naan illustre bien l'idée de Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, qui est que la visée de la répétition pulsionnelle n'est pas nécessairement le plaisir. Le sujet peut parfois avoir besoin de s'empêcher de vivre, ce qui n'est pas la même chose que le suicide. Naan vit, mais elle vit d'une manière autodestructrice. Quand elle sent que l'investissement est trop présent, elle peut se mettre en danger et casser l'investissement.

Dans un environnement violent, au lieu que le fils décédé soit introjecté, comme un objet interne, et rangé dans la psyché, l'enfant a été soudainement « dévoré » dans la nature, et par la suite, c'est sur elle, la mère, que des critiques et des reproches sévères et cruels tombaient. La disparition brutale et la disqualification cruelle ont été incorporées dans une précipitation narcissique identitaire.

Nous ne prétendons pas entrer dans une analyse intrapsychique élaborée, mais simplement montrer comment les logiques sociales dialoguent avec les logiques psychiques, les comprendre et les reconnaître au plus près possible dans chaque histoire de femme et sa fabrication complexe. Et dans ces deux derniers chapitres, souligner l'hypothèse de la blessure narcissique identitaire et son impact dans les parcours et dans la manière dont les femmes cultivent leur espace intime. Et si nous rajoutons l'histoire de Wu, c'est dans l'idée de donner à voir une sociologique de la problématique narcissique identitaire chez certaines femmes chinoises seules en France.

II — Le désinvestissement et la désertification subjective

J'ai rencontré Wu en 2012, à l'époque où elle était atteinte d'une hépatite chronique agressive et devait suivre plusieurs traitements. Ceux-ci étaient très durs à supporter alors qu'elle devait continuer à se prostituer ponctuellement pour survivre au quotidien.

Moralement, elle a connu des hauts et des bas, en partie liés à la fatigue. Elle avait l'air stable, elle acceptait complètement les traitements, elle connaissait très bien ses médicaments, elle se faisait elle-même ses piqûres, et son état s'améliorait au fur et à mesure. Elle voulait guérir. Elle voulait aussi montrer un peu à tout le monde qu'elle était une femme résistante et forte, que le fait de se prostituer pendant les traitements ne l'atteignait pas.

En 2012, Wu a quarante-huit ans. Divorcée, elle a une fille mariée avec quatre enfants : Wu est donc grand-mère. Elle est née dans une famille de paysans, en zone rurale, au centre de la Chine. Sa mère est décédée quelques mois après la naissance de Wu. À l'âge de quinze ans, son père est également décédé d'un cancer. La plupart des membres de sa famille ont été hantés par les maladies cancérigènes.

Wu s'est mariée tôt, à dix-neuf ans, avec un garçon du même village. Son mari était, selon Wu, quelqu'un de bien avant le mariage, mais quelques années plus tard il est devenu violent, il s'est mis à jouer et à dilapider l'argent du ménage. Wu devait surveiller et cultiver les terres, et élever leur fille en même temps.

Alors que sa fille était encore petite, un jour, son mari est rentré pour prendre tout l'argent de la famille, et il a frappé Wu. Elle a fait alors une première tentative de suicide en buvant des poudres toxiques pour tuer les rats. Le médecin lui a dit : « Si on t'avait retrouvée cinq minutes plus tard, rien n'aurait pu te sauver. » Dans les années qui ont suivi, elle a fait plusieurs autres tentatives de suicide. Elle était souvent battue par son mari mais pour accompagner leur fille, elle devait essayer de rester en vie. Quand sa fille a eu dix-huit ans, elle a décidé de quitter enfin son mari. Sa fille s'est mariée à dix-neuf ans, avec un coiffeur du même village. Ils ont quatre enfants, ce qui est beaucoup pour une famille chinoise sous la politique de l'enfant unique. Sa fille voulait un garçon, mais le premier enfant était une fille, et au deuxième accouchement elle a eu des jumelles. Il a fallu attendre un quatrième enfant pour que naisse un garçon. Mais le couple n'avait pas les moyens de nourrir ces enfants.

Wu a dû ouvrir un petit salon de massage dans la ville voisine. Dans ce salon de massage, Wu a en fait commencé à exercer la prostitution pour subvenir aux besoins de la famille. Les clients étaient principalement des ouvriers de la ville. Quelques mois plus tard,

une nuit, le salon a été cambriolé alors que Wu était encore là. Le voleur l'a agressée et lui a littéralement cassé la tête. Wu a pris le temps de décrire cette scène parce qu'elle en avait mémorisé tous les détails, jusqu'aux traces de sang projetées sur les murs. C'était une scène très violente. Mais elle est restée consciente jusqu'à son opération de la tête.

À la suite de transfusions, elle a contracté une hépatite à son insu. Elle a dû fermer son salon et a travaillé comme agent de nettoyage pour 80 euros par mois. Endettée, elle a décidé de partir à l'étranger pour gagner plus d'argent. Elle est arrivée en France avec un foie complètement dégradé.

Elle savait que si elle n'arrivait pas à trouver un travail à Paris, elle devrait se prostituer. C'est à l'occasion d'un dépistage du sang que son hépatite C a été diagnostiquée, ce qui expliquait les douleurs abdominales dont elle souffrait depuis un moment. Les traitements étaient très agressifs, mais elle n'avait pas peur. Elle savait qu'elle n'allait pas mourir, parce qu'elle était « immortelle » ; elle se moquait d'elle-même en disant « je suis une femme dont même la mort ne veut pas ».

Wu a du restreindre un peu ses activités pendant la durée des soins. Et comme elle cherchait rarement à fidéliser ses clients, elle n'avait pas de « copains » qui auraient pu lui donner un coup de main économiquement. Mais elle a pu faire face. Un an plus tard, elle était parvenue à éliminer le virus.

Une scène m'a marqué lors de notre rendez-vous dans un café. À côté de nous, il y avait une famille africaine avec un petit garçon. Wu s'est mise à jouer avec l'enfant. Quand la famille est partie, Wu a commencé à pleurer, en me disant qu'elle était sensible, et que parfois même en écoutant de la musique, elle pleurait. Elle m'a dit : « Pourquoi les autres ont une bonne famille, et pourquoi moi je n'en ai pas ? »

Wu n'a pas beaucoup d'amis ; elle habitait dans un dortoir à Paris et travaillait parfois dans la rue, parfois en ligne avec des gens qui répondaient au téléphone pour elle, parfois elle allait chez les clients. Elle ne parlait pas très bien le français mais elle le comprenait.

Au printemps 2014, un jour où nous nous sommes revus et qu'elle paraissait fatiguée, je lui ai posé une question très courante : « Tu dors bien en ce moment ? » Elle m'a répondu « Non, je n'arrive pas à fermer les yeux, parce qu'une fois que mes yeux sont fermés, les morts reviennent… » Je l'ai interrogée « Qui sont ces morts ? »

« Il y a mes parents, mon oncle, mes amis, et mon fils… »

Jusqu'à présent dans le récit que nous avions construit, elle n'avait jamais mentionné l'existence de son fils. J'étais étonné mais j'ai cru saisir quelque chose d'important, j'ai continué à la questionner : « Le fils avait quel âge ? »

« Trois ans ».

En fait, avec son mari, ils avaient eu un fils quelques mois après leur mariage, avant la naissance de leur fille, mais ce fils, né avec une santé fragile, avait souffert de complications postnatales. Ce garçon était décédé trois ans plus tard d'un rhume. Comme la plupart des membres de la famille de Wu avaient des problèmes de santé, la famille de son mari pensait que la mort de ce garçon n'était qu'une continuation de ces maladies. Sous la forte influence de ses parents et de sa famille, le mari de Wu l'accusait de ne pas être capable de donner la vie à un enfant normal. Il est devenu violent envers elle.

En 2015, elle a décidé de rentrer en Chine parce que sa fille avait trouvé un travail dans une autre ville et que la famille avait besoin de Wu pour garder les enfants. Avant de partir, elle m'a dit très simplement : « J'ai tout essayé et apparemment le moment pour moi n'est toujours pas arrivé, je ne cherche même plus à mourir, mais je ne pense pas non plus à vivre. Jour après jour, on verra. »

III — Le narcissisme négatif, une question socio-psychique

Wu a été frappée plusieurs fois par la mort, mais elle est toujours en vie ; elle ne cherche pas particulièrement à mourir, mais elle ne pense pas particulièrement à vivre. Comme elle le dit, elle vit au jour le jour, sans goût, sans espoir ni désespoir.

Dans son énoncé « je suis une femme dont même la mort ne veut pas », nous entendons qu'à son sens, elle est « immortelle » puisqu'elle n'arrive pas à mourir. Mais plus tard nous percevons un deuxième sens : la mort, en Chine, n'est pas seulement un événement, mais elle s'incarne également dans une personne, une divinité, sous la forme d'un homme barbu qui juge, qui décide du moment où les énergies et les forces doivent quitter le corps, et qui décide où va son esprit. Même cet homme, le plus terrifiant qui soit, ne la désirait pas. Elle est donc indésirable.

Elle est indésirable parce qu'elle porte avec elle la maladie et la mort. Et personne ne désire la maladie, ni la mort. Même son mari, la personne qui est censée passer une vie entière avec elle, ne la désire pas.

C’est le décès du fils unique qui a signifié à son entourage qu’elle apportait la mauvaise santé et le malheur avec elle. Dès la naissance de ce fils, Wu s’est sentie coupable. Elle a commencé à ressentir une culpabilité immense contre elle-même, à se faire des reproches. Et nous voyons des mécanismes similaires à l’œuvre chez Naan. Le décès des fils crée chez les mères le sentiment qu’elles auraient préféré mourir à leur place.

Chez Naan, nous voyons l’existence d’un besoin de sentir que les autres ont besoin d’elle, mais ce besoin est moins explicite chez Wu qui ne recherche pas particulièrement à maintenir des liens socio-affectifs. Si nous considérons que le besoin de sécurité est, parmi les fonctions du lien socio-affectif, l’un des plus primaires, chez Wu, nous ne voyons aucune volonté de s’organiser pour assurer sa sécurité, ni de préoccupation par rapport à l’isolement social. Ce n’est pas une question de « courage », ni d’« autonomie », mais plutôt d’« ignorance » volontaire, car quel « pire » pourrait-il lui advenir alors que même la mort ne veut pas d’elle, et qu’elle vit « entourée par les morts » ?

Wu comme Naan vivent pareillement dans une sorte de nomadisme : elles n’ont pas vraiment de projet, pas de destination, pas de territorialisation. Et il est difficile pour elles de se projeter dans le futur, de s’investir ou de s’engager dans quelque chose. Elles « tournent en rond ». Mais s’empêcher d’avancer, c’est également une manière de s’empêcher de vivre. Wu se désinvestit « même de la mort », « même de l’investissement ».

Wu est triste, elle cultive la tristesse mais ne la manifeste pas et ne sait pas non plus comment la manifester. Elle n’a pas de lieu pour en parler, ni de son vécu, ni de son propre fils – comme Naan mais en pire –, comme s’il avait été « enlevé », « effacé », et « renfermé », « laissé » dans un rêve, dans l’obscurité de la pensée, jusqu’à ne pas figurer même dans le récit de sa vie.

La fille de Wu est prise dans une sorte de rattrapage d’un prix très élevé. Sauf que ce petit-fils après trois petites-filles ne semble pas, pour Wu, pouvoir se « substituer » à son fils malade décédé. Wu ne peut toujours pas avoir une « famille heureuse » comme les autres.

Si nous accordons une telle importance aux histoires de Naan et de Wu, c’est non seulement dans l’intention de comprendre ce qui s’agite derrière cette « ligne discrète vitale » caché derrière le parcours migratoire, caché derrière les investissements du lien social, du lien affectif, mais aussi de mettre en lumière des traumatismes similaires, la sociogenèse de ces traumas et leurs traitements, comme une transversalité même dans les logiques intimes. Mais c’est encore, et plutôt, pour avancer dans l’hypothèse du « narcissisme négatif » restitué au niveau socio-psychique (qui n’est pas saisi uniquement comme une question intrapsychique) :

ce qui veut dire, d'abord, qu'il y a une dimension d'emblée socioculturelle et historique où les sujets s'inscrivent avec une difficulté d'investissement envers les liens socio-affectifs, envers le « soi-même » et envers l'acte d'investir ; que ces sujets peuvent se trouver dans un état où les pulsions sont devenues insupportables et où même les représentations de la pulsion ont été infectées. Dès lors le sujet retourne dans une « désertification subjective ». Ce n'est donc plus une question de « vivre pour soi » ou de « vivre pour l'autre », mais de « s'empêcher de vivre pour soi et pour l'autre ».

Quand les conditions objectives sont défavorables à la projection du sujet, et que les conditions subjectives sont également insuffisantes pour soutenir et contenir le sujet, il n'est pas étonnant que le sujet se saisisse d'une force autodestructrice. Cependant, ce qui sera plus complexe, c'est que, lorsque les ressources objectives sont faibles mais pas complètement absentes, quoique toujours insuffisantes, quand les ressources subjectives sont très appauvries mais maintiennent toujours le sujet, quand l'environnement socio-psychique est hostile mais chroniquement consécutif, quand l'événement traumatique est enterré mais que le traitement du trauma dans la durée ne fait que rediffuser l'onde du choc, et enfin quand le sujet doit se tenir en vie pour répondre encore aux sollicitations sociales, il va devoir se défendre cette fois-ci contre cette force autodestructrice. Il pourra se saisir d'une autre force destructrice ou autodestructrice, comme l'addiction et la prise du risque chez Naan, ou il pourra anéantir toutes sortes de tensions qui le tiraillent, et se loger dans le narcissisme négatif comme chez Wu.

Certains aspects de la prostitution ont été saisis par ces femmes, dans leurs parcours sociaux singuliers et collectifs, comme le moyen le plus rapide et le plus direct de gagner de l'argent afin de pouvoir assumer leurs responsabilités sociales, et chez certaines femmes comme le moyen de pouvoir plus tard répondre aux besoins d'une recherche de soi. Dans le cas de Naan, il s'agit aussi de pouvoir nourrir son addiction au jeu et de maintenir une répétition défensive. Dans le cas de Wu, il nous apparaît juste comme le moyen de défendre une vie au minimum, sans aucun intérêt, pour cultiver ces activités dans un souci de rentabilité.

Les rapports sexuels chez Wu : elle sort avec des clients plus jeunes pour manifester son courage face aux risques de violence, mais cette recherche d'un contact sexuel avec des hommes moins âgés qu'elle-même traduit aussi peut-être également la quête d'un retour à la jeunesse. Cependant chez Wu, les rapports sexuels sont inanimés. « Inanimée » : ce terme

désigne l'un des attributs forts, caractéristique chez Wu, l'absence de libido, des énergies socio-affectives, de la vitalité, de l'éros.

L'effet rajeunissant du rapport sexuel, nous le retrouvons aussi dans le récit de Jinjin, quand elle évoque sa relation avec Franck au début : elle s'est sentie vivante. Le cas est différent parce que Jinjin a des rapports sexuels avec quelqu'un avec qui elle s'est investie fortement, quelqu'un qui la reconnaissait comme une femme désirée. Nous pouvons nous demander comment comprendre, entre les contacts sexuels avec des hommes différents, les clients inconnus, les clients réguliers, et les copains, les plus jeunes et les moins jeunes, entre le travail, le lien socio-sexuel et la vie intime, comment comprendre donc la sexualité vécue, pensée, et parlée par ces femmes. Avec l'histoire de Mudan, nous allons regarder la question de la sexualité plus en détail.

Chapitre 17 — Mudan — La Scène sexuelle

I — La métamorphose des questions sexuelles

Les sociétés disposent de logiques pour définir les valeurs de leurs individus. Nous avons vu, avec Michel Foucault, que dans les sociétés modernes, le contrôle, cette tour centrale de prison, n'a plus besoin d'un surveillant pour fonctionner, parce que les individus incorporent, intériorisent inconsciemment ou symboliquement ces systèmes de valeurs et de normes dans leurs gouvernances du soi.

La sexualité, son expérimentation, son exploration, son appropriation, son utilisation et son expression, n'échappent pas, d'un côté aux normalisations sociales, et de l'autre côté aux processus d'appropriation du sujet pour se construire dans le social.

La sexualité peut prendre au moins deux sens, elle peut être la question de l'identité genrée : qu'est-ce qu'une femme pour le sujet ? Et pour le sujet qu'est-ce que c'est que d'être une femme ? Elle peut être la question du sexuel, du désir sexuel.

Pour nous, les deux sont intrinsèquement liés. La sexualité ne peut pas se réduire seulement à la masturbation dans le sens d'une autosatisfaction, d'un rapport entre soi et soi-même ; la sexualité, comme le rapport sexuel, implique également la présence de l'autre, c'est donc un lien, une liaison, une relation aussi. La pulsion sexuelle dans la pensée analytique vise non seulement la satisfaction du sujet lui-même dans la répétition du principe de plaisir, mais lie aussi le sujet à l'objet désiré. Le sujet peut modifier sa manière d'être ou

sa manière de faire pour obtenir la réponse de l'objet. La réponse de l'objet, externe ou interne, contribue, participe partiellement ou entièrement à la satisfaction du sujet. Mais encore, ce qui nous différencie, avec une approche psychanalytique, c'est de considérer que cette satisfaction n'est pas uniquement personnelle ; au contraire, l'aspect historico-social, ses normes et ses logiques sont des paysages colorés par cette satisfaction dans ses rapports singuliers. La raison même de cette satisfaction n'est pas uniquement sexuelle : créer un lien sexuel c'est aussi créer un lien qui permet une autre connexion possible. Pour nous, une scène intime est aussi une scène socio-politique.

Dans ce chapitre, nous accordons une place importante à la sexualité des femmes, non par le lien explicite entre l'intimité, la sexualité et la prostitution, mais plutôt pour montrer la construction et la déconstruction de la sexualité à partir du cas de Mudan, dans sa ligne sociohistorique, sa ligne de vécu personnel et sa ligne discrète vers l'inconscient, et comment elle se l'approprie subjectivement pour en faire un récit.

Commençons par une scène au café, où Mudan est en train de me raconter un moment dans son travail qui l'a fait réfléchir.

« J'étais devant ce restaurant, en train de travailler [se prostituer], et soudain, il y a un monsieur qui sortait du restaurant, il venait de finir de manger, nos regards se sont croisés. Il m'a demandé si j'attendais quelqu'un. Je lui ai répondu que c'était lui que j'attendais. Il a souri et je lui ai dit de me suivre… Je l'ai emmené dans mon appartement, et je lui ai fait comprendre que c'est soixante euros un rapport sexuel. Il était d'accord. On a couché ensemble, ça n'a pas duré longtemps, il était très doux, il m'a demandé « ça va ? » plusieurs fois… À la fin, il s'est mis à pleurer. J'ai vu des clients qui ont un fou rire après le rapport, j'ai vu aussi des clients tristes, mais je n'avais jamais vu un homme qui pleure comme un enfant après un rapport. Je lui ai demandé pourquoi il pleurait. Il m'a raconté que sa copine et lui avaient rompu, et qu'il allait retourner chez sa femme, qui le réacceptait. Il pleurait non parce que sa femme lui pardonnait, mais parce que sa copine lui manquait tellement. Je lui ai dit qu'il devait désormais mieux traiter sa femme, parce que la jeune copine ne l'aimerait jamais, mais sa femme si.

« Il m'a regardée et s'est arrêté de pleurer ; il m'a dit que j'étais une personne gentille, et il a noté mon téléphone. Sauf que depuis, il ne m'a jamais contactée… »

« Les hommes sont tous pareils… » Mudan souligne sa déception, en se mettant dans la peau de ces trois femmes : la maîtresse qui avait rompu, l'épouse trahie, qui acceptait de nouveau l'homme mais l'homme était toujours amoureux de sa maîtresse, et enfin elle-même

qui l'avait rencontré sur le trottoir ; l'homme lui a montré sa vulnérabilité, ils ont échangé, mais l'homme ne l'a jamais recontactée.

Cette scène est éloquente car elle nous montre comment Mudan « travaille », comment Mudan socialise, sexualise et ce qui se passe. Ce dernier point, nous l'examinerons dans l'ensemble de son histoire, mais soulignons que chacun des deux protagonistes s'est saisi de cette scène sexuelle à sa manière. Elle commence par une sorte de « drague », une séduction mutuelle, une conversation. Ensuite vient l'accord marchand sur l'échange sexuel, puis le rapport sexuel, à la suite duquel vient une autre scène où l'homme se laisse aller à pleurer : cette scène qui a convoqué l'émotion a frappé Mudan et l'a amenée à lui demander une narration. Mudan, en l'écoutant, a rendu cet homme singulier, il n'est pas comme n'importe quel client, c'est un homme fragile. Mais c'est aussi un homme qui confirme que les hommes sont tous pareils, ils déçoivent. Il a déçu parce qu'il était attendu, en tant que client doux, ou peut-être en tant qu'homme, mais qu'il n'est jamais revenu.

Nous pouvons nous interroger ici sur ce qui fait sens pour Mudan ? C'est la scène de la rencontre ? La scène sexuelle ? La scène du récit ? Ou la scène du non-retour de l'homme ? Comment ces mini-scènes rappellent-elles d'autres scènes ? Et comment l'homme en question double-t-il les autres hommes ?

Nous avons compris, à travers les histoires des autres femmes, l'ambiguïté de la scène prostitutionnelle et le statut potentiel de l'homme-client : l'échange ne se limite pas uniquement à un échange d'argent contre la mise à disposition d'un corps ; l'homme, le client en question, ne se limite pas uniquement au consommateur. Avec le récit de Mudan, centré sur ses expériences socio-sexuelles, nous pouvons regarder plus finement, et voir peut-être finalement, que ce que Mudan attendait, ce n'est ni un bon client, ni un compagnon potentiel, ni un mari, ni un ami, et nous pouvons essayer de simplifier en disant : ni l'argent, ni le soin, ni les papiers, ni l'affiliation sociale, mais simplement l'ombre d'un autre homme, et la trace de sa pénétration psychique.

II — L'image du soi et le destin

Mudan avait quarante-quatre ans en 2016, elle s'est mariée en Chine à vingt-neuf ans, elle avait une fille de quatorze ans qui vivait avec le mari en Chine. Elle est issue d'une ville au centre de la Chine, au bord de la rivière Yangzi. Les parents de Mudan sont des ouvriers, elle est la dernière de sa fratrie. À l'âge de dix-huit ans, elle a décidé de travailler dans un

salon d'esthétique au lieu d'aller à l'université. Elle est devenue coiffeuse, ensuite conseillère en soins esthétiques quelques années plus tard. À cette époque en Chine, pendant les années quatre-vingt-quinze, les salons de soins pour femmes sont apparus et se sont multipliés dans les grandes villes, et les femmes qui en avaient les moyens s'y rendaient pour se faire tatouer les sourcils en enlevant leurs sourcils originaux.

À partir de ses vingt-trois ans, Mudan a commencé à s'offrir de petites interventions esthétiques ; elle a économisé pendant quelques mois sur son salaire pour se faire opérer des paupières. « J'avais compris quand j'étais très jeune, que l'image pouvait changer ton destin… » Elle a entendu les histoires des femmes qui fréquentaient les salons d'esthétique. « Beaucoup d'entre elles venaient de familles très moyennes, mais le mariage leur avait permis de changer complètement de vie. Et moi je ne voulais pas d'une vie normale comme tout le monde. »

Elle a très vite rencontré son premier amant lors d'un dîner organisé par une copine. De douze ans plus âgé qu'elle, il était commerçant en cigarettes, marié, père d'une fille. Ils se voyaient une fois par semaine ; un mois après, elle a accompagné cet homme dans un déplacement d'affaires et ils ont passé leur première nuit à l'hôtel. « Comme il était le premier homme, qu'il m'a enlevé ma virginité, je le voyais comme mon monde entier, je sentais que je lui appartenais, j'étais à lui… »

Mudan a été la maîtresse de cet homme pendant quelques années. « Il m'a acheté des bijoux, des robes, des sacs. Il m'a souvent dit qu'il allait divorcer de sa femme pour se marier avec moi, et il voulait un fils avec moi. Je le croyais naïvement… parce que je l'aimais. »

Quand Mudan a eu vingt-huit ans, la fille de cet homme avait déjà dix-huit ans. Mudan lui a demandé de tenir sa promesse, de lui donner une place légitime en quittant sa femme. L'homme a choisi de rompre avec Mudan pour préserver sa propre famille.

« Il m'a donné vingt mille yuans pour mon silence… Je suis restée couchée pendant deux semaines. J'ai voulu me suicider mais j'avais très peur de me faire mal. J'ai voulu me rendre chez lui mais j'ai eu peur d'y aller seule. J'ai voulu me cacher pour ne plus voir personne… Finalement j'ai pris les vingt mille yuans et j'ai décidé de remonter mon nez et mes seins avec cet argent. »

L'année suivante, pour obéir à la pression sociale – Mudan devait être mariée avant ses trente ans – elle s'est mariée par arrangement. Son mari est fonctionnaire, il travaille dans les bureaux à la poste. Il a un an de moins qu'elle et ils ont eu leur fille un an après leur mariage.

« Après la naissance de ma fille, comme j'ai eu une augmentation mammaire, je n'ai pas voulu trop allaiter. J'ai investi toute mon énergie dans ma boutique de soins esthétiques. J'ai beaucoup travaillé. C'était mon mari qui s'occupait de la petite la plupart du temps. »

Mais face aux grands centres de soins esthétiques plus modernes, plus luxueux, et mieux équipés, sa boutique n'était plus compétitive, elle n'a pas tenu longtemps.

Mudan a fermé sa boutique en 2008. En reprenant contact avec les filles qui travaillaient dans son premier salon, elle a appris que plusieurs d'entre elles étaient parties à Dubaï travailler dans les bars pour gagner de l'argent.

« J'ai eu envie de tenter ma chance. Après la rupture avec mon premier amant, ma mentalité avait beaucoup changé. Avoir une belle image c'est bien, mais les hommes sont tous pareils, je n'ai plus confiance dans les hommes, plus jamais. Je voulais ouvrir un centre esthétique plus conséquent. Mais mon mari n'a pas très bien compris ma décision, parce que nous n'étions pas pauvres, nous avions une vie très correcte. »

Mudan est partie à Dubaï en 2009 sans l'accord de son mari : « Je savais avant d'arriver que mes copines travaillaient dans les bars pour se prostituer, mais je pensais que je pourrais trouver autre chose. Bon, très vite j'ai compris pourquoi mes copines faisaient ça, c'est parce que ce n'est pas compliqué et que ça rapporte davantage. Quant à moi, je ne me suis pas trop posé la question. »

La première fois que Mudan a dû coucher avec un homme qu'elle ne connaissait pas a été un peu compliquée pour elle. Finalement une copine a demandé à son petit ami d'avoir un rapport sexuel avec Mudan. C'était un monsieur arabe très doux, d'une quarantaine d'années. « C'était plus rapide que ce que j'avais imaginé et à la fin il m'a payée. Cette copine m'attendait dehors et elle m'a demandé comment ça s'était passé. À l'inverse des autres filles, je n'ai pas pleuré. »

Il y avait en gros deux types de filles, celles qui travaillaient dans les bars et celles qui travaillaient dans la rue. Dans les bars, les clients étaient plus « chics » alors que dans la rue c'était la quantité. La rue gagnait mieux que le bar. « Elles n'ont même pas besoin de se déshabiller : 10 minutes par personne, le reste de la journée elles sont libres. Je travaillais dans les bars le soir. C'était mieux payé, mais les clients avaient besoin de plus de temps et souvent ils avaient des demandes particulières. »

C'est dans ce travail-là, que Mudan a appréhendé la diversité des hommes, des femmes, et des sexualités :

« J'en ai eu un qui demandait systématiquement qu'on mette un collant sur la tête, un autre qui m'a apporté chaque fois des talons différents, et encore un qui m'a demandé de parler en chinois pendant qu'il se masturbait tout seul… Ces clients n'ont pas demandé de rapports sexuels et c'est après que j'ai compris qu'ils ne cherchaient pas une sorte de décharge, mais qu'il y avait des choses beaucoup plus excitantes pour eux que les rapports sexuels…

« Comme tu le sais, à Dubaï, un homme ne peut pas faire l'amour avec un autre homme : j'ai un client qui m'a demandé de faire l'amour avec un autre homme devant lui, et il regardait l'autre homme. Je ne connaissais pas tout cela avant, j'avais peur, je croyais qu'ils étaient des pervers, des gens anormaux. Une fois qu'ils sont devenus des clients fidèles, nous nous connaissions et je me suis rendu compte que c'est comme si toi tu aimes les carottes et moi les choux, c'est juste une question de préférence. Ils sont en costume cravate dans la journée et ils cherchent du plaisir pour eux le soir. »

L'objectif pour Mudan était clair : gagner de l'argent. Elle est restée à Dubaï pendant trois ans et demi puis elle est rentrée en Chine. Sauf que cette fois-ci, le marché des grands centres esthétiques n'était plus demandé, beaucoup de produits cosmétiques de marques étrangères entraient en Chine et les femmes préféraient prendre soin d'elles-mêmes à la maison. Pour les interventions plastiques, elles allaient en Corée ou en Thaïlande. Mudan s'est retrouvée avec un peu d'argent mais plus de projet.

Avec sa famille, elle a déménagé dans un appartement plus grand. L'ancien appartement a été rénové et ensuite loué pour compléter sa future retraite.

« Mon mari voulait refaire l'amour avec moi, j'ai dit oui mais je n'ai pas bougé une seule fois pendant notre rapport, j'avais peur qu'il me trouve « trop douée » dans les rapports sexuels. J'ai même fermé les yeux car j'avais peur que mon regard me trahisse.

« À l'âge de quarante ans, il n'est quasiment plus possible de travailler pour les autres. Et honnêtement je ne me voyais pas du tout tenir un rythme de neuf à dix-huit heures après mon passage à Dubaï. En même temps, j'avais peur de me ruiner si je recommençais un business que je ne maîtrisais pas… En plus, je me suis demandé si j'avais toujours envie d'être une patronne et de tenir un business… »

Mudan s'est ennuyée en Chine en 2014. Elle a fait un lifting et une liposuccion, et elle a laissé son argent à son mari pour qu'il la laisse venir en France rejoindre une autre copine. Cette fois-ci, dans sa tête, elle savait qu'elle allait reprendre la prostitution en France.

Elle travaillait dans la rue, comme à Dubaï, elle sélectionnait beaucoup ses clients et les faisait payer plus cher :

« Souvent on croit que si tu fais payer plus cher le client, il va devenir plus exigeant, et qu'il va te demander plus de services en retour, mais ce n'est pas exact. Les clients qui acceptent ton prix élevé ont souvent une situation plus aisée avec une meilleure éducation ; ils apprécient beaucoup plus la qualité de la relation que les actes sexuels, ils te respectent parce qu'ils se respectent, c'est le contraire de ce qu'on pense. Après il faut toujours se méfier de ceux qui disent oui à tout, tout de suite, dès le début, ils n'ont pas l'intention de payer, pour ça il faut faire très attention dès les premiers contacts. »

Comme à Dubaï, Mudan gagne de l'argent dans le dessein d'avoir une vie de meilleure qualité plus tard, mais cette fois-ci, elle n'a pas de projet. « J'ai une fille, elle va finir par se marier, je n'ai pas beaucoup de pression économique de ce côté-là. » Elle ne se sent pas anxieuse de ne pas avoir un projet de vie : « Ça me soulage ». « Je me suis aperçue que j'ai beaucoup de temps pour moi, pour faire ce que je veux. »

Comme Mudan fait très attention à son « image », elle attire les clients.

« Il y a un monsieur qui s'habille en femme qui vient vers moi en me disant que je suis très belle. Il me demande combien je prendrais pour faire l'amour avec lui. Il a un soutien-gorge, il est lourdement maquillé, et il porte une perruque. C'est vraiment troublant pour moi. Je peux faire avec une autre femme pour un client, mais lui, je ne le sens pas. Ma copine qui est à côté me dit vas-y prends le. Et finalement je l'ai fait. Il a tout ce qu'il faut, mais je suis un peu dégoûtée et pendant le rapport, dans ma tête je me dis : allez vite, dépêche-toi… Le lendemain il est encore revenu ! Mais là je ne l'ai pas accepté…

« Si tu ne peux pas t'accepter toi-même en faisant ça [la prostitution], ou bien si tu n'éprouves aucun plaisir, seulement la souffrance, tu ne vas pas faire ça, tu devrais faire autre chose. Avec la plupart des clients, le rapport est mécanique, c'est juste des gestes répétitifs, et je vise le plus rapidement possible pour terminer. Mais de temps en temps, il peut arriver que des clients me conviennent physiquement, et là je peux me permettre de prendre du plaisir pendant le rapport, et parfois je peux atteindre l'orgasme. Et les clients aiment ça parce qu'ils se sentent en capacité de donner du plaisir à une femme. J'ai un jeune client qui vient à chaque fois avec des techniques différentes, et il me demande sans arrêt : « Tu aimes ça ? Ça t'a plu ? »

Huit mois après son arrivée en France, Mudan a rencontré Thomas, un Français qui a quinze ans de moins qu'elle, et qui fait des études d'art. Thomas au début était un client, mais

très vite, Mudan l'a amené chez elle, et peu de temps après ils ont habité ensemble. « Je lui ai dit que j'avais trente-trois ans. »

Depuis qu'ils habitent ensemble, c'est Mudan qui paye tout. En plus, elle offre très souvent des produits de luxe à Thomas. « Il est très gentil avec moi, c'est pour ça que je suis très gentille avec lui, il me plaît beaucoup. Mais je sais qu'il est trop jeune, on n'aura pas un chemin commun éternel. Mais je me sens à nouveau jeune avec lui, de l'intérieur… »

Un jour où Mudan et moi nous promenions dans la rue en parlant, elle a commencé une phrase par un lapsus : « J'ai une très bonne fonction sexuelle. » Elle voulait dire : « J'ai des reins qui fonctionnent très bien », parce qu'elle n'a pas besoin d'uriner toutes les trente minutes. Elle a ri de son lapsus et a affirmé toute seule : « C'est vrai que j'ai aussi une bonne fonction sexuelle. »

Fin 2017, Mudan est rentrée en Chine définitivement pour préparer le mariage de sa fille. Elle a laissé deux mille euros à Thomas. « Je lui ai dit que je devais partir parce que la santé de mon père est problématique ; je lui ai dit de prendre cet argent pour ses projets et de trouver une gentille fille plus tard. Il est triste mais ça va aller. Ce n'est pas certain que je revienne en France, je ne pense pas… Mais qui sait ?… »

Mudan est restée en Chine. En 2018, elle a ouvert une boutique de soins esthétiques.

III - « Une bonne fonction sexuelle »

Mudan à travers son récit, montre bien comment, dans ses expériences et dans des contextes sociaux différents, le « sexuel » éprouvé physiquement ou/et représenté psychiquement se transforme. Elle nous montre à la fois la diversité de ces rapports sexuels et des rapports singuliers qui contribuent à sa construction et à son appropriation de la sexualité. Elle n'est pas seule dans ce processus, il y a toujours ses « copines » qui l'accompagnent et l'aident à se métaboliser psychiquement face à l'inattendu.

Notons que les deux sens de la sexualité se sont imbriqués dans son histoire : comment elle s'est structurée comme femme dans la société, et comment dans ses activités sexuelles, elle s'est socialisée. Ces socialisations vont transformer son appropriation d'elle-même.

Elle est sensible à sa féminité, et pense que l'image sociale de soi est un atout pour parvenir à améliorer socialement sa situation, et pour avoir, notamment, plus de possibilités de rencontrer un homme « meilleur ». Elle est allée travailler dans un salon de beauté pour en

faire son métier. Et elle y a distingué deux sortes de femmes, les clientes et les employées. La mise sur le marché de la beauté féminine est arrivée avec la mondialisation et l'ouverture progressive du marché chinois ; dans ce salon, Mudan a pu observer l'inégalité des richesses, mais elle a compris aussi la logique partagée au niveau microsocial : l'image de soi influence la réussite dans la vie. Le désir d'ascension sociale et le désir de conquérir un homme pour fonder une famille « meilleure » se sont combinés et la recherche esthétique est devenue la solution. Et nous voyons en effet par la suite, qu'à chaque fois qu'il y a une remise en question de soi, quand un changement de vie est vécu comme une attaque narcissique, pour Mudan, la réponse sera une transformation de son corps.

Ce qu'elle croyait a été à plusieurs reprises maltraité par les événements : le fait d'avoir une belle apparence ne garantit pas toujours une vie meilleure. L'abandon par son premier amant, avec qui elle a entretenu une liaison pendant des années en pensant qu'un jour il l'épouserait, semble introduire une autre logique : les hommes sont tous pareils, une femme ne peut compter que sur elle-même.

L'argent que lui avait laissé son premier amant, elle l'a investi dans son corps. Sous la pression sociale, elle a pris un mari par défaut, et ensuite avec la naissance de sa fille elle a formé une famille « normale ». Mais elle n'était pas satisfaite de la normalité, elle voulait mieux.

Compter sur elle-même ou compter sur un homme meilleur, nous pouvons penser que ce dilemme a trouvé un compromis dans la prostitution : à la fois elle travaille par elle-même, mais elle peut également compter sur les hommes.

Le premier rapport sexuel de Mudan a eu lieu sur la scène d'une chambre d'hôtel, quand elle est devenue la maîtresse d'un homme plus âgé, marié et déjà père. Il était « le monde » pour Mudan : celui qui avait pris sa virginité. Dans la pensée chinoise traditionnelle, les femmes et les hommes accordaient un statut particulièrement important à la perte de la virginité de la femme qui la transforme de « neuve » à « pénétrée ». C'était aussi une garantie de moralité, l'assurance et la certitude de l'affiliation de la descendance pour l'homme et sa famille. « Ce monde » a blessé Mudan, et lui a signifié que toutes ces années d'attente ne valaient que deux mille euros. Désormais les hommes qui lui ont succédé portent plus au moins l'ombre de son premier amant. Elle peut compter sur eux mais pas à cent pour cent, et pas toujours. L'une des manières de ne plus se laisser blesser est aussi de renverser le rapport dominant-dominé, consommant-consommé.

C’est bien « ça », une bonne fonction sexuelle. Mudan a cette capacité subjective et objective de renverser les rapports préétablis. Nous allons élucider ce processus. Cela commence par une dissociation des rapports.

La scène de prostitution avec le premier client de Mudan, qui était le copain d’une copine présenté comme un initiateur dans les activités sexo-économiques à Dubaï, est la première scène où Mudan doit dissocier le rapport sexuel en tant que service rémunéré, du rapport sexuel conjugal. La copine par son geste lui a fait comprendre cette dissociation. L’initiation de Mudan a été préparée pour être la moins brutale possible et le fait que le copain l’ait rétribuée symbolise l’aboutissement du premier service.

Ensuite, Mudan découvre la différence entre service avec rapport sexuel et service sans. Elle comprend que certains clients demandent des services tarifés sans rapport sexuel ou sans contact sexuel parce que ce qui les satisfait n’est pas le rapport ou le contact, mais l’accomplissement de certaines scènes imaginaires ou fantasmées de l’excitation. Le sexuel peut être conçu sans contact sexuel, et pour certains, c’est peut-être encore plus excitant. De dire que la recherche du plaisir sexuel n’est pas forcément la décharge sexuelle, nous laisse entendre que Mulan était prête à concevoir le service comme une performance qui facilite la recherche du plaisir sexuel de l’autre, et non plus uniquement comme fonctionnel et mécanique dans le but de la décharge.

C’est bien dans cette variété de plaisir sexuel et de fantasmes mis en scène que Mudan a été invitée à penser la question de la normalité. Elle s’est investie dans ces services et surtout dans un temps plus ambigu qui est celui du temps avec les « fidèles ». C’est dans ce temps « entre » les services, « hors » ou « après » les services, que Mudan a pu mieux observer, parler, communiquer avec ces clients singuliers. Finalement c’est en parvenant à tolérer la « préférence sexuelle » que Mudan s’est réconciliée avec la normalité sexuelle, et surtout qu’elle a accepté d’elle-même et compris qu’elle n’était plus la complice de pratiques perverses. Elle comprend moralement et approuve ceux qui recherchent le plaisir sexuel.

La scène avec le mari, lors du retour au pays, était également une scène remarquable dans le sens où elle ne s’est pas autorisée à être authentique dans le rapport sexuel avec son époux. Elle avait peur d’être perçue comme quelqu’un de « trop doué » et de trop expérimenté sexuellement, comme si elle n’était plus elle-même. Pour satisfaire sexuellement et socialement son mari, elle a décidé de jouer la scène comme elle la jouait quatre ans auparavant.

Elle est consciente que son regard a changé depuis, elle ne regarde plus son partenaire de la même manière.

En France, Mudan nous a livré une scène de « trop », celle où elle a rencontré ses limites avec cet homme qui s'habille en femme et qui cherche des rapports sexuels avec les femmes. Mudan en a éprouvé du dégoût, et elle a dit : « Plus jamais ! » à cette personne. Comme elle l'a déclaré plus tard, bien qu'il y ait des rapports mécaniques et répétitifs, elle peut toujours éprouver du plaisir et du déplaisir, mais elle n'est pas obligée de « tout » accepter.

Et justement, quand il s'agit du plaisir, elle peut « s'autoriser » à l'éprouver si le client partenaire est proche de son idéal. Pour cela elle a d'autant plus intérêt à fidéliser ce type de clients. Elle n'est pas seule à penser qu'avoir du plaisir dans ce qu'elle fait est primordial. Et pour elle, ce plaisir, même quand il s'agit de l'éprouver, ne devrait pas transformer le rapport service. C'est-à-dire que même si un jeune homme, sexuellement doué, a en plus pour objectif de plaire et aussi de se soumettre à l'évaluation de la femme, il reste un client, il doit payer. Nous pouvons imaginer que c'est Mudan qui consomme le jeune garçon sexuellement tout en étant rémunérée. C'est déjà un renversement du rapport dominant-dominé.

Alors que Mudan gagnait sa vie en exerçant la prostitution, elle a commencé à entretenir Thomas, un jeune client qui est devenu son amant. À l'inverse de la première relation amoureuse de Mudan, cette fois-ci, c'est elle qui a pris le pouvoir ; d'une manière inconsciente ou pas, elle a rejoué le rôle de son premier amant, jusqu'à laisser deux mille euros à Thomas lorsqu'elle est repartie au pays. C'est quand elle est arrivée à renverser ce rapport, où elle avait été la jeune maîtresse narcissiquement et socialement blessée, qu'elle a réussi à sortir quelque part de son débat interne : avancer dans cette société avec soi-même ou avec un homme idéal. Elle est retournée en Chine pour monter son propre business, pour les femmes, sans les hommes.

Par rapport aux autres femmes, nous pouvons dire de Mudan qu'elle a, en quelque sorte, essayé de rattraper sa jeunesse, pas une jeunesse perdue, mais une jeunesse narcissiquement blessée, sexuellement blessée. Elle est entrée dans ses rapports avec les hommes pour montrer sa bonne fonction sexuelle, tout en se re-narcissant avec les transformations de son corps. Son récit nous raconte la diversité de sa sexualité, de la sexualité. Et que le plus intime est peut-être le plus social.

Conclusion de la première partie
- La satisfaction d'une femme moderne

Dans cette partie, nous avons regardé ensemble l'histoire de plusieurs femmes dont chacune a suivi un parcours singulier. Il y a un contexte mondialisant et un paysage sociohistorique qui les enveloppent, des logiques socio-psychiques qui les structurent et les sollicitent, et enfin des lignes intimes et discrètes qui les poussent et les attirent, qui font que l'histoire de ces femmes s'articule entre un passé qui ne cesse d'être approprié ou d'être évacué, un présent qui ne cesse pas d'être vécu comme un temps pour rattraper ou inventer, pour combattre ou fuir, pour répéter ou transformer, et un futur qui est souvent incertain, difficile à représenter, toujours repoussé par les événements du passé et du présent.

Nous avons pris la question du sujet des femmes pour objet : le processus de subjectivation, l'appropriation subjective et les modalités de se constituer en tant que sujet de sa propre histoire, ces dénominations, qui renvoient à des champs et des travaux différents, cherchent à décrire le même processus complexe comme un interface entre le social et la psyché.

Nous avons mis au centre de la question du sujet des femmes la représentation de « soi-même » et de l'« autre », subjectivée à travers les récits des femmes, comme une sorte de fil d'Ariane, pour rendre les chemins visibles dans un labyrinthe de logiques globales et locales, traditionnelles et contemporaines, extériorisées et intériorisées. Et c'est en parlant, en racontant, en travaillant cette représentation de « soi-même » ressaisie par les femmes dans l'oralité comme un sujet de l'historicité, qui ré-attribue à son tour des liens et des rapports avec ces logiques que nous avons pu suivre ce fil.

Nous soulignons d'emblée une logique sociohistorique dominante du collectif sur une modalité d'existence d'un individu dans sa société. Les collectifs auquel l'individu appartient lui donnent des valeurs existentielles. En revanche, l'individu représente ces collectifs. Ceci fait que l'individu prédominé par une pensée qui se soucie du fonctionnement collectif, attribue une vraie importance aux intérêts communs. En retour de cet investissement, il reçoit la reconnaissance du collectif. Nous tenons à souligner que nous utilisons le concept d'altruisme pour désigner un individu qui privilégie l'intérêt des autres au sien, parce que, chez certains, l'absence de la représentation ou de la symbolisation d'un intérêt personnel peut ne pas exister. C'est le cas quand l'individu, le collectif et les membres du collectif ne font qu'« un », subjectivement non-distingué – ce qui ne veut pas dire fusionné car seules des

unités peuvent fusionner en « un », alors que « non-distingué » implique une non-représentation de l'« unité ». Pour cela nous avons précisé plus haut qu'il ne suffit pas de questionner le « vivre pour soi » et le « vivre pour les autres » mais qu'il faut se poser la question de savoir comment le « soi » a été subjectivement représenté, symbolisé. Et là, nous voyons l'intérêt d'utiliser le concept de « soi » pour le distinguer de celui du « moi ». Ce dernier a une connotation psychanalytique : il résulte des tensions entre les pulsions et les interdits, et d'emblée il se place entre le monde externe et interne. Alors que pour nous, premièrement, le « soi » implique une autoréférence : « se » regarder, « s »'identifier, « s »'approprier, « se » faire plaisir et que, deuxièmement, il donne lieu à des activités d'emblée sociales, pour mieux concevoir une dimension sociale.

C'est dans le prolongement de cette logique que nous remarquons une sacralisation de la famille et de la contribution économique à l'amélioration de sa condition. Cependant, pour que la famille aille vers un mieux, il faut avoir une représentation de ce « mieux ». Les femmes pourraient sans doute se satisfaire de sortir de la pauvreté, de ne pas souffrir de la faim, d'avoir un toit, de consolider les liens familiaux. Mais d'après ce que nous avons vu, les femmes ne sont que rarement incitées à la migration pour satisfaire les besoins de base de la famille. Soit parce que dans leurs vies, elles ont déjà vécu ce « mieux », soit ou bien qu'elles peuvent se le représenter.

Cet idéal est d'une part proposé par la société, d'autre part il a été compris par les femmes parce qu'il est en résonance avec leurs parcours sociaux, avec leurs rencontres, avec leurs appropriations d'elles-mêmes.

L'enjeu est de savoir comment aller vers ce « mieux » en tant que femme chinoise. Mais dans ce chemin pour atteindre le « mieux » en tant que femmes chinoises, prédéterminées et genrées, dans la société chinoise et française, sous des conditions objectives, leurs intimités et leurs sexualités sont considérés par elles-mêmes comme des espaces sociaux où les ressources et les besoins pourront être négociés, réorganisés. Les femmes vont d'abord faire face aux normes et aux logiques qui ont été instaurées pour conditionner l'intimité et la sexualité d'une femme. Et la socialisation qui s'organise autour de l'intimité et de la sexualité va amener une transformation visible ou invisible de la vie intime, où les compositions ne prennent plus le même sens. Cette transformation réappropriée, à son tour, peut transformer ou non la perception et la symbolisation du « mieux ». Ce qui a été considéré comme « mieux » auparavant, ne prend plus la même couleur.

Nous prenons cette manière de formuler dans l'intention de ne pas trop vite convoquer les représentations associées à la prostitution et à l'identité de prostituée. Surtout nous voyons, dans les récits, certaines d'entre elles organiser une socialisation autour de l'intimité et que la sexualité peut arriver beaucoup plus tôt que les trottoirs à Paris. Même en quittant les trottoirs, cette logique d'évaluation des rapports humains sous l'aspect de l'échange sexe-affect-temps-monétaire, se répète dans d'autres espaces comme le concubinage ou le mariage.

Déjà, pour certaines femmes, aller vers ou retrouver ce « mieux », se fait au prix d'une transgression des normes et des logiques qui définissent la moralité de l'intimité et la sexualité d'une femme chinoise. L'enjeu du sujet est de « tenir » avec cette transgression et ses impacts. Elles pourront donc appuyer encore plus fortement sur les efforts qu'elles effectuent pour protéger et accroître les intérêts du collectif, de la famille. Ces efforts elles les font au nom d'un sacrifice pour la sacralisation et se défendre ainsi d'un jugement moral externe ou interne en exerçant des activités à l'encontre de la moralité.

Ou bien elles pourront incorporer ou au moins psychologiser le prix d'être hors-norme, en se privant de certaines considérations valorisantes, en supportant la honte, en s'attaquant narcissiquement, en se punissant, en se limitant. Et nous voyons comment pour certaines cette dimension de punition frappe une culpabilité profonde éprouvée dans leurs histoires précédentes.

Ou bien encore elles pourront « professionnaliser » pour préserver l'intimité, en considérant comme un travail d'entretenir des relations avec les hommes : c'est donc un « job », ce qui veut dire qu'il y a construction d'un clivage dans la perception, dans l'émotion, et dans la fonction. Ceci implique un autre effort psychique, par exemple celui d'envisager les hommes comme des objets, ou de s'appuyer davantage sur l'argent pour se défendre. Enfin, nous pouvons penser que si les normes et les logiques s'exercent à travers les surveillances des « autres semblables », l'une des possibilités est d'éloigner cette interconnaissance entre les semblables qui portent cette fonction de moralité : quitter la Chine, devenir étranger, socialiser peu avec les hommes chinois…

Mais il peut y avoir certaines femmes, qui ne vivent pas cette socialisation autour de l'intimité et de la sexualité dans l'objectif d'échanger des ressources, comme une transgression de la moralité. Ceci peut être une modalité de vie, un style de son rapport au monde et aux autres, qui adhère à une autre logique : des hommes meilleurs pour une vie meilleure. Il y a une sorte de réification de l'homme, comme une croyance personnelle pour

se mettre à l'écart subjectivement des normes morales. Ou bien ce peut être une transition relationnelle, qui conçoit une continuité dans les échanges intimes et sexuels, par exemple le fait de prendre soin des hommes et en contrepartie, d'accepter leur aide, c'est aussi maintenir des relations sociales.

Enfin, pour certaines femmes, la question de la moralité ou pas, n'a jamais été pensée, car elles sont dans d'autres problématiques personnelles chroniques ou urgentes.

Précisons que l'intimité n'a pas toujours des frontières clairement définies, et les échanges de ressources n'ont pas toujours des formes identifiables. Chaque femme a sa propre organisation de la socialisation conditionnée par la conjugaison de son histoire personnelle et singulière, avec les rencontres et leurs approfondissements, dans sa propre temporalité et son processus.

Pendant que les femmes cherchent le « mieux » en mobilisant leurs intimités et leurs sexualités (certaines commencent en France, mais certaines commencent déjà en Chine), les échanges ouvrent discrètement et lentement les possibilités de reconstruction : une reconstruction de soi-même, une reconstruction de son « nous » ou d'un « nouveau nous » auxquels elles s'affilient, et une reconstruction de la représentation du « mieux ».

Bien que la remise en question du « mieux » initial ne soit pas nécessairement et toujours liée à la socialisation par l'intimité et la sexualité, nous voyons que le lien entre l'évolution du « mieux » et la prostitution par exemple reste très subtil. Dire qu'une femme se prostitue parce qu'elle veut « mieux », ou qu'une femme en se prostituant, redéfinit ce qu'elle représente comme « mieux », sont des raccourcis qui risquent de tomber dans le simplisme.

Il est important de souligner cette osmose entre ces deux processus et leurs rapports intriqués : la complexité entre la socialisation par l'intimité et la sexualité des femmes, et comment se positionne le sujet par rapport à ses besoins et ses désirs.

Nous pouvons penser que ces reconstructions auront lieu parce que le « mieux » initial qui était le but du projet migratoire a été atteint, d'où la naissance possible d'un nouveau « mieux ». Sauf que nous percevons dans certaines histoires des femmes, avant la réalisation du « mieux » visé, un changement subjectif : soit pour remplacer totalement le « mieux » avec une reconstruction, soit pour trouver une stratégie afin que les deux « mieux » puissent se réaliser en même temps, ou l'un après l'autre. Peut-être que cela sera alors le « vrai mieux » ?

Essayons de nommer ces représentations du « bien » et du « mieux » que nous avons entendues : la sécurité économique c'est bien, mais réussir à acheter des biens immobiliers en

Chine c'est mieux ; payer la scolarité de son enfant et mettre de côté de l'argent pour la retraite c'est bien, mais offrir une meilleure qualité de vie à son enfant et pouvoir partir souvent en voyage c'est mieux ; l'enfant a une vie meilleure c'est bien, l'enfant et sa famille reconnaissent la contribution de la mère, c'est mieux ; les parents ne souffrent pas c'est bien, les parents reconnaissent la protection et l'amélioration apportées par leur fille, c'est mieux ; faire des courses sans regarder les prix c'est bien, pouvoir acheter des produits de luxe c'est mieux ; vivre à la campagne et cultiver son jardin c'est aussi mieux ; avoir de l'argent c'est bien mais avoir une famille solidaire avec l'argent c'est mieux ; seule c'est bien, à deux c'est aussi bien ; avoir un compagnon c'est bien, avoir une liberté en ayant un compagnon c'est aussi bien ; avoir une liberté c'est bien, être aimée c'est bien aussi, mais être aimée en étant libre c'est mieux ; se satisfaire de sa vie c'est bien, pouvoir transformer sa vie c'est mieux ; trouver un homme qui accepte le passé de sa femme c'est bien, trouver un mari qui accepte le futur de sa femme c'est mieux…

Nous notons qu'à travers ces représentations parfois contradictoires, il y a souvent des mélanges entre le « mieux » pour le collectif et le « mieux » pour soi-même, qui sont parfois complémentaires, contradictoires, ou même paradoxaux. Ces représentations ont été construites avec des réalités sociales et objectives, des idéaux de différentes logiques, et les expériences dans l'histoire personnelle et son appropriation. Les socialisations des femmes s'organisent sous ces représentations. Et l'enjeu, pour nous, est d'élucider ces rapports, comme nous essayons de le montrer dans cette partie.

Dans l'intention de « faire rencontrer » les histoires des femmes pour rendre visible la dimension sociohistorique des logiques contemporaines et pour mieux souligner des situations socio-psychiques similaires, afin de faire émerger une sorte de « communauté d'épreuve », nous avons présenté ces parcours sociaux singuliers de chaque femme. Nous pouvons émettre quelques observations importantes et éclairantes :

1. Le fait de « partir » de là où elles vivaient, peut être considéré comme le résultat de deux forces : celle qui les attire et celle qui les pousse. Elles sont attirées par l'espoir d'une vie meilleure, par les possibilités de reprendre la maîtrise de leurs vies, de les tailler à leur idéal, par un désir d'être reconnues autrement ou réellement… Elles sont poussées par une réalité écrasante, par l'absence de place, par une non-reconnaissance ou une mal-reconnaissance, par un manque de sens, par une blessure intime… Ces deux forces sont à la fois géographiques et temporelles : elles partent d'une ville, mais elles partent d'un âge, d'un moment de la vie.

2. Même si elles arrivent à « partir », elles sont toujours plus au moins « retenues », par les rapports sociohistoriques incorporés, les habitudes, par les modalités de l'identification, par les liens et les investissements psychoaffectifs, par les reconnaissances et les besoins d'être reconnues, par les promesses, par une décision intime… Mais si elles sont « retenues », elles pourront être aussi plus au moins « absorbées » par leurs ambitions, par une intention forte de vouloir transformer la situation, par les sentiments non-expérimentés ou non-répétés depuis, par un traumatisme inscrit.

3. Ce moment sensible du changement comme la migration, comme la décision de se socialiser autour de l'intimité et de la sexualité, qui répond aux désirs et aux besoins des femmes, est également un processus transitionnel, qui accordera aux femmes les possibilités d'entrer en rapport avec les normes sociales établies et intériorisées, avec les logiques externes et internes, avec les idéaux hérités et créés, pour parvenir à nouveau à en définir les rapports subjectifs. Sans la pensée et les conditions pour penser qui permettent une fonction de métabolisation, les brutalités sans transitions risquent de s'attaquer au sujet, de le coincer, bloquer, troubler, l'empêcher de se développer, de vivre.

4. Même dans les « pires » moments vécus par les femmes, il y a des possibilités de penser, et même aux « meilleurs » moments de leurs expériences, il peut y avoir des empêcheurs de penser, qui soudainement dévorent la perception du soi et du monde, transforment l'affection de soi et de l'autre, invalident la fonction du sujet et de la subjectivité.

5. Ce moment de changement qui veut définir le futur est aussi une réconciliation, une négociation, une déconstruction, ou une destruction du passé. C'est une réappropriation subjective et sociale.

6. Dans ce moment de changement, les identités, assignées ou héritées chez ces femmes, ne sont pas des objets à transformer, à nier, à refouler comme nous pouvons le voir dans la « névrose de classe » (de Gaulejac 1987), au contraire, les attentes liées aux identités assignées leur donnent du sens et les font exister, comme celle de la « mère ».

Cependant, ce qui a été exprimé est surtout de pouvoir exister autrement comme « femme », tout en étant en capacité de répondre aux attentes assignées.

7. Socialiser par l'intimité et la sexualité, accepter les échanges qui s'y nouent, c'est une réponse à la réalisation du changement spécifique projeté par les femmes. Bien au-delà d'une satisfaction économique, cet espace intime permet aux femmes de se transformer sous

le regard des autres et de soi-même, d'expérimenter tout en étant silencieusement « elles-mêmes ». Elles transforment ensuite les hommes et les relations avec les hommes.

8. Le travail subjectif mis en récit par les femmes donne une place subjective aux femmes pour attribuer un sens, réapproprier, voire créer (retisser les liens là où elles ne les voyaient pas et dès lors transformer les rapports et l'état des choses) leurs socialisations. La subjectivité peut être convoquée et saisie par les femmes, là où elles ont été le plus aliénées, diminuées, écrasées, pour déjà essayer de se défendre et tenir, mais aussi pour se redéfinir, pour rendre visibles les sociodéterminismes et les psycho-déterminismes, pour réunir les identités clivantes, pour donner une épaisseur de pensée aux paroles.

9. Le social et les rapports sociaux existent indépendamment d'une subjectivité, et ne peuvent pas être objectivement transformés simplement par la subjectivité. Mais la subjectivité, à son niveau, transforme les rapports et les expériences entre le sujet et le social. Montrer cette subjectivité, c'est contribuer à une possibilité de représenter différemment le social d'un niveau psychique, et pour qu'une autre subjectivité devienne possible, pour représenter différemment le social d'un niveau collectif.

10. Raconter son histoire, c'est aussi adresser son récit à quelqu'un. Le récit a été mis en scène deux fois par le sujet, une fois par rapport à lui-même en revisitant son vécu, une fois par rapport à la représentation qui procède du chercheur, en lui adressant ses expériences.

Dans cette partie, les récits que nous travaillons, au-delà de cette double mise en scène, font encore l'objet d'une troisième mise-en-scène, cette fois-ci par le chercheur qui les transcrit et les femmes qui les corrigent. En prenant ce processus de subjectivation, nous tenons à rendre visibles la complexité des logiques sollicitantes sur les femmes et ce qu'elles font de ces logiques. Comment se constituent-elles comme sujets de leurs histoires ? Cependant, les récits ne sont pas les seuls lieux où nous pouvons les saisir pour produire des connaissances. Le travail mené avec les femmes pour que ces récits soient dits, ouvre non seulement une fenêtre pour observer leurs socialisations, mais il crée également une intimité métaphorique entre le chercheur et les femmes.

Cet espace intime métaphorique entre le chercheur et les femmes implique aussi une forme de sexualité en termes d'investissement libidinal, de rapports de séduction, d'appropriation et d'identification sexuelle. Il implique pareillement les ressources, les informations, le temps, l'argent, le pouvoir, le don et le contre-don. Ces échanges, dans cet espace intime métaphorique, entre le chercheur et les femmes permettent à certaines logiques

agissantes chez les femmes et à certaines blessures intimes, certaines répétitions inconscientes, de se manifester.

PARTIE II : Réflexions cliniques
« Qu'est-ce qu'une place subjectalisante ? »

Dans cette deuxième partie, nous allons dans un « après-coup » revisiter le processus de cette recherche. En tentant de rationaliser nos expériences de pratique clinique, nous allons mener quelques réflexions avec l'intention de contribuer à la question de l'épistémologie clinique dans les champs de la recherche sociologique.

De Gaulejac définit ainsi la sociologie clinique :

« Pour un sociologue, la démarche clinique consiste à développer des méthodes pour analyser les phénomènes sociaux au plus près du vécu des acteurs. L'objet de la méthode clinique peut se définir succinctement comme l'étude de l'homme en situation et en interaction. Cette sociologie favorise l'émergence d'une parole en situation dans une relation à la fois intersubjective et sociale. Elle veut observer les acteurs au cœur de leur existence et comprendre comment le sujet advient face à son histoire, ses désirs, ses émotions, ses aspirations et son milieu social. Elle se veut attentive aux sujets et aux enjeux inconscients, individuels et collectifs. Elle s'inscrit dans un va-et-vient entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible, entre le registre de la réflexion et le registre de l'éprouvé. Les émotions sont les horloges de la subjectivité. Elles donnent des indications précieuses sur la façon dont les phénomènes sociaux sont vécus, ressentis et éprouvés… » (2019, p. 256).

À cette manière de travailler sur la recherche biographique dans une relation intersubjective, Niewiadomski propose la notion de « clinique narrative », qui « mobilise et interroge les effets performatifs du récit de soi sur la ou les personnes invitées à se raconter dans le cadre d'un dispositif d'intervention clinique fondé sur le recueil et l'analyse de données biographiques. En ce sens, la clinique narrative renvoie à la posture clinique développée par les chercheurs et praticiens qui accordent une place essentielle aux dimensions subjectives de l'activité humaine, à l'expérience des sujets et au récit que ces derniers vont faire de leur histoire. » (2019, p. 312)

Le sujet se situe à l'interface du social et du psychique. Giust-Desprairies, dans *Le désir de penser. Construction d'un savoir clinique* (2004), souligne que l'un des enjeux de la démarche clinique en sciences sociales est de questionner « comment les construits sociaux

sont mis en forme par le sujet comme réalité psychique » et « comment le sujet continue à les reproduire et à les transformer ».

Notre recherche s'inscrit dans la continuité de ces réflexions épistémologiques. Cependant, ce qui nous singularise dans cette recherche ce sont bien les caractéristiques spécifiques socio-psychiques du sujet : des femmes migrantes chinoises se prostituant en France. Cette dimension anthropologique de l'ethno-psyché vient d'emblée affronter nos savoirs cliniques, nos dispositifs cliniques et nos méthodologies cliniques de la recherche. Dans ce sens-là, la posture de Nathan implique une notion de désapprentissage : « Soigner, c'est apprendre et ne jamais savoir. » (2021)

C'est dans cette dynamique de pensée que, d'un côté, le sujet devant nous est unique, la relation entre le chercheur et le sujet est unique, les processus de la subjectivation et de la recherche sont uniques, qu'à chaque rencontre nous repartons avec le souci de reprendre une construction à partir de rien ; mais d'un autre côté, nous pouvons, avec le sujet, trouver ensemble un cheminement vers sa propre subjectivité.

Toutes les femmes chinoises qui ont accepté de me parler et de travailler avec moi dans cette recherche, je les ai rencontrées à Paris. Elles ont été sollicitées pour s'investir dans un travail, celui de raconter leurs histoires de vie, dans l'intention de nous faire comprendre ce que « la vie » avait fait d'elles et ce qu'elles faisaient de leurs « vies ». Mais d'abord que signifie pour une femme migrante chinoise se raconter devant quelqu'un ? Comment pouvons-nous problématiser la question de la demande si ce n'est pas une injonction de se raconter ? Et si c'est une « demande trouvée-crée », comment travaillons-nous avec la question de la « séduction » ? Devrons-nous « séduire » ces femmes pour qu'elles s'investissent dans la construction de nos relations ? Ou bien faudra-t-il nous laisser « séduire » par elles pour que nos relations se transforment comme elles le souhaitent, et là où elles souhaitent que nous nous investissions, d'une manière consciente ou pas, pour qu'elles puissent continuer à raconter ? Enfin qui les convoque ? À qui s'adressent-elles ? À qui aimeraient-elles raconter ? Quel est le dispositif du travail ? Comment se l'approprient-elles ? Comment racontent-elles ? Comment les écouter ?

Dans ce chapitre dédié à aborder l'ensemble des questions cliniques dans notre recherche en sociologie clinique, nous allons croiser à la fois la méthodologie du récit et le récit de la méthodologie, pour penser à la fois le cadre, le processus et les relations, dans une hypothèse dominante : penser que ce qui se passe dans la construction méthodologique en

relation avec les femmes chinoises pourra venir éclairer les cheminements socio-psychiques de chacune dans leur récit.

Introduction : Le « dire » pour une migrante chinoise

La migration désigne le processus où un individu quitte son milieu de socialisation et se déplace dans un nouveau lieu pour resocialiser ; elle implique une notion de « vivre » par rapport au « voyage ». Nous pouvons penser qu'il y a toujours deux processus parallèles quand un individu migre : une tendance à la désocialisation, due à son départ et à son absence physique, amènera la transformation des formes habituelles de ses liens sociaux ; et une tendance à la resocialisation selon les enjeux, les projets, les sentiments et les affects associés… Comme l'a évoqué Abdelmalek Sayad dans *La double absence* (1999).

Parmi les enjeux et les sentiments associés, prédominent l'enjeu de la survie et le sentiment de sécurité. C'est une question de territorialité : le lieu où nous pouvons fermer les yeux pour nous reposer. La « déterritorialisation », le processus de quitter son propre territoire selon Deleuze, sera toujours accompagnée du processus de « reterritorialisaton » (Deleuze, Guattari 1980), qui synthétise donc toutes les procédures, les défenses, les organisations que le migrant met en place pour pouvoir se tenir suffisamment à l'écart des « dangers ».

Il peut y avoir des migrations qui sont mieux projetées, mieux organisées que d'autres ; dans les stratégies à plus court terme, il y a aussi des migrations transitoires ; il y a également des migrations d'aventure, où c'est le désir de vérification qui anime le « poussé », originaire du déplacement, comme dit Deleuze, à aller « vérifier si la couleur rouge est bien ce rouge » (1996) ; et puis il y a des nomades, fidèles à la terre, chez qui le déplacement est le sens même de la migration ; et enfin il y a des migrations de fuite, pour retrouver un sentiment de sécurité…

Entre ces différentes formes de migrations, entre des décisions collectives et des décisions individuelles, des changements, des deuils, des transformations et des devenirs se produisent et les migrants seront sans cesse sollicités pour revisiter les décisions prises, le sens du cheminement, et les attentes dans le futur…

Au sein de ces processus migratoires, partout, toujours, des scènes de « convocation » interpellent le migrant, l'obligent à raconter quelque chose sur lui-même : une identification, une vérification, une motivation, une justification… Ces scènes de convocation ont des

logiques et donc l'acte de se raconter a ses propres enjeux. Et nous voyons que souvent quand les logiques de ces scènes sont ambiguës, la personne convoquée maintient davantage son silence, parce qu'il craint que ses paroles se retournent contre lui-même et le mettent en danger.

Se raconter implique de se raconter par le silence, mais également par l'émotion. Les logiques liées aux scènes de convocation normalisent la pertinence de l'émotion associée à l'acte de se raconter. Dans *Surveiller et punir*, Foucault a montré que dans un procès, l'intention du juge est de signifier au coupable sa culpabilité pour qu'il la reconnaisse et accepte que la société le punisse. Dans le dispositif, cette scène de convocation s'organise principalement dans cette logique-là et les émotions exprimées par le coupable montrent que son appropriation est jugée comme pertinente. Cela signifie que dans le perceptif du convoqué, la mobilisation émotionnelle pourra avoir des enjeux forts.

Mais si nous mettons « l'émotion comme stratégie » en parallèle, se raconter amène nécessairement à revisiter le passé et les émotions font partie de la structuration de la mémoire. Les émotions se réactualisent comme la mémoire. Et parfois pour se défendre d'un éventuel effondrement émotionnel, l'effort sera de démobiliser intentionnellement l'émotion pour se préserver soi-même ainsi que la communication.

Se raconter implique de se laisser exposer potentiellement aux jugements. Ces jugements viennent de l'autre, mais cet « autre » pourra être réellement perçu psychiquement halluciné. C'est-à-dire que le convoqué projette vers les destinataires de ses paroles des jugements virtuels, en raison du fait qu'il intériorise certaines normes et valeurs sociales. Éprouver de la honte par exemple implique inévitablement une intériorisation de « l'autre », mais c'est seulement parce que cet « autre » psychique a un jugement moral. Et nous nous empêchons de tout dire.

L'association libre dans la psychanalyse est une manière de se raconter ; la scène du divan est aussi une scène sociale de convocation. « Dis tout ce qu'il te vient en tête », voici une injonction de liberté, mais elle ne fonctionne que parce que, justement, l'association psychique n'est pas libre. Chacun a sa propre représentation des mots et des choses, ce qui fait que nous associons des pensées à notre propre manière avec notre propre formation de l'inconscient. Par exemple, la culture, qui se transmet par la langue parlée conditionne notre manière de penser.

Dans *Cinq concepts proposés à la psychanalyse* (2012), François Jullien évoque les sociétés chinoises qui, historiquement, sont des sociétés hiérarchisées ; dans le confucianisme

la place de chacun dans la société est assignée et distinguée, surtout dans la manière de dire « je » et « vous ». Le « dire » est en effet très codé et censuré, surtout quand quelqu'un parle au « prince », au « gouverneur », au « père » dans les temps anciens parce que la vie de l'énonciateur est en danger si la personne hiérarchiquement supérieure se sent offensée. Jullien continue en précisant que comme la langue chinoise n'a pas de conjugaison ni de déclinaison, un nom, un verbe ou un adjectif pourront souvent être interchangeables ; au contraire de la langue française qui cherche à saisir le sens univoque de l'énoncé, la langue chinoise a plutôt tendance à être allusive, elle cherche à passer un message sans énoncer exactement le message. Tout est dans l'implicite, dans la subtilité, dans la contextualité.

Une histoire bouddhiste, bien connue des Chinois, illustre ce rapport de l'implicite et de la subtilité : un jour alors que le bouddha Sakyamuni était en train de se préparer à une séance de mantra, le protecteur de la loi bouddhiste, le roi Brahman était apparu pour remettre une fleur dorée au bouddha Sakyamuni. Ce dernier tournait cette fleur dans sa main, cependant parmi les disciples, Mahakasyapa était le seul à sourire en regardant cette scène. Le bouddha Sakyamuni avait alors annoncé que son unique méthode pour le zen pur serait transmise à Mahakasyapa. Voici une scène où l'un pense et l'autre sourit pour montrer qu'il sait ce que l'un est en train de penser, sans dire un mot.

Il faudra souligner la place que les Chinois accordent au « dire » et à la nécessité de « dire ». À la différence de ce que Foucault décrit dans *Le courage de la vérité* (2009) sur le dire vrai et le tout dire dans une assurance solide, la *parêssia*, qui est portée par une culture gréco-romaine et enracinée dans la civilisation occidentale, la culture chinoise issue du confucianisme a tendance à souligner la responsabilité de la parole. « Dire nécessite promettre, promettre nécessite agir, agir nécessite des conséquences » (*Paroles de Confucius*, tome Zilu) Il y a des conséquences qui lient aux paroles.

En linguistique, il existe des paroles-actes, c'est-à-dire que les actions s'exercent par les paroles. « Je t'aime » par exemple, à travers cette phrase, l'acte d'aimer s'exerce, de la même façon que dans « La séance est ouverte ». Mais les Chinois croient plus en l'action qu'aux paroles : « Nous regardons le réel avec nos yeux, nous écoutons l'illusion avec nos oreilles[9]. » (Liu Xiang, 77-6 av. J.-C.)

Prendre soin de quelqu'un, c'est aussi d'abord soigner avec des actes. Soigner par la parole en tant que conception thérapeutique nommée comme telle, n'est arrivé en Chine qu'avec la mondialisation. Parmi les quatre actes de la médecine traditionnelle chinoise –

[9] 耳听为虚，眼见为实, 汉·刘向《说苑·政理》："夫耳闻之，不如目见之；目见之，不如足践之。"

observer, renifler, demander et prendre le pouls –, le « demander » représente en fait des questions objectives : « Depuis quand », « Quelle forme », « Manger quoi ». Et pour transformer un état d'esprit mental, la prescription ne passe pas non plus par la parole mais plutôt par le silence.

Cependant les Chinois racontent des histoires, sauf qu'ils les racontent en se désignant en « il », en « on » de non-personne, plutôt qu'en « je ». Prenons l'un des poèmes de Li Qingzhao, un poète femme qui vivait au temps de la dynastie Song (960-1279) : « Les fleurs qui tombent avec le vent alors que la rivière s'écoule toute seule[10]. » Elle décrit là deux faits naturels pour évoquer deux personnes qui se séparent un moment, chacune avec sa manière de vivre cet éloignement. Dans l'ensemble de ce poème, il n'y a ni « tu », ni « je », mais seulement l'ensemble de la nature qui symbolise la mélancolie.

Ou encore un poème, de Liu Yong : « La ceinture qui attache ma robe est de plus en plus lâche[11]. » La ceinture illustre le fait qu'il était en train de maigrir : c'était parce qu'il pensait trop à la femme qu'il aimait et qu'il n'avait plus d'appétit. Il ne pouvait parler de ses sentiments qu'à travers une scène dans laquelle le « je » est interprété par une ceinture. Même à l'époque moderne, chez Zhang Ailin par exemple, le « je » n'est pas non plus facile à prononcer. Cette femme écrivain, pendant la guerre contre le Japon a rencontré son futur mari Hu Lancheng en 1944. Elle a donné une photo d'elle à Hu Lancheng, et derrière la photo, elle a écrit : « Quand elle l'a rencontré pour la première fois, elle s'est sentie tellement légère et petite, telle la poussière qui vole et finit par retomber par terre, mais dans cette poussière par terre, une fleur est en train de sortir[12]. » Elle se prononce « elle » pour ensuite se transformer en poussière, devant la « grandeur » de son homme : elle est par terre et elle l'admire tant que cette admiration nourrit sa joie de vivre comme la fleur qui est en train de pousser.

Dans une scène, le « je » sera à la fois nulle part mais aussi partout, dans « elle », dans les objets, dans les passages, dans l'air, dans les petites particules invisibles, dans les bruits ou le silence. Comme si c'était une « subjectivation » sans « sujet », ou une « autre subjectivation », ou encore « une subjectivation par les objets, par l'environnement » mais en tout cas toutes ces problématiques qui se lient au travail du récit de vie avec une migrante chinoise viennent mettre à l'épreuve la méthodologie de notre recherche.

[10] 花自飘零水自流，一种相思，两处闲愁

[11] 蝶恋花·伫倚危楼风细细

[12] 见了他，她变得很低很低，低到尘埃里。但她心里是欢喜的，从尘埃里开出花来

Chapitre 18 — Mobilité physique, mobilité psychique

I — Quitter mes enfants pour travailler c'est pour les sauver, rester avec eux c'est les laisser tomber

« Le jour où j'ai pris le bus pour quitter ma ville, il y avait de la neige, je regardais le ciel et je me suis dit qu'il fallait que je parte. D'un côté il y avait ma sœur qui ne voulait pas que je la quitte, de l'autre côté je sentais que cette neige allait bloquer tous les transports. J'ai pris le bus pour une grande ville, à peine trois heures, et ensuite le train. La neige arrivait aux chevilles. Ce train pour Pékin était particulièrement lent. Je craignais de ne pas arriver à l'aéroport de Pékin, je serrais très fort mon passeport et dans ma tête, je pensais seulement à partir. Je n'ai pas fermé les yeux de toute la nuit, chaque fois que le train s'arrêtait à cause de la neige, c'était comme si mon cœur s'arrêtait… »

Didi est l'auteure de ce récit, elle s'est engagée avec moi dans ce travail de 2015 à 2018 ; nous avons écrit, modifié et corrigé ensemble la forme finale de son récit dans cette recherche. Cependant nous continuons à nous voir, et chaque fois elle s'approprie ce temps pour partager avec moi son vécu et sa mémoire comme si elle continuait à sculpter son récit.

Dans ce sous-chapitre, nous allons mener une réflexion à partir de cette relation de travail de récit entre Didi et moi dans l'intention de décrire une des singularités de notre méthodologie et notre dispositif.

Nous sommes en 2020, quelques semaines après le déconfinement en France, Didi est venue chez moi pour prendre un thé ; quand nous avons fini le thé, comme j'avais un autre rendez-vous à l'extérieur, nous sommes partis ensemble pour prendre le métro. Nous étions en train de parler de la guerre des deux Corées parce que c'était le soixante-dixième anniversaire [de son déclenchement] et le beau-père de Didi avait participé à cette guerre : « Un train complet de soldats est parti le matin, un train complet de cadavres est revenu le soir ! » ; « Il faisait très froid, dans le pays entier, dans chaque ville et chaque village, nous avons défait nos couettes pour envoyer tout le coton sur le front de la guerre. »

« Les jeunes maintenant pensent que leurs vies sont difficiles, quand ils regardent ma vie et celle de ma génération, ce n'est vraiment rien ! Et quand moi je trouve ma vie difficile, quand je regarde la génération de mon père et de mon beau-père, ce n'est vraiment rien ! Maintenant, la société [chinoise] va beaucoup mieux, elle n'est plus comme avant, mais pourtant les jeunes trouvent d'autres choses pour se faire souffrir… »

Nous avons mis nos masques, et nous nous sommes dirigés vers le métro, et c'est là que Didi s'est souvenue de cette dernière nuit dans le train avant d'arriver en France. « J'avoue que je n'avais pas pensé à mes enfants, ils étaient grands et je savais que ma sœur allait bien surveiller ma fille et que mon beau-père allait prendre soin de mon fils. Dans ma tête, je ne pouvais pas rater cet avion, le visa et le billet d'avion m'ont coûté très cher… »

Nous nous sommes installés dans le métro, côte à côte, le métro avançait, ainsi que « les trains intérieurs » de Didi :

« Je n'avais pas pensé à mes enfants non plus la fois où j'ai quitté mon village après ma tentative de suicide. Je me suis dit qu'il fallait que je me sauve moi-même, et que si je n'y arrivais pas, j'irais me jeter dans la mer sans papiers d'identité… J'allais prendre le bus ce jour-ci, et j'ai croisé mon beau-père devant la porte de la maison, il a vu ma valise et il a compris. Je lui ai dit : « Papa je pars. » Il est resté silencieux pendant quelques secondes et il m'a dit « Prends soin de toi. » Mes yeux étaient remplis de larmes. » […] « La fois où j'ai vraiment pensé à mes enfants c'était quelques années plus tard, lors d'une agression dans les pays du Moyen-Orient quand je me prostituais. Je croyais que j'allais mourir, et cette fois-ci dans ma tête je pensais à mes enfants qui n'auraient plus de mère… J'avais vraiment la trouille… J'ai pris l'avion pour rentrer en Chine chez moi, et mes enfants allaient bien, mon beau-père n'était pas au courant de ce que je faisais au Moyen-Orient, il m'a dit : « C'est grâce à toi que les enfants vont bien. » C'est exactement cette phrase-là, qui a redonné un sens à ce que je faisais [en me prostituant] même si je déteste ce métier… »

Cette scène d'un « départ qui convoque d'autres départs » – le départ de chez moi après le thé pour prendre le métro qui a convoqué les départs précédents et les scènes d'adieu –, nous pouvons l'analyser sous l'angle des trois forces qui agissent sur la subjectivité de Didi : l'une qui est celle du « il faut que je parte », un impératif qui ne laisse aucune place aux « autres », pas même aux enfants et difficilement à « soi-même » ; ensuite une autre force qui vient la rattraper sur sa relation mère-enfants avec un « ton » de culpabilité ; et enfin la voix du beau-père qui vient « reconnaître » à la fois la raison de son « absence » et aussi la manière de sa « présence ».

Cette scène rend également visible un lien transférentiel de Didi envers moi, qui m'inclut dans « ces jeunes » avec « ses enfants » : « ces jeunes qui souffrent alors que la société a changé », mais aussi dans « ces jeunes qui n'arrivent pas à comprendre les souffrances des générations précédentes ». Nous sous-entendons ses questionnements : Pourquoi ces jeunes [mes enfants] souffrent-ils ? Comment je me situe par rapport à leurs

souffrances, est-ce que je me sens participante de leurs souffrances ? Est-ce que mes enfants arrivent à me comprendre, comme ces soldats qui partent en guerre et qui risquent leurs vies parce que quand le train revient, il ne ramène plus de vivants ?

Nous trouvons dans l'histoire de Didi ces questionnements, et sans doute cette tension de « partir en laissant les enfants pour pouvoir les sauver/rester avec les enfants pour se culpabiliser de les laisser tomber » est centrale dans l'organisation de son récit.

Ici nous nous intéressons à une hypothèse qui nous a permis de penser à la méthodologie : cette tension angoissante et toujours agissante se réactualise quand nos corps se mettent en déplacement, le corps de Didi et mon corps qui portent l'ombre de ses enfants, et la compréhension de son beau-père.

II — Dans le train socio-clinique

Remontons à la première fois où Didi m'a raconté l'histoire de sa vie en 2015. Nous nous sommes connus dans le cadre associatif où j'interviens en tant qu'interprète et accompagnateur et elle comme usagère travailleuse du sexe. Elle a participé à une formation avec deux autres femmes en dehors de Paris pendant quelques jours, ma mission était de les accompagner. Elle savait que je menais en parallèle un travail de récit de vie avec les femmes chinoises dans le cadre de ma recherche universitaire.

Dans le train en rentrant à Paris après la formation, nous étions face à face Didi et moi, et les deux autres femmes étaient à côté, chacune avec son téléphone portable. Pendant le trajet, Didi m'a posé cette question : « Toi qui sais comment les autres pensent, peut-être que tu pourras m'éclairer sur les difficultés rencontrées par ma fille ? » Son travail de récit avec moi a commencé par cette scène dans le train, où elle a parlé pendant deux heures, avec les deux autres femmes qui faisaient semblant de regarder leur téléphone, mais qui en réalité restaient très attentives et intervenaient de temps en temps. Et j'ai compris beaucoup plus tard que sa demande n'était pas vraiment que je l'éclaire sur les difficultés de sa fille, mais plutôt : « Dis-moi si tu arrives à me comprendre moi, mes décisions, mes intentions, mes souffrances, ma vie, et si toi tu arrives à me comprendre, peut-être qu'un jour mes enfants me comprendront. »

Les Français dans ce train se fondaient avec le paysage, il n'y avait que nous qui parlions, en chinois, et le bruit du train couvrait la voix de Didi, et lorsque l'un de nous

reculait de quelques centimètres, nous ne pouvions plus nous entendre. Et ce train à grande vitesse véhiculait les centaines de petits trains que Didi avait pris dans sa vie.

Nous pouvons questionner nos valeurs en termes de dispositif quand nous menons un entretien : le sentiment de sécurité, la confidentialité, la bienveillance, la contenance, la disponibilité, la présence. Et nous pensons à travers ce dispositif exprimer ces valeurs pour la personne que nous accueillons. Nous présupposons que le dispositif est un dispositif symbolisant mais le travail avec Didi vient questionner ce présupposé : d'abord c'est elle, ou presque, qui a « mené » l'entretien, qui a préparé à peu près les questions, et qui les posait quand elle sentait que la situation de l'entretien était « adéquate ».

Maintenant, avec le cas de Didi, entrons dans notre discussion sur cette logique de la symbolisation du dispositif, le setting par exemple ; dans la pensée psychanalytique le sens du setting est une proposition à l'analysant selon laquelle : Ceci n'est pas n'importe quel lieu, ce n'est pas un lieu comme un autre, ceci est LE lieu pour faire LE travail de l'analyse. Ce lieu est fait pour accueillir un autre type de récit qui n'est pas un récit de la quotidienneté, mais un récit de la subjectivation dans un lieu de la perlaboration.

Au début des réflexions psychanalytiques, le divan est également une proposition à l'hallucination (Freud, Roussillon). Quand Freud concevait le couple perception-hallucination, il pensait que plus nous percevons, moins nous hallucinons. Pour être plus proche de l'inconscient, comme l'analyste se positionne derrière le divan, sans pouvoir percevoir l'analyste, l'analysant se mettra à halluciner avec la voix de l'analyse. Bien plus tard, en 1938 dans *Abrégé*, Freud a écrit : « Au début, l'enfant ne différencie certainement pas le sein de son propre corps. C'est parce qu'il s'aperçoit que ce sein lui manque souvent que l'enfant le sépare de son corps, le situe au dehors et le considère dès lors comme un objet, un objet chargé d'une partie de l'investissement narcissique primitif qui se complète par la suite en devenant la personne maternelle… » (p. 198) Et ceci est repris par Winnicott plus tard en 1971 : « La mère regarde le bébé et ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit » (p. 112). Avec les autres théories postfreudiennes, le rapport entre la perception et l'hallucination s'est complexifié : le sujet perçoit en hallucinant, et il hallucine sur ce qu'il est en train de percevoir.

Les représentations conscientes ou inconscientes envahissent tout et partout pendant tout le processus de la perception.

Le dispositif face-à-face est donc aussi « accepté » et proposé par les psychanalystes postfreudiens. L'idée n'est plus de savoir si le divan permettra à l'analysant d'être plus

proche de l'inconscient qu'un dispositif face-à-face, mais l'enjeu psychanalytique sera de comprendre la mise au travail de l'inconscient dans la situation analysante adéquate.

Cet avancement de la pensée psychanalytique noue le rapport entre la théorie, l'épistémologie et la méthodologie incarnée par le dispositif, c'est-à-dire que le dispositif traduit la question « sous-entendue » épistémologique. Si la question de notre recherche sur le processus de la subjectivation des femmes chinoises est d'élucider les déterminismes socio-psychiques à la lumière des « logiques sollicitantes » et comment elles entrent en rapport avec ces sollicitations, le dispositif de recherche doit contenir cette complexité des logiques et laisser place à l'identification, à la projection, à l'appropriation, à l'extériorisation… Parce que ce sont ces processus psychiques en situation sociale qui rendent visibles ces sollicitations et leurs effets. Autrement dit, comme nous nous intéressons au fait de savoir comment les sujets « femmes-chinoises-migrantes-prostituées » sont mis au travail par les logiques socio-psychiques dans les situations diverses de la vie, l'hypothèse que nous faisons est que cette mise au travail du sujet sera objectivable par l'analyse d'un travail de récit co-construit entre les sujets et le chercheur : il est donc essentiel de reconnaître que le dispositif qui donne lieu à ce travail de récit est également une situation sociale comme les autres expériences de vie, peuplée de représentations et de manifestations conscientes et inconscientes.

Le dispositif est une scène sociale qui répète, convoque, s'associe aux autres scènes. Voici une déconstruction : la question du dispositif dans notre recherche n'étant plus prédominée par le fait de savoir quel dispositif nous proposons au sujet pour favoriser l'élaboration des processus socio-psychiques, il s'agira plutôt de mettre le sujet au centre, et de se demander comment il s'approprie cette scène du dispositif, pour en faire quel travail de subjectivation, et pour élaborer quel processus.

Pour cela cette scène avec Didi comporte trois scènes en une : une scène sociale où deux personnes finissent un thé et se séparent tout en faisant un petit trajet ensemble ; une scène de mise en récit ; d'autres scènes vécues par Didi prêtes à agir sur sa psyché. C'est cela notre dispositif de recherche. Laissons les sujets auteurs de ces scènes, laissons la mobilité physique agir sur la mobilité psychique, laissons ces scènes, potentielles comme actuelles, se répondre, et laissons le sujet venir à sa manière.

Chapitre 19 — Être affecté, le cadre interne et la demande

I – Le fétichiste du cadre

Notre dispositif mobile du travail du vécu subjectif dans une réflexion d'« une scène sociale comme une scène clinique » est en effet un cheminement de construction entre l'expérience du terrain, l'analyse dans un après-coup, et la recherche théorique.

Au début de mon expérience du terrain, j'étais dans un « souci du cadre » qui consiste à se préoccuper de la validité de la donnée recueillie dans un cadre illégitime. Pour moi le lieu pour travailler sur le récit de vie n'était justement « pas un lieu comme un autre ». La représentation à laquelle je procédais sur ce dispositif était l'image du divan, sur lequel les femmes pouvaient se mettre à l'aise, se sentir en sécurité, en confiance et accepter de reprendre ce voyage dans le passé, l'élaborer.

J'ai rencontré Yanyu en 2014, elle est la première femme avec qui j'ai tenté de construire explicitement mon dispositif de recherche. Dans ce chapitre nous reprenons la relation entre Yanyu et moi en appuyant sur quelques scènes pour regarder en quoi cette construction relationnelle vient nous travailler sur le dispositif et le cadre de la recherche.

Yanyu en 2014 était en train d'arrêter la prostitution pour plusieurs raisons : d'une part, outre qu'elle n'avait ni prévu ni eu jamais l'envie d'exercer cette activité, elle avait croisé un groupe d'agresseurs qui faisait des rackets ; et d'autre part, elle avait rencontré Pierre, un Français qui était prêt à aider Yanyu à changer de situation. Je l'ai accompagnée pour plusieurs rendez-vous avec la police dans le cadre de l'association. Nous avons beaucoup échangé pendant les moments d'attente mais comme je ne voulais pas mélanger mon travail professionnel et ma recherche, ces échanges entre nous à l'époque restaient informels.

Quelques mois plus tard, une fois la procédure judiciaire terminée, elle a décidé d'arrêter la prostitution, elle n'était donc plus usagère de l'association où j'intervenais dans la prise en charge des femmes travailleuses du sexe. Cependant, elle souhaitait continuer à me voir parce qu'elle était très seule. Elle avait rompu tout lien avec les autres femmes qui se prostituaient et avec ses clients. Je me suis dit que, comme entre nous un lien avait été établi, elle serait la partenaire par excellence de la recherche pour co-piloter le dispositif et le cadre.

Je lui ai proposé de travailler sur son expérience mise en récit dans ma recherche, de nous rencontrer toutes les deux semaines, et comme j'étais soucieux de la légitimité et de la

validité du cadre, je lui ai proposé également de venir dans mon bureau à l'université pour « symboliser le sérieux de la recherche ». Je lui ai énoncé la question de la recherche : « À travers votre récit de vie, vous allez pouvoir nous apprendre ce que c'est que d'être une femme chinoise aujourd'hui, ce que la société a fait de vous et ce que vous faites de ce qu'on a fait de vous. » Yanyu a accepté.

Elle est venue à l'université plusieurs fois, et chaque fois elle apportait des plats qu'elle avait cuisinés, ou des raviolis, ou du parfum. Et moi chaque fois j'essayais de rappeler le cadre de la recherche. Elle racontait son histoire et je notais. À la fin de chaque séance, elle me montrait les lettres administratives qu'elle recevait. Elle avait quarante-quatre ans, elle pouvait gérer une hôtellerie en Chine, mais en France, sans aide, elle ne savait pas comment se connecter sur son compte d'allocations familiales pour changer son code personnel et soumettre des dossiers scannés, ni mettre son nom sur le site EDF, ni obtenir une attestation de domicile… J'ai compris le parfum et les raviolis comme des dons en échange de mon temps d'aide, et même le récit.

Est-ce qu'elle me les offrait comme un don parce qu'elle se sentait redevable ?

L'image que j'avais était celle de Shéhérazade dans les *Mille et une nuits* qui, pour survivre, devait raconter des histoires, sans lesquelles, elle n'aurait pu acheter un timbre fiscal en ligne, ni libeller un chèque à son assureur… Préoccupé par cette question de l'emprise, je passais beaucoup d'énergie et de temps à réguler la relation, en essayant de bien séparer le temps de la construction du récit du temps de l'aide sociale, et en lui répétant qu'elle était libre de s'engager dans cette recherche et libre de décider ce sur quoi elle voulait travailler et ne voulait pas travailler.

II — Affectée par une grossesse

C'était en 2015, pendant la période où elle avait emménagé seule dans un appartement appartenant à Pierre, où il venait régulièrement passer des moments avec elle. Pierre lui donnait chaque mois de l'argent et lui payait des cours de français. Elle ne voyait que très peu de personnes à part moi et, à chaque séance, elle passait beaucoup de temps à parler de Pierre.

Un jour, Yanyu m'a appelé plusieurs fois très tard dans une soirée, sur un ton très inquiet, en me disant que cela faisait plusieurs semaines déjà qu'elle avait des nausées et des vomissements le matin et le soir, et que ses mains et ses pieds commençaient à gonfler. Ses règles n'étaient déjà plus très régulières parce qu'elle débutait sa ménopause depuis un an,

mais les symptômes étaient exactement les mêmes que lors de sa première grossesse. Elle a acheté un test de grossesse et je lui ai dit de comparer les couleurs et d'épeler des lettres sur l'emballage. Lentement, elle lisait « P-o-s-i-t-i… ». Elle se disait « Je suis enceinte de Pierre. »

Elle était perturbée, ne savait pas comment l'annoncer à Pierre. Sur le coup, contaminé par la sidération, mon contre-transfert s'organisait sur le « hors-cadre » : si je voulais préserver le cadre du récit de vie, je ne pouvais pas l'accompagner, il fallait plutôt l'orienter vers une autre structure pour ne pas tout mélanger.

Elle a insisté pour que je l'accompagne au planning familial le lendemain. Nous y sommes allés et elle a obtenu les résultats de sa prise de sang très rapidement : elle n'était pas enceinte. En plus, son premier autotest à la pharmacie n'était pas faux, c'était elle qui avait « mal lu » les couleurs indiquées sur l'emballage. Elle avait « halluciné » une grossesse et l'avait « somatisée ».

De mon côté, j'ai vécu cet épisode comme une transgression du cadre préétabli, et je l'ai analysé sur le fait que je n'avais pas su me tenir dans mon cadre et l'« acting-out » transférentiel de Yanyu. Envahi par un sentiment de doute et de déception sur moi-même, j'ai exposé mon cas dans les espaces interanalytiques entre chercheurs cliniciens, un groupe universitaire animé par Florence Giust-Desprairies.

Pour me montrer mon rapport avec mon cadre, une collègue m'a parlé d'un cas clinique de Roussillon. Un jour, pendant une supervision, un clinicien avait exposé un cas dans le groupe de Roussillon, celui d'une très jeune fille qui venait consulter : le clinicien lui avait demandé de dessiner, mais non seulement la jeune fille ne faisait pas de dessin, mais elle prenait des crayons et les jetait par terre répétitivement. « L'agressivité envers le cadre » était l'hypothèse du clinicien, mais pour Roussillon : « La jeune fille a joué le jeu, sauf que ce n'était pas votre jeu, mais son jeu à elle. »

La superviseuse du groupe interanalytique a appuyé sur les effets et sur mon vécu de la sidération et m'a renvoyé sur le concept d'« être affecté » de Jeanne Favret-Saada. La chercheure, anthropologue et psychanalyste, souhaitait effectuer une recherche sur la sorcellerie dans les villages français en Mayenne dans les années soixante-dix – qu'elle a publiée plus tard dans *Les mots, la mort, les sorts* (1977). Pendant des années, elle a mis des enquêtes en place sans réussir à beaucoup avancer parce que les récits qu'elle recueillait sur la sorcellerie relevaient presque tous de la psychiatrie. Un jour, un villageois qui l'observait lui a fait comprendre qu'elle, Favret-Saada, avait été ensorcelée. Affectée dans son corps et

sa psyché, elle est allée voir une désenvoûteuse pour se délivrer du sort. Et à partir de cette expérience, en s'appuyant sur la place qu'elle y avait prise, elle a commencé à comprendre le fonctionnement et la complexité des pratiques d'ensorcellement et de désensorcellement.

La capacité d'être affecté, c'est une compréhension et une acceptation de la place où le terrain et les sujets nous mettent et où nous nous investissons, nous y adhérons, nous nous l'approprions. Ensuite à partir de cette place, nous regardons comment les rapports s'imbriquent, s'articulent.

Est-ce qu'il est possible de se laisser transformer sans se défendre ? Déjà il faudra élucider contre quoi le sujet se défend. Ensuite si le sujet se défend, c'est bien parce qu'il a besoin de se défendre, il a toujours raison de se défendre, il a surtout « intérêt » à se défendre. Mais la capacité d'être affecté ne veut pas dire se laisser emporter par le terrain, au contraire, le fait que je sois crispé et sidéré par la grossesse hallucinée de Yanyu jusqu'à évacuer cet épisode en le mettant « hors cadre », l'a éjectée de son « récit » et de la possibilité de se mettre en récit alors que précisément nous étions dans la construction d'un récit ; c'est là que je me suis laissé emporter par le terrain et je n'étais plus en mesure de tenir et de me rattacher à la question de la recherche : dans quelles logiques le sujet a-t-il été sollicité et avec quelles modalités de la subjectivation ?

Me situant au niveau contre-transférentiel, j'étais dans une forme de crispation figée sur un sentiment de maîtrise et surinvestie à une modalité de pensée sans pouvoir me distancier, pour jouer un « autre jeu ». Un fétichisme du cadre qui pourrait être interprété comme l'absence d'un cadre interne, en conséquence c'était le cadre dans l'extériorité manifestante et formelle qui totalise le fonctionnement et le symbolique du cadre, qui ne laissait pas de possibilité de contenir les mouvements des autres modalités amenées par le sujet en face, ou bien c'était le sentiment d'un bouleversement, d'une intrusion qui avait surgi.

C'est dans ce transfert-là que Yanyu a raconté son histoire, dans cette relation-là, qu'elle a construit son récit. Elle ramenait son récit à elle, et en cours d'écriture elle me situait en plein milieu de sa grossesse hallucinée. Si, dans l'isolement social, le fait de concevoir un enfant était pour Yanyu la seule manière de garder un lien solide avec Pierre, est-ce qu'engendrer un récit n'était pas aussi la seule manière de garder le lien avec moi ?

III — Un cadre minimaliste

Revenons au cadre. Si, dans notre épistémologie clinique, pour répondre à la question de la recherche que nous nous posons, nous établissons un cadre dans l'idée de permettre la construction d'un type de récit spécifique qui est celui de la subjectivation, ce cadre désigne une « aire du jeu » (Winnicott 1971) : c'est bien ici le lieu où va se passer « ce jeu ». Le cadre externe qui inclut le dispositif incarne l'épistémologie en symbolisant « une scène sociale pas comme une autre ». Mais cette manière d'articuler le cadre, le dispositif et l'épistémologie clinique est bien historiquement héritée d'une réflexion sur la relation thérapeutique, la relation d'aide et de soin. Ce qui nécessite la « demande », le « contrat », et la « légitimité » de tenir un tel cadre.

C'est dans ce sens-là que l'« être affecté » de Favret-Saada rejoint *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* de Georges Devereux, qui replace cette « scène pas banale » dans une perspective ethnologique et anthropologique. Dans cette recherche nous nous trouvons également dans ce questionnement théorico-méthodologique qui souligne d'abord la différence symbolique du jeu : le sujet et le clinicien chercheur ne sont pas dans un partage symbolique, ce que le clinicien cherche à symboliser à travers le cadre externe fonctionne différemment en raison de la particularité de la « demande ».

Notons que Yanyu racontait son histoire en discontinuité, sans ordre ni thème, dans un autre cadre où il ne s'agissait pas de se trouver pour construire un récit. Il y avait déjà une demande implicite d'écoute et de partage, il y avait probablement une demande de reconnaissance, mais surtout une demande de lien, d'aide et d'assistance. Est-ce que nous ne pouvons pas bâtir notre cadre sur cette demande-là ? De porter cette demande du lien, de l'écoute, tout en favorisant l'élaboration avec une place subjectalisante dans le sens de faire naître le « sujet », ou des moments même éphémères de la subjectivation ; tout en introduisant la transitionnalité entre l'histoire singulière et l'histoire sociocollective, parce qu'en faisant cela, sa demande de « écoutez-moi » pourra rejoindre les enjeux de la recherche « apprenez-nous », pour que nous puissions signifier au sujet à notre tour, que son récit propre à elle-même contribue à une compréhension socio-psychique bénéfique à nos sociétés, tout en lui montrant « comment ».

C'est avec Yanyu que j'ai appris l'enjeu méthodologique dans le terrain et dans la recherche, à assouplir le cadre externe, mais à renforcer le cadre interne, à diminuer le « moi » du chercheur, mais à accueillir le « jeu » du sujet.

Le cadre interne, c'est la capacité de l'écoute multiple et singulière, centralisée sur le sujet, c'est la disponibilité psychique et la contenance, c'est la capacité d'être affecté et d'analyser son contre-transfert dans l'après-coup, c'est le va-et-vient entre les théories socio-psychiques et la situation de la construction du récit. Et parallèlement le cadre externe devient principalement une symbolisation par les paroles du chercheur clinicien : « Ce que tu viens de me raconter est important, si nous pouvons y revenir… Cela m'évoque… ». « Est-ce que tu as déjà des hypothèses sur pourquoi tu as fait comme ceci et pas comme cela ? » « Ça me fait penser à ce que tu as raconté la dernière fois, et j'ai pu travailler dessus… »

Cette scène clinique « pas banale comme une autre », prendra toujours l'apparence d'une scène sociale, et peut-être qu'il y a quelque chose de sécurisant dans sa « banalité », qui cultivera des moments subjectalisants. Ce sont ces moments situationnels qui singularisent la scène, pour qu'elle sorte de sa « banalité ».

Chapitre 20 — La malléabilité, la pulsion interliaison et la pulsion sexuelle

I — La pâte à modeler

Comment tenons-nous notre cadre interne avec un cadre externe appauvri ?

Le cadre externe joue une fonction importante dans la structuration symbolique comme nous l'avons mentionné plus haut : le lieu, les horaires, le contrat, les paiements, le dispositif sont en train de symboliser les limites et les possibles, de sculpter la forme d'une « séance », de poser une « normalité » pour permettre de travailler sur les « singularités ». Quand ce cadre externe référencé, équipé, est anthropologiquement restreint, dans notre terrain de recherche par exemple, une maturation du cadre interne soutenue par une précision de la question de la recherche, une adhésion épistémologique, une meilleure connaissance du terrain, et une pratique de l'analyse dans l'après-coup nous permettent de rendre ce cadre externe à sa forme la plus sobre possible. À la fois par des actes et des paroles symbolisant, en laissant principalement le sujet mener, affecter, changer le « décor » et le « paysage », aller et venir librement.

La capacité d'être affecté, dans l'imaginaire de la sorcellerie, est également la capacité présupposée d'un médium de « se laisser posséder » en quelque sorte par une force invisible de l'autre, de renoncer à une totale « maîtrise » de soi-même avec le risque que cette force

devienne le maître de soi-même. Un médium est quelqu'un qui sait accueillir l'esprit de l'autre dans sa propre psyché et dans son propre corps et qui apprend à comprendre, à communiquer, à négocier avec cet esprit, pour savoir d'où il est venu, comment il est venu, ce qu'il demande et comment faire pour qu'il se libère.

Dans *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Roussillon (2012), à propos du « médium-malléable », emploie la métaphore de la pâte à modeler (p. 47) :

« [Elle] ne représente rien par elle-même, mais elle est saisissable, se laisse prendre par la main, toujours prête à l'emploi, toujours disponible, elle est informe, indéterminée et se prête ainsi à l'exploration des formes premières de la liberté, c'est parce qu'elle est informe et en même temps indestructible qu'elle peut prendre toutes les formes, qu'elle transforme les différences quantitatives en variations qualitatives, qu'elle transforme la force en sens. Mais elle est fiable, fidèle, elle conserve la forme donnée par l'activité de l'enfant, elle la conserve tant que l'enfant ne décide pas de la modifier de nouveau, de la reprendre. Cependant, tiède dès qu'utilisée et légèrement chauffée, elle paraît dotée d'une vie propre, elle se prête à l'animisme, à la projection du caractère chaud des objets animés et vivants. »

Ces caractéristiques du « médium-malléable » correspondent tout à fait à la description de notre posture de recherche. Nous le remarquons souvent : quand un enfant utilise sa force pour structurer la pâte à modeler, sa force prend forme, et la forme prend sens. Ensuite il fait bouger cette figure, il fabrique une autre figure pour scénariser avec sa première créature, il utilise la deuxième pour détruire la première… La pâte à modeler peut porter donc à la fois la pulsion créatrice et la pulsion destructrice du sujet.

Jean-Luc Donnet parle du transfert pour interpréter et du transfert à interpréter dans *Le divan bien tempéré* (1995). Pour que l'interprétation de l'analyste fonctionne, il faudra que l'analysant s'investisse dans l'analyse à travers l'analyste. Ce transfert est également à interpréter parce que, comme l'objet de l'investissement de l'analysant est également un autre-sujet – l'analyste –, l'effet de ce transfert pour l'analyste (la réaction de l'objet investi) détermine à son tour l'investissement. Roussillon, en reprenant Winnicott sur la « survivance » de l'objet-autre-sujet dans le cas de la relation mère-bébé (2009), veut montrer comment la réaction de la mère en résistant au bébé tout-puissant entre le désir de la fusion symbiotique porté par la pulsion de l'éros et les tentatives de pousser les limites portées par la pulsion de thanatos, mais tout en tenant le lien nourrissant et des soins, aide le bébé à structurer la réalité externe et la réalité interne, le « moi » et le « non-moi ».

C’est dans un cadre externe sobre, malléable, que nous pouvons transformer une scène double sous l’apparence banale de la quotidienneté en un moment clinique, par exemple, là où une femme se met à raconter dans le train, et doublée d’une scène sous-jacente de l’organisation pulsionnelle. Il y a une tension presque inévitable entre la tenue du cadre et la malléabilité, c’est la forme de l’informe si nous pensons que le cadre est créé pour contenir une forme et que la malléabilité n’a pas de forme préétablie. C’est dans ce sens-là, que l’analyse de cette scène de l’organisation pulsionnelle, du transfert et du contre-transfert est là non seulement pour « resituer » le contenu du récit (à qui s’adresse-t-elle), mais surtout pour tenir le cadre dans sa malléabilité, dans une continuité relationnelle qui permettra le travail du récit.

II – La pulsion envers un eunuque

Nous reprenons le cas de Guimei pour élucider notre pensée entre la théorie et la pratique, sur cette question de la scène psychique de l’organisation pulsionnelle.

Née en 1962, Guimei se prostitue en France depuis 2013. Mère d’un fils unique, elle divorce en 2015 alors qu’elle est déjà en France tandis que son ex-mari est toujours en Chine.

Elle souffre d’une maladie génétique qui lui a provoqué des micro-hémorragies partout sur le corps après son unique accouchement : son corps est devenu violet et elle a dû rester hospitalisée pendant un an après la naissance de son fils. La mère de son mari s’occupait de son fils et lors de leurs retrouvailles : « C’était comme si je ne reconnaissais plus mon fils, j’étais incapable de rester seule avec mon fils, ni de lui dire je t’aime… »

La famille de Guimei travaille dans le commerce : « J’ai deux frères avant moi, mes parents n’ont pas privilégié les garçons, au contraire je suis un peu la princesse dans la famille. Nous étions dans une grande maison et nous avions des bonnes. Ma mère me traitait toujours comme une jeune fille et si aujourd’hui je devais rentrer en Chine, je vivrais avec ma mère, elle a une bonne. »

J’ai connu Guimei en 2015 par sa meilleure amie, une autre femme qui participait à ma recherche. Quelques semaines plus tard je suis parti avec elle dans un voyage organisé par les associations. Nous avons beaucoup échangé pendant le voyage et en rentrant à Paris, j’ai été inclus dans le groupe de femmes de Guimei.

Elle connaissait ma recherche, mais au début de notre relation, elle n'a jamais manifesté clairement son désir d'y participer, pourtant chaque fois que nous nous sommes retrouvés, elle me livrait des morceaux de son histoire.

Quelques semaines plus tard, Guimei a rêvé de moi et elle était gênée de me raconter ce rêve : « Ah je ne sais pas si je devrais te le dire, je trouve que c'est peut-être mieux si je ne te le dis pas, mais je peux te le dire pour rire… »

Malgré tout, elle a fini par en trouver l'occasion lors d'un déjeuner au restaurant. La scène de son rêve se déroulait dans une chambre, sombre, avec un grand lit. Il y avait Guimei, ses autres copines et moi. Les autres copines étaient dans l'ombre et nous ne les voyions pas. Guimei voulait vérifier si j'avais un vagin ou un pénis. J'ai accepté d'être vérifié. Elle m'a déshabillé et elle a trouvé que je n'avais pas de pénis, ma partie génitale était un petit bout de chair, fermé. Toujours dans son rêve, Guimei se disait, que comme je n'avais pas de pénis, je devais avoir un vagin, elle s'est alors mise à chercher mon vagin, et finalement il était sur mon pied droit.

Quand je lui ai demandé comment je devais comprendre ce rêve, elle m'a dit que c'était pour rire. J'ai compris alors que nous étions peut-être trop impliqués intimement dans le rêve pour le co-interpréter en réalité.

Dans *La nouvelle interprétation des rêves*, Nathan propose de penser que raconter un rêve, c'est le re-rêver. (Nathan 2011) Nous sommes non seulement dans une dimension imaginaire, mais aussi dans un espace qui favorise l'expression imaginaire. Guimei rêvait de moi, et elle est venue me raconter son rêve, donc c'est un rêve qui nous appartient à nous deux, un rêve de transfert. Cette intimité et cette proximité disent des choses que je ressens comme réciproques.

Ce rêve frappait plusieurs endroits en moi, là où ils sont centraux et essentiels : d'abord mon « trouble dans le genre » (Butler 1990) et ma versatilité sexuelle, qui me travaillent dans chaque relation intime entre la masculinité et la féminité fantasmée et projetée par les autres ; ensuite un vieux traumatisme de l'humiliation lié à mon enfance où les autres enfants répétaient « Il a perdu son zizi » en me pointant ; troisièmement à mon sentiment complexe du voyeurisme entre l'excitation et la culpabilité quand les femmes racontent leur travail et leurs vies sexuelles ; et enfin à la peur d'être mis à nu sous les regards des femmes.

Dans son récit de rêve, elle vérifie qui je suis, une vérification identitaire, non seulement d'un homme par une femme, mais aussi d'un ami, chercheur, collègue,

compatriote, et elle a trouvé là une ambiguïté. Cette vérification identitaire, c'était presque la même chose que ce que je faisais avec le récit de vie des femmes, quelque part, je les mettais à nu. Ce n'est donc pas n'importe quel récit de rêve, c'est rêver de moi dans mes vulnérabilités et ensuite me les faire partager.

C'est également une recherche exploratoire de Guimei sur la sexualité et sur sa propre sexualité ; en saisissant l'ambiguïté de mon corps, cette mise en processus semble pour elle s'inscrire dans une intention de redéfinir ce qu'est l'homme et ce qu'est la femme. Guimei serait-elle aussi dans une ambiguïté sexuelle ?

Ce sont des pistes, des hypothèses pour moi : je les laisse mûrir et les livrerai lorsque je sentirai que c'est le bon moment, pour voir si cela raisonne, si cela fait sens. Mais j'ai également compris que, s'il fallait que j'accepte d'être déshabillé, peut-être que ce qu'elle attendait de mon pénis, c'était une fonction masculine, un homme social. J'ai réalisé à quel point je ne laissais pas aux femmes la possibilité de me saisir comme un homme. Mais c'est peut-être encore plus complexe que ça : elle avait trouvé un homme démasculinisé et une femme sexuellement déplacée ; elle est venue me dire ce qu'elle avait attendu que je sois, un eunuque, socialement homme mais sans pulsions, intimement femme mais sans compétitivité, suffisamment fidèle mais sans la séduction.

Quelle serait la fonction sociale de l'eunuque dans une société moderne ? Un eunuque est convoqué entre le roi et la reine, il collecte des secrets pour le roi et il entend les pensées de la reine, il navigue entre le plus politique : le bureau du roi, et le plus intime : le lit de la reine. L'eunuque est un tiers pris dans un jeu de pouvoir : exécuter les ordres du roi pour maîtriser la reine et contribuer à la réflexion de la reine pour manipuler le roi. L'eunuque joue au jeu du roi, de la loi, de la reine, il représente la représentation des uns et des autres, il symbolise la symbolisation des uns et des autres.

Au fond, dans ce rêve qui semble sexuel, il y a la présence du groupe, qui était dans l'ombre, la scène ressemblait également à une cérémonie d'intégration dans le groupe. C'est encore dans la supervision du groupe interanalytique, que le concept de la pulsion interliaison d'Ophélia Avron a été signifié dans mon cas. Dans *La pensée scénique – groupe et psychodrame* (1996), Avron distingue deux sortes de pulsions : la pulsion sexuelle dans le sens freudien, qui est conçue comme un investissement libidinal qui vise un objet externe dans un principe de satisfaction. L'objet externe a été « trouvé » objectivement et « créé » subjectivement, il est donc « animé », « approprié » par le sujet. Bien entendu, cet « objet » pourra être un « autre sujet » qui réagit, répond ou non à cet investissement pulsionnel.

Cependant, dans les groupes de psychodrame animés par Avron avec des patients psychotiques, elle formule et souligne une autre nature de pulsion, qui est encore plus archaïque et avant l'investissement libidinal, la pulsion d'interliaison, la pulsion du lien. Cette pulsion à la tendance sociale se loge dans un instinct basique de l'humanité de devoir se grouper pour mieux survivre dans la nature.

Avant de me « sexuer » et me « sexualiser », cette scène du groupe ne manifestait-elle pas une pulsion d'interliaison ? Certes, Guimei me vérifiait pour savoir si j'étais l'« une » d'elles, mais c'est bien cinq ans plus tard, en 2020, qu'une autre scène est survenue pour réinterpréter complètement ce rêve du début.

Un jour, Guimei m'a envoyé une photo d'une femme dans les bras d'un homme avec une légende : « Il a une copine maintenant ! » Quelques minutes plus tard, Guimei m'a appelé par téléphone : « Jean-Vincent a une copine maintenant, je ne suis pas vexée, mais bon ça m'ennuie un peu. Il m'a envoyé cette photo, et c'est là que je réalise qu'avec lui on n'a aucune photo de nous ensemble… »

Jean-Vincent est un Français de soixante-six ans qui poursuit Guimei depuis quatre ans. Il a demandé plusieurs fois la main de Guimei, sans succès.

« En y pensant, au fait, je n'ai aucune photo à deux avec personne… » Elle continuait.

Je relançais : « Ça veut dire quoi ? Que tu n'as jamais envie de te remettre en couple avec personne ? »

« Que je ne suis jamais amoureuse de personne ! », disait-elle.

Je lui demandais : « Tu ne t'es jamais senti séduite par quelqu'un ? »

«… À part mon (ex-) mari je ne pense pas. Tu sais quand j'étais plus jeune, après mon mariage, j'ai toujours eu beaucoup d'amis, mais personne ne me séduisait et je ne séduisais personne. Pareil plus tard quand j'ai fait ce travail, j'ai toujours eu des hommes autour de moi, même si je pouvais avoir un orgasme au lit, je ne me sentais jamais emportée, séduite par un homme… »

Je redemandais : « Tu es en train de dire, d'une certaine façon, que tu n'as jamais été infidèle à ton mari ? »

Elle concluait : « […] C'est vrai, si tu résumes comme cela, même si je fais ce travail, je reste toujours une femme bonne. »

Cette scène de la photo de Jean-Vincent me fait penser à une association avec le rêve du début dans lequel elle démasculinisait métaphoriquement tous les hommes dans sa chambre sous les regards des femmes pour pouvoir toujours appartenir au groupe des

« femmes bonnes ». Oui un pénis peut fonctionner biologiquement, mais rien ne peut lui faire perdre le contrôle de ses affects.

Rester à savoir, quand et quelle pulsion du lien sera plus forte que l'autre : celle en tant que migrante en situation précaire pour « saisir » les personnes de ressources comme Jean-Vincent ou comme moi ; ou bien en tant que femme se prostituant, appartenant au groupe des « femmes bonnes ».

La pulsion du lien double la pulsion libidinale à l'objet, et elle fait tiers entre l'identité subjective et l'identité groupale : c'est parce qu'il se sent appartenir à un groupe social qu'un objet-sujet dans ce contexte-là devient investissable. Cette complexité de l'organisation pulsionnelle se manifeste parce que la malléabilité la permet. Et cette complexité donne en outre une épaisseur herméneutique à la compréhension du récit ; c'est précisément en l'analysant, que nous objectivons les connaissances que nous produisons ; et c'est aussi en l'analysant, que notre cadre de recherche continue à fonctionner et porte continuellement le travail du récit.

Chapitre 21 — Les moments subjectalisants et la tiercéité du social

I — Une clinique de la clinique

Pour que notre cadre fonctionne et qu'avec nous les femmes saisissent toujours cette place subjectalisante, le travail du contre-transfert de notre part, au-delà du niveau de la pulsion et de la représentation, doit s'effectuer également au niveau de l'idéologie nourrie par les théories auxquelles nous adhérons.

Nous avons toujours à faire avec les idéalités surmoïques théoriques, malgré les diverses querelles au sein de l'épistémologie clinique. Rien que de mentionner le mot « séance » et les scènes cinématographiques associées à une « séance » se déroulent dans notre tête : il y a le début et la fin, le contrat, les personnages, le dispositif, les décors, les gestes, et cela se répète… Mais quelle est la logique d'établir une relation en prenant la « séance » comme unité spatio-temporelle, comme un tempo rythmé, comme les frontières et les limites, comme un contenant ?

Avoir un espace dédié uniquement à la parole, avec quelqu'un dont la principale fonction est d'écouter, et le patient étant le centre de l'attention et de l'intention dit ce qui lui

vient à l'esprit, il est porté par la présence de l'autre, orienté dans l'élaboration, ensuite ce processus sera « coupé » par le principe de réalité, par cet « autre » qui écoute et associe.

Une séance prend fin et est mise en attente de recommencer… C'est bien une séance classique généralisée d'une thérapie psychique psychanalytique.

Cette conception de la thérapie psychique est née dans les sociétés occidentales, dans les villes, avec l'industrialisation, donc avec un changement d'époque et de modes de vie. Nous pouvons la relier à l'individualisme. Non seulement elle est conçue comme une thérapie individuelle – comme Green le dit dans son entretien « Être psy » : l'analyste est seul et il décide seul – mais la subjectivation œdipienne qui est centrale dans la conception théorique, se laisse entendre comme une « quête de soi » individuelle : Œdipe voyageait seul, tuait son vrai père seul, répondait à la question du Sphinx seul, devenait roi seul, épousait sa mère seul.

Bien qu'en Angleterre Winnicott ait développé une théorie psychanalytique différente de celle de Freud :

« Je pense qu'on perd quelque chose en appliquant l'expression « complexe d'Œdipe » aux stades précoces, qui n'engagent que deux personnes, la troisième personne ou l'objet partiel étant intériorisé, et donc pouvant être considéré comme un phénomène de la réalité interne. Je ne vois pas l'intérêt d'utiliser l'expression « complexe d'Œdipe », lorsque l'un ou plus des membres du trio est un objet partiel. Dans le complexe d'Œdipe, du moins pour moi, chacun des trois membres du triangle est une personne entière, non seulement pour l'observateur mais aussi et surtout pour l'enfant. » (*L'enfant et le monde extérieur* 1988, p. 69)

Cependant, la capacité d'être seul, introduite par Winnicott, formule également une sorte de « quête de soi » dans la distinction du moi et du non-moi (Green 2011 *Origines et vicissitudes de l'être dans l'œuvre de Winnicott*). Nous pouvons nous demander anthropologiquement ou même sociologiquement parlant, ce que signifie « Accompagner l'enfant à représenter son soi-même en présence de la mère ». Serait-ce une des conditions d'une « mère suffisamment bonne » ? Une mère qui cantonne son enfant à un état symbiotique serait donc « moins bonne » ?

Cette « quête de soi » appartient au sujet, est-ce qu'il devrait « s'aventurer » seul ? Et encore s'il existe une « double quête » cachée derrière cette « quête de soi », qui serait une « quête de nous », dans une distinction du nous et du non-nous, comment cette appropriation de la quête de soi ne revient pas à isoler le sujet dans son « nous » ?

Pour Devereux, que nous avons déjà mentionné, l'anthropologie et l'ethnologie ont fait tiers dans son rapport avec la théorie clinique psychanalytique, et lui ont permis de déconstruire ses idées et ses idéaux afin de pouvoir expliquer « les relations entre le psychisme et la culture, entre les normes sociales et les désordres de l'esprit ». (Georges Bloch 2000).

Quant à Robert Castel, « il cherche à mettre ensemble, comme les deux faces d'une même médaille, la compréhension des évènements psychologiques et celle des déterminants sociaux, le subjectif et l'objectif, le psychologique et le social. » (Annie Ohayon 2013) Sociologue, il interrogeait la question du pouvoir dans l'ordre psychanalytique en prenant la relation duelle comme un dispositif susceptible d'intégrer le patient à un système de domination, et par suite il dénonçait une nouvelle gouvernementalité néolibérale par une suractivation des capacités individuelles avec la montée de l'individualisme où l'individu serait le centre et le responsable de la vie sociale. (*La gestion des risques*) Ces penseurs se sont inscrits dans les mouvements de l'antipsychiatrie pendant les années soixante. Parmi les penseurs qui ont été influencés par Foucault, Gilles Deleuze et Félix Guattari ont réabordé deux concepts fondamentaux de la psychanalyse : l'inconscient et le désir. Ils écrivaient et pensaient à deux ; en s'appuyant beaucoup sur la philosophie et la littérature, ils proposaient de comprendre la fonction de l'inconscient comme une machine au lieu d'un théâtre, où la reproduction au lien de la représentation, et le désir comme un flux, ne s'attacheraient plus à l'objet, mais à l'agencement qui enveloppe l'objet, qui le rendrait « désirable ». (Deleuze, Guattari 1972) Ils doublaient la folie avec la force créatrice, l'immoral avec les limites du sensible. Ils revendiquaient de « soigner l'institution qui rend les gens fous » (l'agencement) au lieu de « soigner les individus ».

Bien que dans cette recherche nous ne visons pas à construire avec les femmes des relations thérapeutiques, la question de savoir « comment faire une clinique de la clinique » nous est venue au fur et à mesure. La rencontre avec Alin a d'ailleurs beaucoup nourri cette réflexion.

II – Le social fait tiers dans les conflits psychiques

Reprenons le travail avec Alin, une Chinoise de cinquante ans en 2012 au moment où nous nous sommes rencontrés. En 2012, elle est soignée pour un cancer de l'utérus avec

opération et traitements lourds. Très angoissée par l'ablation de son utérus, elle a été orientée vers une consultation de psychologue.

« J'ai mon cœur qui bat tellement vite chaque fois pendant le trajet de la psychologue, je ne sais pas quoi lui dire. L'interprète m'a dit de toujours raconter tout ce que je pense, mais je suis nulle pour raconter, le docteur doit me trouver folle… » Pour elle, aller voir un psychologue c'était d'abord se rassurer qu'elle n'était pas folle. « Je réponds aux questions… J'ai peur de dire des bêtises, mais il [le psychologue] ne me pose pas souvent de questions… »

Elle était contente à chaque fois que sa copine Abao, son mari Daniel et moi nous venions la visiter.

« J'ai encore vomi aujourd'hui, l'infirmière m'a dit que dans quelque temps ça irait beaucoup mieux. Je n'ai pas peur de la souffrance, mais j'ai vraiment peur de perdre mes cheveux et qu'une barbe se mette à pousser !

« J'ai vraiment rêvé que j'étais devenue un homme, mais c'était dans mon appartement en Chine, mon père était encore vivant, il était dans la pièce à côté, en plus un autre homme était devant la porte et il voulait un verre d'eau, je lui ai donné un verre ainsi qu'un à mon père… »

Abao souriait, elle lui a dit : « Que tu le veuilles ou pas, tu étais déjà un homme en élevant ton fils seule, ton père t'a donné déjà un prénom d'homme pour une raison [le caractère du prénom d'Alin est un prénom d'homme]. » Cela a fait rire Alin. Abao a continué : « L'eau dans les rêves ça veut dire l'argent, tu avais donné de l'argent à ton mari et à ton père, tous les deux sont déjà partis, tu les as réglés, tu ne dois plus rien à personne maintenant. Et surtout tu ne vas pas mourir. » Alin riait en pleurant, elle avait été très touchée par ce qu'Abao lui avait dit.

Cette scène m'a beaucoup travaillé, je suis saisi par la difficulté pour Alin d'assigner un sens dans sa rencontre avec le psychologue, et de sa facilité à partager sa souffrance, à raconter son rêve avec nous, par la difficulté pour le psychologue d'établir une relation thérapeutique avec Alin et de la facilité pour Abao d'interpréter le rêve et de rassurer Alin, de diminuer sa souffrance. D'un côté, nous avons une scène qui veut extraire le rapport psychique et psychologique pour lui rendre sa singularité comme le sens et la fonction de cette scène, alors que non seulement le sujet est empêché d'exprimer et d'élaborer mais qu'il est aussi préoccupé dans sa défense face à la folie et au jugement de folie. De l'autre côté, nous avons une scène sociale ordinaire sans aucun enjeu, qui est également entourée de

bienveillance et de soin, où le moment thérapeutique intervient quand Abao réorganise des éléments troublants et angoissants en les renommant, en les re-symbolisant devant Alin avec les connaissances qu'Abao possède pour soutenir l'interprétation, dans l'idée d'accompagner Alin dans sa métabolisation de l'angoisse et de la peur, et de se réapproprier une certaine réalité.

Le social vient faire tiers dans le rapport entre le sujet et sa psyché, il relie le passé et le présent, le potentiel et l'actuel, l'hallucination et la perception, le rêve et la réalité, l'émotion et le sens.

Il y a donc plusieurs niveaux qui s'entremêlent, comme nous l'avons mentionné plus haut, il y a une scène sociale qui double des scènes psychiques, la tiercéité du social dans les moments subjectalisants, et l'analyse de la scène sociale : la sociologie, l'anthropologie, la philosophie et les autres disciplines qui complexifient la théorie clinique analytique, dévoilent une multiplicité de la problématique (de Gaulejac 2020) mais en même temps déconstruisent la théorie clinique et la mettent à l'épreuve du social : le terrain. Enfin, entre le chercheur clinicien et les sujets, l'ensemble des activités sociales, des personnages-autres-sujets, des rêves, des jeux et des récits, triangule la relation de la recherche, qui permet au sujet de s'investir plus librement dans ces va-et-vient et de trouver-créer sa propre modalité de subjectivation.

Quelques années plus tard, Alin a repris le travail du sexe avec deux autres femmes. Un jour elle m'a téléphoné et m'a rapporté un autre rêve : « J'étais au bord d'un grand puits et je regardais en bas, l'eau était bien pleine. Je voyais des poissons dorés qui nageaient librement dedans, ça brillait. Mais d'un coup quand je regardais plus en profondeur, l'eau était particulièrement sale, on aurait dit des excréments… Et les poissons dorés continuaient à nager dedans… »

Je lui ai fait part de mon interprétation : « Comment on fait avec l'argent qui nous rend libres en même temps qu'il nous rend sales ? »

« Mmmm… » Elle a réfléchi : « Je pense à acheter un salon de massage… »

Voici un récit de rêve qui a fait émerger un moment d'élaboration de « l'autre scène ». Dans la construction du récit avec les femmes, chaque « séance » ou plutôt chaque « rencontre » est un ensemble des morceaux d'une élaboration focalisée mais en même temps tiercéisée. Métaphoriser une scène pour parler « précisément » d'une double scène et pour mieux parler de cette « autre scène », c'est également le « langage » chinois dans l'implicite et l'allusif. La « transformation silencieuse » dans la pensée chinoise, évoquée par François

Julien, souligne une sorte de dilution évènementielle et subjective, dans une continuité lente mais massive, invisible mais essentielle. L'irruption évènementielle devient moléculaire et l'ensemble forme une transformation qualitative, une transformation du sens.

C'est bien l'intention du clinicien, centralisée sur le sujet, qui porte ces scènes morcelées et ces subjectivations moléculaires dans la construction du récit ; et en parallèle l'intention du chercheur qui amène une écoute complexe dans la coproduction des connaissances pour interpréter « le monde », qui devient encore une triangulation chercheur-connaissances-sujet, subjectivité-connaissance-société. Dans la théorisation de la sociologie clinique, nous trouverons une autre formulation : le cadre multiple pour une clinique de la complexité.

Chapitre 22 — La clinique de la complexité, de l'individu au groupe

I – Penser en présence de l'autre

Dans mon héritage de la sociologie clinique, l'un des points les plus précieux est la possibilité de construire un cadre multiple qui me permette à la fois d'accompagner des sujets dans leurs recherches de sens et de coproduire avec ces sujets des connaissances sur les situations sociales qu'ils sont en train de vivre.

Vincent de Gaulejac mentionne « une clinique de la complexité » dans *Dénouer les nœuds sociopsychiques, quand le passé agit en nous* (2020) :

« L'expérience vécue est plurielle, infinie, insaisissable. La dimension existentielle ouvre sur une écoute de la complexité. La vie est multiforme entre la vie personnelle, intime, jusque dans les profondeurs de l'intrapsychique, la vie telle qu'elle est éprouvée dans les sentiments, les émotions, mais aussi la vie familiale, la vie au travail, la vie sociale. La vie humaine est une totalité. Les disciplines scientifiques ont découpé cette totalité. Le récit la recompose, à sa manière. Un récit de vie parle de tout cela en même temps en débordant tous les découpages en termes de catégories ou de disciplines. Comment déconstruire et reconstruire cette complexité ? » (de Gaulejac 2020, p. 128)

Construire un cadre multiple, qui permette à la fois d'explorer cette épaisseur de la vie, et aussi de pouvoir la travailler, déconstruire et reconstruire avec le sujet ces nœuds des rapports et des logiques qui agissent en nous mais qui ne nous laissent pas « en paix ». Ce travail de subjectivation part du sens subjectif à pour aller vers des expériences sociales, il

sera étayé avec la problématisation multiple, formulé en des hypothèses dans les différents registres et articulé dans leurs interférences. Tout cela est soutenu dans un lien transférentiel pour interpréter et à interpréter, et en appréciant ces hypothèses herméneutiques, le sujet transforme ces expériences vécues en connaissances : connaissances pour le sujet lui-même dans son outillage psychique, connaissances pour le chercheur clinicien dans l'alimentation des réflexions transversales, connaissances pour les autres, le groupe, la société dans le travail du sensible.

Le concept de « penser » tel que l'a élaboré Wilfred Bion est ici pertinent. Dans sa thèse sur la psyché primordiale (1962, 1967, 1992), Bion propose de distinguer le penser et l'activité psychique : « Nous devons distinguer les événements psychiques, enracinés dans le corps, les pensées sans penseur, très proches de cette activité psychique, et la pensée, qui implique un penseur et peut donc être communiquée à un autre penseur » (repris par Green 1997). Ce que Bion nomme les éléments bêta est lié aux expériences sensorielles primitives ; ils sont à distinguer des éléments « civilisés, individuels, éduqués et construits ». Ces pensées ne peuvent pas être pensées par un individu parce que l'individu ne dispose pas encore d'un appareil pour les traiter afin qu'elles soient communicables. Pour que ces éléments deviennent représentables, communicables, ils nécessitent la mise en place d'un processus psychique, la fonction alpha. Pour Bion, il est impossible de transformer spontanément les éléments bêta en éléments alpha sans l'aide de l'objet/autre. Les rêveries de la mère par exemple sur le cri du bébé : touchée par le cri, la mère rêve sur les états mentaux du bébé, en murmurant « Oh mon bébé, tu as faim… », tout en allaitant. Ce processus aide le bébé à comprendre que son cri exprime sa souffrance, et à mettre un nom sur cette souffrance : la faim. Il communique ainsi avec la mère et peut peu à peu représenter la faim. Il s'exprime à travers son cri pour avoir le sein de la mère. Non seulement la mère nourrit le bébé physiquement, mais elle le nourrit aussi psychiquement. Les rêveries de la mère, l'hallucination de la mère sur l'état psychique du bébé, sont déjà des problématisations multiples.

Penser, pour intégrer les événements. Penser en présence de l'autre ne veut pas dire que l'autre pense à notre place, mais les hypothèses formulées par l'autre sur nos impensés nous convoquent à penser, à devenir penseur, à symboliser, à s'autoriser à penser. Pour Jacqueline Barus-Michel, la souffrance est un manque de sens (2004). Penser en présence de l'autre est également une forme de prise en charge thérapeutique. Cette forme de prise en

charge vise à inviter l'individu à reproduire le sens sur ses expériences et à retrouver des capacités de symbolisation.

Cette conception de la « fonction alpha » a été également métaphorisée pour penser au fonctionnement du groupe et de l'institution (Denis Mellier 2005), pour désigner une capacité du groupe dans sa contenance, notamment sur la métabolisation des formes de souffrance primitive et conflictuelle au sein du groupe. Dans la scène où, devant le groupe, Abao rassure Alin et combat son angoisse par une interprétation re-symbolisant son rêve, c'est une capacité de contenir, soutenue par le groupe. Ce qui est remarquable, c'est que cette interprétation rattachait Alin, qui était en séparation de son utérus, à son récit dans une intégrité reconnue, et s'articulait entre deux identités : la femme sans utérus et l'homme social. Cela ouvrait des zones de l'élaboration qui véhiculait la psyché d'Alin au-delà de sa sidération, et allégeait une certaine menace de mort : « Tu ne dois rien aux morts. »

Les Chinois sont des êtres groupaux : ils vivent en groupe, travaillent en groupe, jouent en groupe, s'entraînent en groupe, font de la méditation en groupe. La représentation du groupe, d'un nous, est moralement présente dans la psyché parce que la culture sociale traite ceux qui n'ont pas cette notion du groupe comme « dangereux » pour les autres. Nous pouvons considérer cela sous un double aspect : d'un côté le groupe intériorisé peut continuer à fonctionner pour porter le sujet même quand le groupe n'est pas physiquement apparu ; et d'un autre côté l'interdépendance entre le sujet et le groupe agit constamment dans les activités psychiques du sujet. Bien entendu, l'importance est de distinguer « quel groupe ».

La pérégrination vers l'ouest est l'un des livres les plus connus en Chine. L'histoire commence avec un génie de singe, sans père ni mère, né d'une pierre, rempli d'intelligence et de puissance, il apprenait vite ; sans foi ni loi, il ignorait toutes les divinités et jouait de sa puissance inégalée et de ses pouvoirs magiques jusqu'au palais du ciel. Seul le Bouddha était parvenu à le vaincre et à l'enfermer sous une montagne pendant cinq cents ans jusqu'au jour de sa délivrance par le jeune moine bouddhiste Sanzang. Le Bouddha demande alors au génie de singe d'accompagner Sanzang dans sa quête des livres sacrés de la vérité vers l'ouest. Le groupe de Sanzang s'agrandit pendant le voyage, pour finir ils étaient cinq, et devaient traverser ensemble toutes les épreuves. Et le singe devait s'adapter au groupe, pour enfin trouver les livres sacrés et devenir lui-même un bouddha. Bien que ce soit un livre qui privilégie le bouddhisme (Les divinités au palais du ciel ne parvenaient pas à calmer le singe, seul le Bouddha l'a pu), la valeur confucianiste de l'homme social et de l'ordre social est toujours très présente à travers l'ensemble du livre dans la discussion animalité-humanité-

divinité. Triompher au palais du ciel, c'est bien, mais les livres sacrés de la vérité on ne les conquiert pas simplement avec de grands pouvoirs, mais avec un vrai groupe résilient.

II — Les femmes parlent entre elles

Sur le terrain, le groupe est très présent : nous avons souvent des rencontres à deux, mais avec presque toutes les femmes nous avons eu un moment à nous deux et un autre en groupe. Le groupe incarne des logiques sociales et des logiques propres au groupe. C'est aussi un espace où nous pouvons regarder et comprendre comment ces logiques dialoguent avec les logiques personnelles du sujet et remarquons que cette fois-ci, le groupe est socialement hors psyché.

Ma place est attribuée par les femmes, je suis « au cœur » du groupe, et ma présence modifie le groupe préétabli. Il ne s'agit pas d'un « contrat » de mise au travail collective. Les moments de la pensée sont des espaces-temps liquides, fragmentés, potentiels, discontinus, derrière chaque scène de « papotage », de dîner, de marche, de réunion… Ces moments, il nous faut les trouver, les préparer, les désirer, les saisir, les créer.

Cela ne veut pas dire que le groupe ne « travaille » pas, au contraire, le groupe se réunit pour des fonctions précises : il se défend contre les menaces extérieures, il préserve son identité, il consolide des liens internes, il régule ses tensions, il accompagne des changements, il prend en charge des situations urgentes, il aide ses membres à produire ensemble le sens des événements vécus individuellement ou collectivement à l'intérieur ou en dehors du groupe… *Ipso facto*, le groupe se décompose quand ses fonctions sont en péril.

La question pour nous sera de savoir comment faire fonctionner notre cadre multiple dans l'articulation complexe du sens et de la connaissance, en tenant compte de la singularité du terrain et du groupe.

Prenons une scène entre Guimei (55 ans), Didi (52 ans), Fanlin (41 ans) et moi-même pour illustrer la nature de ce travail. Nous sommes dans un café après notre déjeuner : Gui et Didi vont faire du shopping et Fanlin ne peut pas les accompagner parce que son copain va passer la voir dans l'après-midi.

Gui dit à Fanlin : « Ton copain, a vraiment de la chance de t'avoir, avec tout le temps où tu te rends disponible pour lui, alors qu'il te contrôle partout…

Didi : C'est vrai qu'il ne te promet toujours rien, il profite un peu de ta situation non ?

Fanlin : Oui, mais pour l'instant je ne me vois pas me séparer de lui.

Moi : Il te ramène un peu de sécurité peut être.

Gui : Personne ne se sent jamais suffisamment en sécurité…

Didi : Il a enfin trouvé quelqu'un qui s'occupe de lui comme d'un bébé, et elle est tellement généreuse, tu ne penses qu'aux autres.

Fanlin : Si vous voyez un peu ma famille, vous allez comprendre, ma mère n'est plus là, mon père est malade, j'ai encore un petit frère, nous étions trois dans un 10 m^2… Enfin, je suis née pour m'occuper des autres.

Didi : Il faut que l'autre apprenne à apprécier.

Moi : Un homme qui a besoin qu'on s'occupe de lui a rencontré une femme qui est née pour s'occuper des autres.

Fanlin : Je sais qu'il continue à voir d'autres femmes de temps en temps, mais quand il vient me voir, il ne veut pas que je travaille.

Moi : C'est une manière de dire que tu es à lui ?

Fanlin : Mais nous n'avons pas de rapports sexuels. Il me donne de l'argent régulièrement, il m'appelle tous les jours, nous dînons ensemble quatre jours sur sept, mais nous ne nous embrassons pas.

Gui, à moi : Ça t'a ouvert tes yeux n'est-ce pas ? Il y a des hommes du quartier qui sont gentils, ils ne cherchent pas à avoir une passe, mais ils achètent des courses pour les femmes, ils les invitent pour un café, ils leur ramènent une bouteille quand il fait chaud. Mais tout comme il y a des clients qui passent leur temps à Belleville, qui paient pour la première fois, ils te ramènent des courses pour la deuxième fois en te demandant de baisser le prix. Si tu acceptes, la prochaine fois ils font tout pour passer gratuitement.

Fanlin : Nous les appelons les arnaqueurs du vagin.

Didi : Il y a aussi des clients qui te font des leçons de morale à chaque fois, ils te posent des questions sur ta vie, et ils te disent que c'est dangereux ce travail.

Moi : Donc avec lui ça ne sera pas dangereux mais avec les autres c'est moins bien ?

Didi : Ils veulent trouver quelqu'un pour s'occuper d'eux, une femme quoi.

Gui : Les bons clients ne sont pas bavards.

Moi : Et généreux.

Didi : Et rapides ! Si le client est rapide et gentil, je lui ferai un massage après. S'il est vraiment sympa, je lui donnerai mon numéro de portable.

Moi : Les hommes ont des stratégies et les femmes aussi.

Didi : En tout cas, quand les hommes viennent pour la première fois et qu'ils te proposent le mariage, je les vire tout de suite. Ils savent que tu n'as pas de papiers et ils tentent de te manipuler avec ça. Moi, je ne me marierai jamais pour les papiers. »

Cette scène est illustrative à plusieurs niveaux. Je suis identifié à quelqu'un qui n'a pas « vu » suffisamment, qui est invité par les femmes à « ouvrir les yeux », pour mieux regarder les hommes tout comme les femmes, pour mieux comprendre la question de comment l'un s'occupe de l'autre, l'un se méfie de l'autre, l'un s'occupe de l'autre tout en se méfiant, l'un se méfie de l'autre tout en espérant. Non seulement elles se disposent des places dans le corps pour les hommes, elles se disposent également des places dans la psyché pour certains hommes. Elles les sélectionnent pour le corps et pour la psyché. Elles s'organisent pour me montrer que leur sécurité ne sera jamais suffisante. Car la prostitution est une socialisation, et ne se réduit pas seulement au rapport argent-sexualité. Un homme peut vouloir plus que la sexualité et une femme peut vouloir plus que l'argent. La relation client-prostituée a des potentialités qui se transforment et pour ça, il y a différents jeux et stratégies, investis par les participants. Ces jeux mobilisent des fantasmes et des défenses, qui activent des scènes vécues et imaginaires, basées sur la pulsion et le pouvoir.

Dans cette socialisation, les femmes se manifestent individuellement : Fanlin, femme dévouée et maternelle, répond à l'image traditionnelle de la femme chinoise, née pour s'occuper des autres, née pour être contenante, mais aussi née pour être « secondaire » comme le Yin, l'ombre et la lune, qui tourne autour de la lumière et du soleil, qui a toujours besoin du Yang pour être complet, dans une unité. Didi fabrique des hommes objets. Elle tient à maintenir le contrôle, elle est sensible au pouvoir et à la manipulation, elle fixe des codes et des épreuves, elle sera à la fois défensive et créative, dans le sens où elle conduit l'homme à ce qu'elle attend.

Néanmoins, nous entendons aussi une voix collective, une subjectivation commune : elles sont très sensibles aux formes de l'aliénation, sauf que pour prétendre être sujet, il leur faudra savoir se placer en tant qu'objet, objet de l'homme, objet de la domination, objet de désir, objet du jeu, objet transitionnel, objet du sujet… Et encore, objet de l'histoire qui veut être le sujet qui produit sa propre histoire, dans l'intention de lui réassigner un nouveau sens dans une nouvelle articulation. Ce positionnement en tant qu'objet de la prostitution, volontaire ou pas, en tout cas investi par les femmes, donne un espace du « jeu ». Par « jouer », nous entendons une capacité de représenter la représentation, et de symboliser la symbolisation, surtout la représentation et la symbolisation des hommes et des gens de la

société. Se mettre en position d'objet pour les hommes car les hommes détiennent le pouvoir, le statut, la ressource, l'affiliation sociale… Jouer pour se défendre de l'aliénation, pour survivre, pour éviter de se faire écraser par la situation. En même temps, se mettre en position d'objet pour les hommes car l'exerçant du pouvoir a besoin d'un exercé, et dialectiquement parlant, l'exerçant est « dépendant » de l'exercé. Ce lien de l'interdépendance est la base de la négociation.

C'est dans l'après-coup, en intégrant ces éléments et en appuyant sur le sens donné par ce groupe, que j'ai entrevu des articulations entre jouer pour se défendre et jouer pour négocier ou pour créer. Cette figure de femme qui joue répond à cette tension entre « vivre pour l'autre » et « vivre pour soi » que j'ai observée précédemment, est-ce qu'elle n'est pas aussi liée à la Chine moderne dans le rapport entre l'individu et le pouvoir ? Est-ce qu'elle n'est pas aussi une construction psychosociale ?

Chapitre 23 – Le processus de la recherche clinique, de l'émotion à la connaissance

I — L'après-coup analytique suffisant

Jean-Luc Donnet dans *La situation analysante* (2005) propose sa réflexion sur les « récits cliniques » de l'analyste dans les échanges interanalytiques pour mettre en lumière le rapport entre la théorie et la pratique : « Le risque est également présent d'une pratique sans étayage théorique et d'une collusion entre théorique et pratique qui ferait de la cure une pure application du savoir. » Cela entraîne une discussion sur le fait de savoir si « l'ici et maintenant » sera envisagé plutôt comme une expérience de l'inconscient ou comme une application de la théorie. Et plus loin, quand cet « ici et maintenant » sera revisité sous forme de récit clinique, mis au travail dans un espace analytique, devenu l'objet de l'interprétation, exposé devant les pairs ou les « pères », comment le chercheur clinicien va-t-il traduire ce processus avec les mots ?

« L'après-coup » de « l'ici et maintenant » est lui-même un « ici et maintenant » actualisant. Il est une temporalité nécessaire et irréductible de l'écart théorico-pratique et sa transitionnalité. Donnet propose que « la méthode clinique » soit gardienne de l'écart théorico-pratique. Et pour illustrer les principes de « la méthode » dite clinique analytique, il la décrit en quatre points « généraux et abstraits » (page 37).

« 1. Postulat processuel d'une dynamique transférentielle d'origine pulsionnelle liée à la rencontre et tendant vers une mise en représentation psychique et discursive.

2. Primauté de la pensée associativassociation libre écoute flottante), impliquant que l'enchaînement processuel des phénomènes (représentations, agirs, affects, état du corps propre, etc.) prévaut sur le contenu significatif de chacun d'eux.

3. Principe d'un compromis entre l'exigence d'un après coup interprétatif suffisant et celle d'une expérience de l'inconscient et de son irréductibilité.

4. Principe d'une transitionnalisation du transfert, condition de la contribution de son interprétation à l'élaboration symbolisante. »

Nous soulignons qu'il y a un « après-coup interprétatif suffisant » qui se distingue de l'après-coup dans une généralité processuelle, dans lequel « l'interprétatif » sera intentionnellement attribué comme sa fonction, et « le suffisant » sera évalué comme son exigence.

Dans ce sous-chapitre, nous allons décrire plusieurs lieux dans cette recherche clinique qui portent cet « après-coup interprétatif suffisant » comme une construction méthodologique, et dans lesquels, la présence des femmes-sujets est sous forme de l'absence physique, sous forme du réminiscent scénique, sous forme du récit du chercheur, sous forme de l'écriture. En travaillant sur une vignette clinique avec Nan, nous montrerons également comment ces moments de l'après-coup interprétatif construisent les va-et-vient théorico-pratiques cliniques.

II — Le contre-transfert : Le bain d'émotion, le bain du signifiant

Reprenons le travail avec Nan, le jour où Nan m'a raconté le décès de son fils, la scène était particulièrement violente. Avec sa manière minutieuse de décrire les détails multisensoriels, d'illustrer chaque ride et chaque cheveu des personnages, de ralentir le déroulement trame par trame, resculpter les décors de chaque pièce… J'avais l'impression de porter les lunettes de la réalité virtuelle, d'être transporté dans sa situation qui date d'il y a plus de trente ans. Je sentais l'eau de javel de l'hôpital, je visualisais les draps avec les taches bordeaux, les petites chaussures et les grandes chaussures, j'entendais les sirènes de l'ambulance et les cris… Tout était agencé pour me mettre dans le percept, l'affect et le concept de Nan. J'étais très triste et j'ai pleuré devant Nan, avec Nan. On s'est quittés en fin

d'après-midi mais je n'arrivais pas à quitter cette scène. J'avais des frissons et pourtant il ne faisait pas froid.

En rentrant chez moi, j'ai décidé de prendre un bain chaud pour me réchauffer. Quand j'étais dans le bain, la scène de Nan est revenue, sauf que cette fois-ci, j'étais tout seul dans mon bain, il n'y avait plus l'environnement extérieur, le « son » de la scène a été mis au « maximum », les émotions associées ont été amplifiées. Sans savoir pourquoi, j'étais submergé par une profonde tristesse, et je me suis mis à sangloter. Ce bain chaud me contenait, sa chaleur tapait ma peau et me rappelait la forme de mon corps. Et avec la profondeur, je pouvais me « noyer » dans le bain sans me faire noyer. Je me suis laissé aller dans une expérimentation émotionnelle pour « éprouver » cette scène alors que sur le moment, je n'avais pas encore tout à fait compris cette métaphore de « me noyer sans me faire noyer », dans ce bain d'émotion.

Plus je pleurais, moins ces émotions devenaient envahissantes, au contraire il y avait quelque chose de satisfaisant, de comblant. C'était aller « jusqu'au bout » de ces émotions, j'ai pu entendre le cri déchirant de Nan dans cette scène à l'hôpital après l'accident routier : il avait fallu qu'elle vérifie à l'hôpital par elle-même la mort de son fils, sans quoi elle n'arrivait pas à la croire ; mais elle était retenue par sa famille parce que le corps de son fils était dans un tel état que cela pouvait lui provoquer un coup de sang. Comme si Nan était « piégée » et « figée » dans cette « réalité virtuelle », elle ne pouvait pas avancer dans ce choix impossible. Ceci n'était que mon fantasme à moi, une expérience onirique issue d'un « héritage » émotionnel multisensoriel chaotique reçu pendant une rencontre. Mais déjà dans ce bain émotionnel, j'ai pu rêver.

Quelques semaines plus tard, quand j'ai essayé d'aborder à nouveau cette scène avec Nan, elle m'a dit qu'elle avait été retenue par sa famille, qu'elle s'était évanouie et ne se souvenait plus des jours qui avaient suivi.

Nous pouvons essayer de regarder le contre-transfert cette fois-ci, moins dans mon hallucination onirique, mais plutôt dans mon rapport avec les émotions. Tout d'abord, je reconnais que depuis mon enfance, la peur en moi de ne pas pouvoir me faire aimer, m'a amené à développer une capacité d'« hériter » des émotions des autres, un peu comme un acteur dans le rôle de l'« autre », pour sentir ce que l'autre ressent. Ensuite, mon narcissisme soutenu reprend sa place pour distinguer le moi-essence et les autres, tout en s'aventurant dans les émotions des autres. Sur ce point-là, nous pouvons évoquer ma « grand-mère paternelle » en moi, sa manière de concevoir son « soi-même » (Tu es/est/suis moi), ou

encore une réflexion plus avancée sur l'anthropologie chinoise à savoir comment le rapport du « soi-même » à l'autre amène à transférer les émotions.

Le bain « narcissant » et peu « profond » me permet de ne pas me « laisser noyer », le fait de rester tout seul me permet d'expérimenter ces émotions jusqu'au bout. Ce moment du bain pour moi, en général, est un lieu quotidien de digestion psychique à la demande d'un surmoi auto-évaluateur porté par la peur de ne pas être aimé.

III — L'analyse des pratiques : l'identification projective

L'analyse des pratiques de la recherche clinique est un espace interanalytique animé par Florence Giust-Desprairies avec des chercheurs qui s'inscrivent dans l'épistémologie clinique en sciences sociales. Le groupe se réunit régulièrement pour travailler soit sur une situation amenée par l'un des chercheurs, soit sur une problématique transversale exprimée à travers les récits des chercheurs.

Ce lieu joue pour moi un rôle essentiel dans la transmission de la pensée clinique : il traduit les angoisses du chercheur de terrain en pensées et en connaissances, et ensuite les problématise pour que ces pensées et ces connaissances ne concernent pas uniquement le chercheur en question, mais soient appropriées par le groupe. Je n'ai jamais présenté le cas de Nan dans ce lieu, mais un jour, un chercheur nous a exposé une situation de son terrain, une grande entreprise publique dans laquelle il menait une recherche : le chercheur nous a exprimé le sentiment d'angoisse difficile à nommer qu'il avait éprouvé à partir des entretiens qu'il avait réalisés avec plusieurs personnes qui travaillaient au sein de l'entreprise. Ces personnes n'avaient pas explicité les angoisses vécues au travail mais à l'issue des entretiens, c'est ce que le chercheur avait ressenti. En plus le chercheur se sentait affaibli et il s'est questionné lui-même quelque part sur sa capacité de chercheur.

Cela m'a posé la question de la « capacité de la rêverie » de l'entreprise. Un concept bionnien pour décrire le processus où la mère « rêve » la psyché de son bébé en journée pour interpréter les angoisses primaires du bébé et l'accompagner dans son accès au langage. L'entreprise ne se donne pas pour fonction d'interpréter les besoins des salariés, d'où le fait qu'en l'absence de réponse envers ses salariés, une dimension « sous-jacente » s'installe pour que la souffrance se forme et se diffuse sans être contenue, ni par la pensée, ni par le langage.

L'animatrice a proposé de regarder le concept de l'identification projective pour penser ce transfert de l'angoisse non-nommée de la part des salariés vers le chercheur, et ce dernier à son tour, a vécu une identification intro-jective.

L'identification projective est une modalité de l'évacuation psychique qui consiste à expulser les parties (clivées) « désagréables » (celles qui ne peuvent pas être agréées par la psyché) et les projeter à l'objet (qui est aussi clivé en « bon » et « mauvais »). Bion a repris ce concept kleinien pour décrire la fonction de « contenance » de la mère comme une « réponse » à l'« identification projective » évacuée par le bébé de ses souffrances primaires : des proto-émotions. Par-delà, l'identification projective sort de sa dimension intrapsychique, et est reproblématisée dans une dimension interpsychique : la mère arrive à saisir ces proto-émotions parce qu'elle aussi s'identifie en introjectant ces souffrances du bébé.

Est-ce que l'expérience que j'ai vécue avec Nan, ne pouvait pas être examinée sous cet angle de l'identification projective-introjective des proto-émotions ? À la suite de cette séance interanalytique de travail sur la situation de ce chercheur, je me suis dirigé vers les travaux de Bion pour essayer d'avoir un peu plus d'outils conceptuels.

La capacité de rêverie est la condition pour contenir les proto-émotions et les nommer, les traduire, les alphabétiser avec le bébé. D'où la dénomination de la fonction, « alpha », qui transforme les éléments « beta » en signes, en sens (éléments alpha) et accompagne le bébé dans ce processus de symbolisation pour qu'il symbolise le processus même de la symbolisation.

IV — Retourner dans la théorie : l'alphabétisation des proto-émotions

Les lectures de Bion et des cliniciens qui pensent avec Bion m'ont amené au livre d'Antonio Ferro, *Éviter l'émotion, Vivre l'émotion* (2014), dans lequel il fait une distinction qui m'apparaît essentielle : « Il ne faut pas confondre la violence, l'exposition ou l'irruption des émotions avec l'agressivité – je ne me lasserai jamais d'insister sur ce point. L'agressivité est une caractéristique naturelle de l'espèce et, en tant que telle, elle n'est jamais en excès. Ce qui est « en excès », ce sont les états proto-émotionnels et leur urgence à être saisis, contenus et transformés. »

Il y a une violence dans l'excès des émotions transféré dans une relation clinique, mais la distinction faite par Ferro souligne encore l'importance de la « réponse » de l'objet-sujet,

en l'occurrence celle du clinicien dans la transformation subjectalisante avec le sujet : se sentir agressé, ou bien saisir et contenir ces états proto-émotionnels.

Dans cette conceptualisation théorique bionnienne de l'émotion, Ferro propose sa définition du concept de Bion, le « champ » :

1. il devient l'espace-temps où se produisent les turbulences émotionnelles que la rencontre analytique active,

2. il est fonction des deux membres du couple, avec un très haut degré d'insaturation,

3. il devient l'espace-temps de promotion d'histoires, de narrations qui sont autant d'alphabétisations des proto-émotions présentes dans le couple,

4. il est la matrice à partir de laquelle la capacité de rêverie et la disponibilité à y être à l'unisson génèrent le développement de la fonction alpha et du contenant (Ferro 2006).

Elle est pour nous complémentaire avec la définition générale de la « méthode clinique » proposée par Donnet plus haut, dans laquelle la question de l'émotion n'a pas été véhiculée en amont comme un outillage théorique dans la rencontre clinique.

Bien que le clinicien « rêve » hypothétiquement sur l'état psychique du sujet et qu'il procède peut-être à quelques idées interprétatives sur ces « turbulences émotionnelles », l'alphabétisation des proto-émotions n'est pas une confrontation des vérités. Elle n'est ni une « transmission » de la vérité du clinicien au sujet, ni une suggestion hypnotique. Ferro insiste : il est essentiel de ne pas aller plus vite que l'analysant dans les idées interprétatives, d'où l'importance de la « disponibilité ».

Le « holding » parlé par Winnicott prend sens avec la fonction « alpha » de Bion. Et nous voyons l'enjeu majeur de souligner la question évoquée par Michel Ody, dans « Entre régression et repli » (Ody 2004), à savoir que dans une situation de « holding » :

« Nous ne sommes pas proches du modèle de l'association libre. En termes freudiens, on travaille au niveau du pare-excitation et des contre-investissements… Cependant, et d'une part, les deux peuvent faire chiasme au point d'étayage ; d'autre part, l'interprétation ne porte pas que sur les contenus inconscients, elle porte sur une certaine processualité soutenue par le préconscient, siège des représentations de mots surinvestissant celles de choses, comme l'écrivait Freud. »

Ceci laisse entendre que « le holding dans le champ » et « l'association libre » seront deux idées différentes, que l'intention du holding comme méthode clinique se porte au niveau intersubjectif et celle de l'association libre se porte au niveau intrapsychique. Quand le sujet régresse, qu'il est envahi par les proto-émotions et les éléments chaotiques sensoriels, l'enjeu

pour le clinicien n'est-il pas plutôt d'accueillir une certaine dépendance, d'accompagner cette régression pour porter le sujet tout en acceptant les violences que le sujet émet et la fatigue de satisfaire ses besoins ? Favoriser l'association libre à ce moment quand le narcissisme du sujet est sous menace, quand sa « peau du moi » dysfonctionne, quand ces évacuations « non-pensées » hors psyché restent elles aussi « libres », sans être contenues, libres de revenir et réattaquer l'ensemble de la psyché, le risque n'est-il pas cette fois-ci, pour le sujet de devoir évacuer l'ensemble de la psyché ? (Green 1998)

Ce retour dans la théorie est pour moi nécessaire au-delà des échanges avec les collègues cliniciens, parce que l'angoisse qui double l'angoisse transférentielle était aussi l'angoisse du manquement de l'outillage méthodologique qui soutient mes interventions cliniques dans la relation clinique de la recherche : quand et comment le clinicien intervient, comment articuler la recherche clinique en sciences humaines et la clinique d'accompagnement, surtout quand le récit s'organise autour d'un trauma. La théorie venait mettre des mots sur le processus de l'alphabétisation émotionnelle que j'étais en train d'intérioriser pour que je puisse me l'approprier dans ma posture clinique. C'est donc l'alphabétisation de « l'alphabétisation » comme « méthode ».

V — Le groupe clinique des recherches et des pratiques : pour s'écarter de la dérive subjectiviste

Contenir les états proto-émotionnels, centraliser sur la vérité psychique du sujet-analysant, rêver sur ses turbulences débordantes pour arriver à les alphabétiser, les nommer, les signifier dans la temporalité du sujet, afin que, si les conditions sont réunies, le sujet puisse se les approprier subjectivement. L'intersubjectivité et l'intrapsychique du sujet et du clinicien-sujet s'imbriquent dans une relation à deux.

Quand le sujet, traversé par une histoire traumatique, se rend, dans une régression plus ou moins portée par le clinicien pour essayer de faire un travail du sens, l'interdépendance s'installe. Cette interdépendance ressemble métaphoriquement à la relation mère-nourrissant (Il ne faut pas confondre avec le repli sur soi qui aura quelque chose de proche de l'indépendance mais pathologique, Ody 2004). Quand la mère se rend et se veut « disponible » pour être socialement mère et psychiquement mère, comme s'il n'y avait pas d'extériorité, un des risques sera que la mère perde ses repères pour distinguer ses rêveries de la réalité et favorise une sorte de « folie à deux » : une dérive subjectiviste.

Je fais partie d'un groupe clinique des recherches et des pratiques depuis 2014 jusqu'à aujourd'hui. Animé par Vincent de Gaulejac et Christophe Niewiadomski, l'objectif de ce groupe est de créer un espace pour la transmission de la sociologie clinique *via* la méthodologie des groupes d'implication et de la recherche (de Gaulejac 2020). Afin de s'approprier l'épistémologie clinique en sociologie pour porter le cadre dans l'animation du groupe, qui permette aux sujets-participants de pouvoir travailler sur les « nœuds socio-psychiques » et produire collectivement des connaissances, ce groupe accompagne mensuellement ses membres dans leurs chemins vers la clinique et les membres amènent chacun leurs pratiques et leurs recherches dans l'intention de nourrir la réflexion groupale.

Si le groupe d'analyse des pratiques de la recherche clinique se centralise sur le rapport psyché-intra-psychique pour élucider la « rencontre » entre le sujet sollicité et les logiques psychosociales, le groupe clinique des recherches et des pratiques se centralise davantage dans le rapport psyché-extra-psychique pour comprendre la subjectivation envers les déterminismes socio-psychiques dans une complexité multiple. Bien entendu l'épistémologie clinique nous lie autour d'une conception du sujet avec sa dimension sociale et sa dimension intrapsychique.

Ce GREP m'accompagne beaucoup dans cette recherche y compris pour le cas de Naan. L'un de ses apports les plus importants pour moi au cours de ces années est une prise de conscience finement menée où le groupe me renvoie une représentation sexuée des théories et des pratiques : pour moi, la sociologie sera masculine et la psychologie sera féminine, les pratiques sociologiques seront donc les pratiques des hommes et les pratiques psychologiques seront les pratiques des femmes.

Ceci sera lié d'une part, à la métaphorisation de la relation thérapeutique en psychologie, à la relation mère-nourrissant, et d'autre part, culturellement, nous attribuons plutôt les travaux du « care » au rôle féminin. Enfin, pour accompagner les femmes, pour comprendre les psychologies des femmes, l'image d'une délicatesse enveloppante a été mobilisée en amont, démasculinisée comme nous l'avons traitée dans la posture d'eunuque. Pour cela, plus le sujet-femme sera vulnérable, plus le sujet-clinicien doit inclure cette délicatesse, féminisante pour moi donc, surtout que dans les récits de ces femmes, figure souvent un homme qui brutalise.

Conscient de la manière dont j'intériorise la masculinité et du fait que la féminité reste bien polarisée, il est légitime de poser la question : si la régression du sujet-femme traumatisé nous renvoie à la relation thérapeutique de mère-nourrissant, où est la fonction masculine-

père comme la symbolisation du principe de la réalité surmoïque, sans laquelle la mère sera uniquement mère comme Marie-mère-de-Jésus ? Et dans ce cas, il y a le risque de perdre le contact avec la réalité objective et sociale, et de verser dans le subjectivisme.

Une fois que ce cheminement de pensée est établi, le groupe GREP rejoue pour moi cette fonction masculine-père-sociale. Il nous sollicite et nous questionne sur nos conditions sociales et renvoie le récit traumatique du sujet-femme et le récit du sujet-clinicien-maternalisant à son paysage sociohistorique, à sa fabrication anthropologique, à sa situation objective, à partir desquels nous réexaminons ces nœuds subjectifs qui poussent dans la psyché du sujet et qui l'empêchent d'avancer. Non pas pour annuler la force du récit dans sa dimension expressive d'une réalité psychique, ni pour séparer la symbiose interdépendance, le groupe-social-paire fait le tiers paternel qui soutient la mère-clinicien dans sa disponibilité et sa continuité du soin, tout en lui signifiant la part du socio-anthologique en nous.

C'est donc avec tous ces espaces analytiques que j'ai acquis une maturité psychique suffisante pour pouvoir comprendre enfin cette scène qui me (nous) fait pleurer sans « raison ».

Je pleure pour la vie de Naan, pour une mère qui a perdu son enfant dans un accident de la route où elle était la conductrice, je pleure pour ce moment impossible entre reconnaître le corps de son fils et témoigner de ce qu'elle a subi, pour ses tentatives impuissantes à retrouver une famille normale tout en se punissant… Mais je pleure également sur la vie d'une femme, sur sa place assignée socialement et sa valeur déterminée associée à son fils unique, sur l'impossibilité d'une femme à faire son deuil après le décès de son enfant, sur l'importance qu'une femme accorde à sa famille unie, et sur l'insuffisance du porteur socio-familial sur son chagrin.

Conclusion de la deuxième partie
- La praxis pour une place subjectalisante

Dans un texte taoïste de « Liezi » du IVe siècle avant J.-C., il y a la très célèbre histoire d'un vieil homme stupide. À l'âge de quatre-vingt-dix ans, il dit à sa famille : « Toute ma vie j'ai été embêté par cette grande montagne devant chez nous, pour accéder à la rivière au nord ; pour avoir de l'eau, il faut toujours contourner cette montagne. J'ai donc décidé de bouger cette montagne. » Après avoir discuté de l'endroit où déplacer la montagne, toute sa famille est partante pour l'aider. Même l'enfant de la voisine veuve, âgé de huit ans se

précipite pour les rejoindre. Ils vont à la montagne, bougent les pierres et les posent au bord de la mer, chaque aller-retour prend six mois.

Un vieil homme sage se moque de lui en lui disant : « Tu es tellement stupide, avec le temps qui te reste, tu n'auras même pas la force de bouger un arbre, comment vas-tu bouger les pierres ? »

Le vieil homme stupide le regarde en disant : « Même un enfant de huit ans a un esprit plus vif que le tien. J'ai mes enfants, qui ont des enfants, et puis les enfants de mes enfants auront des enfants, génération après génération, jusqu'à l'infini. De l'autre côté, la montagne reste la montagne, elle ne va pas grandir. Pourquoi aurais-je peur d'elle ? » Le vieil homme sage reste sans voix.

La divinité de la montagne en apprenant cela, a alerté les divinités du ciel. Émues par l'esprit du vieil homme stupide, les divinités ont alors bougé la montagne pour ce peuple. Depuis, génération après génération, entre ce village et la rivière, il n'y a plus eu d'obstacle.

Bien que cette histoire traduise une sorte de volonté absolue de l'Homme, des Hommes, pour faire plier la nature et l'environnement, il est toutefois intéressant de lire ce texte taoïste qui date de deux mille ans avec des lunettes marxistes. Nous y trouvons une dialectique entre le fini et l'infini de l'homme, la puissance et l'impuissance de l'environnement, la sagesse et la stupidité, nous y trouvons aussi un regard sur le matérialisme historique – c'est-à-dire que le développement des choses suit un certain ordre objectif et qu'il ne se transforme pas par la subjectivité –, et enfin la praxis dans le sens d'une transformation des contradictions entre le subjectif et l'objectif en pratiquant, en faisant, en essayant, et pas seulement en cogitant. La praxis marxiste contient deux dimensions : la praxis est d'emblée sociale, et dans un second temps, les relations sociales se réalisent dans la praxis du sujet.

L'idée de citer cette histoire du vieil homme stupide, comme conclusion de cette partie nommée « Réflexions cliniques des pratiques de la recherche sociologique », est de souligner d'abord le rapport entre la pratique de la recherche et la production de la connaissance, entre la conception, l'appropriation de la théorie et l'application de la théorie par la praxis.

Jacques Lacan, dans *L'acte de fondation* (1964), écrit que les enjeux de l'école de la psychanalyse seront de créer un organisme qui « doit accomplir un travail – qui dans le champ que Freud a ouvert restaure le soc tranchant de sa vérité – qui ramène la praxis originale qu'il a instituée sous le nom de psychanalyse dans le devoir qui lui revient en notre monde… » La praxis de la théorie pour Lacan est l'éthique de la psychanalyse. Le rapport

entre les théories et les pratiques nous mène à une objectivation de l'expérience subjective. Ce terme de praxis « est évidemment d'inspiration althussérienne. » (Adam, 2011)

Dans les *Thèses sur Feuerbach* (1845), Marx écrit : « La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. » En nous référant à la praxis marxiste, dans l'épistémologie clinique, nous pouvons soulever quelques rapports entre la praxis et la connaissance : premièrement, la praxis permet la possibilité de la connaissance, mais en même temps la praxis est l'objectif de la connaissance. Cela signifie que nous apprenons en faisant et nous apprenons pour pouvoir faire. La posture clinique nous oblige à travers chaque relation intersubjective, devant chaque problématique, à réinitier cette dialectique.

Deuxièmement, la subjectivité agit sur le monde objectif, une subjectivité qui reflète le monde objectif et les principes objectifs. Elle amène une praxis qui fonctionne dans le sens où elle transforme les contradictions. C'est-à-dire que la praxis est guidée par la subjectivité, mais c'est une subjectivité du monde objectif qui renonce à une toute-puissance subjective. Cette praxis poussée par la subjectivité fonctionne quand elle tient compte du monde objectif hors sujet. Pour nous, la clinique du sujet n'est pas un subjectivisme. Pour répondre à chaque problématique clinique, nous devrons revisiter notre subjectivité, voir si elle reflète suffisamment les réalités objectives.

Troisièmement, la praxis est la seule manière de vérifier une vérité théorique en affrontant la connaissance avec l'objectivité. Une vérité théorique pour Marx est une connaissance qui décrit les principes objectifs et les lois objectives. C'est le processus de la singularité à la généralité par la praxis. Pour nous, la praxis clinique n'est pas une application de la théorie, mais une production de connaissances interprétatives au niveau singulier et qui mènera à une réappropriation théorique au niveau général.

À partir de notre praxis clinique qui consiste à rencontrer, parler et travailler avec le sujet, nous tenons à montrer qu'il est possible de rencontrer, parler et travailler avec le « sujet » chez l'individu seulement quand nous nous représentons d'abord le sujet dans toutes ses dimensions à notre niveau psychique, théorique et pratique. C'est dans la recherche d'une place potentiellement subjectalisante, et qui coïncide avec le désir de se réaliser en tant que sujet chez l'individu, dans le va-et-vient de la praxis co-construite, qu'enfin les moments de subjectivation pourront avoir lieu.

Ensuite, en reprenant cette praxis co-construite du processus de la subjectivation dans la recherche, nous proposons cette fois-ci de la travailler dans le champ de la sociologie marxiste comme la réalisation d'une relation sociale pour résoudre la contradiction socio-psychique entre le désir de se réaliser en tant que sujet et les difficultés objectives et subjectives pour y parvenir. Cette place subjectalisante en rapport avec la praxis devient politique.

Être mobile, malléable, morcelé et moléculaire semble être une réponse méthodiquement résolutive à apporter dans la recherche. Ce sont les formes du dispositif clinique mais ce sont aussi les formes du « pré-sujet » chez les femmes. Avec la transitionnalité dialectique processuelle et groupale, nous arrivons à des moments de subjectivation qui sont un peu plus sédentaires, stables, solides et soutenus. Sans vouloir en faire des attributs discriminatoires, être sujet, c'est aussi être sujet des attributs, de savoir quand il est préférable d'être sédentaire et quand il est nécessaire d'être mobile par exemple.

Si la place subjectalisante pour nous est une politique, est-ce que la transitionnalité dialectique processuelle et groupale est une réponse ?

Et enfin, si le sens de la praxis est déjà existant dans les contes chinois d'il y a deux mille ans, dans les articulations entre les pensées traditionnelles et la pensée marxiste importée par les communistes chinois pendant la nouvelle révolution démocratique (1919-1949), nous pouvons penser que ce sens de la praxis est toujours en continuité et nous l'avons vu à travers les histoires des femmes, notamment le MacGyver chez Alin.

Dans cette hypothèse, nous proposons de lire les activités de socialisation des femmes migrantes chinoises comme la praxis pour résoudre leurs contradictions existentielles. Dans cette lecture, nous entrons dans la troisième partie de cette thèse avec l'histoire de la Chine et de sa modernisation, afin de comprendre comment la modernisation de la Chine participe à la naissance de nouvelles contradictions socio-psychiques et aussi comment la Chine porte le sens de cette praxis, et la façon dont les Chinois portent ce sens de la praxis.

PARTIE III : Discussions
La Chine et sa modernisation,
La praxis du pays et la praxis des individus



« La pérégrination vers l'ouest », série télévisée, 1986, Chine

« À ce moment-là,
j'ai compris que l'époque avait changé,
parce que l'esprit des gens avait changé »
Didi

Le professeur-général JIN Yinan [13] dans l'une de ses conférences historiques (novembre 2019) s'interrogeait sur le fait de savoir comment les générations nées dans les années cinquante et soixante contribuaient au développement sociétal en Chine

Son propos débutait par la phrase suivante :

« Les gens de ces générations, quand il s'agissait de grandir et devenir adultes, ont connu la famine et la pauvreté ; quand ils sont allés à l'université, ils ont eu la révolution

[13] Université de la Défense nationale de Chine

culturelle, alors ils sont retournés travailler dans les champs ; quand ensuite ils ont fondé une famille, ils ont dû subir la politique de l'enfant unique ; et quand enfin ils croyaient pouvoir travailler jusqu'à leur retraite dans les usines publiques, ils ont dû affronter la restructuration économique en Chine, les usines publiques fermaient ou tombaient en faillite… Les gens de ces générations sont un peu comme un coureur dans une compétition, à peine commencée la course, il chute tout au début. Pourtant, les gens de ces générations sont devenus les piliers de la Chine d'aujourd'hui. »

Cette description remarquable sur ces générations de Chinois montre à la fois la rapidité à laquelle s'est produite la modernisation chinoise, et les adaptations éprouvantes traversées par ce peuple.

L'idée centrale de ce chapitre est de dessiner un paysage de la société chinoise contemporaine dans son évolution, comme un paysage qui portera les histoires collectives et individuelles ; et aussi comme une avant-scène qui convoquera les sujets à la nourrir ; comme une archéologie pour retracer la formation des logiques sociales spécifiques à la Chine ; et aussi comme une cartographie pour mesurer les changements et les transformations ou également, dans un autre sens, ce qui résiste aux changements et aux transformations.

Pour ce faire, nous allons suivre trois lignes principales qui se complètent :

1. La pensée marxiste de Samir Amin[14] dans la théorie de la déconnexion fournit une réflexion sur les possibilités pour les pays de se moderniser dans le cadre de la mondialisation d'un impérialisme capitaliste. Sans la mondialisation, la Chine ne pourrait ni se moderniser ni s'industrialiser. Dans ce rapport de déconnexion-reconnexion, nous allons travailler sur les changements principaux survenus dans la société chinoise moderne.

2. En nous appuyant sur les penseurs chinois, nous allons construire un récit sociohistorique sur la continuité et la discontinuité des pensées, des logiques et des représentations collectives dans la modernisation de la Chine.

3. En reliant les récits individuels dans la famille du chercheur à ceux des femmes dans les arts et la littérature, à des histoires vivantes, vécues, racontées, héritées, nous allons travailler dans deux directions : l'une qui s'articule avec l'histoire externe collective, construite, avec les dates, les évènements, les décisions sociopolitiques, les conditions surdéterminantes, les valeurs culturelles, les vagues socio-économiques, les coupures et les continuités des idéologies, les tentatives de créer ou d'échapper communément à l'histoire,

[14] Samir Amin est l'un des penseurs marxistes les mieux acceptés en Chine ; ses travaux constituent la base d'une lecture historique partagée par les intellectuels dans l'académie chinoise.

les habitus et les traces objectives… ; et l'autre qui s'intéresse à l'intimité psychique, à l'éprouvé subjectif, aux représentations personnelles, à l'appropriation singulière, à l'attribution du sens…

Il ne s'agit ni de présenter la modernisation de la Chine avec une ambition totalisante dans toutes les dimensions, ni d'établir une généalogie familiale à usage personnel, mais de croiser ces lignes dures sociohistoriques avec les toiles fines des expériences de vie pour dégager les modalités de la subjectivation qui se proposent avec la modernisation de la société chinoise à laquelle les Chinois ont contribué. Et nous saisissons cet exercice d'étayage également comme un travail d'implication du je-chercheur dans l'effort d'une interprétation élaborée et objectivée pour appréhender les rapports socio-psychiques.

Enfin, avant de conclure sur les nouvelles modalités existentielles recherchées par la Chine et les Chinois, nous proposons cinq discussions sur les conceptions du sujet dans les dimensions distinguées entre la Chine et l'Occident dans le processus de modernisation.

Introduction — « Le chemin est juste sous tes pieds »

Au moment de concevoir les titres pour cette recherche ainsi que leurs chapitres, j'ai sollicité quelques une des femmes qui ont participé aux entretiens. « Désir d'une vie meilleure », « Regarder le soleil », « Le chemin est juste sous tes pieds », et aussi « La pérégrination des femmes chinoises vers l'ouest », Tels sont les exemples de titres suggérés par les femmes.

Comme nous l'avons mentionné, *La pérégrination vers l'ouest* est l'un des romans classiques les plus célèbres en Chine. Son auteur, Wu Cheng'en, l'a écrit à la fin du XVIe siècle. L'histoire s'est déroulée sous la dynastie Tang (618-907) : le moine Tang avait été mandaté par l'empereur Tang Taizong pour se rendre en Inde et en rapporter les mantras de la vérité. Il était accompagné de quatre disciples : un génie du singe, un génie du cochon, un génie de la rivière sable-mouvant et le troisième fils du dragon de l'est sous la forme d'un cheval. Ce groupe de cinq partait de la Chine vers l'ouest de l'Inde pour trouver la vérité bouddhiste, mais pendant le voyage, neuf fois neuf, soit quatre-vingt et une épreuves les attendaient.

Mudan me dit : « C'est l'impression que j'ai en écoutant les histoires de ces femmes, il faut vraiment traverser quatre-vingt-et-une épreuves pour enfin trouver la vérité. La France

est encore plus à l'ouest que l'Inde, mais c'est l'Occident. Et après ce voyage, nous sommes toutes devenues des bouddhas… »

En 1986, l'histoire de *La pérégrination vers l'ouest* a été filmée et présentée à la télévision. Dans les années quatre-vingt, seules neuf personnes sur mille étaient équipées d'une télévision, et deux cent soixante-sept personnes sur mille en 1990[15]. C'était pendant la période de l'ouverture au marché mondial, la période d'ajustement comme dit Amin. La Chine devait ajuster son système socio-économique pour attirer les investissements des pays développés. « S'ajuster à l'Occident » signifie aussi « apprendre pour se transformer à l'exigence de ». Et la série télévisée, *La pérégrination vers l'ouest* est sortie précisément à ce moment-là.

Une des politiques économiques majeures à cette époque était le système du double prix. Auparavant, dans le cadre de la planification économique, l'État fixait les prix en fonction des facteurs de production et de la production, et ensuite décidait du volume à produire. Avec la politique du double prix, les surplus des facteurs de production et les productions pouvaient se réguler sur le marché avec un autre prix. C'était dans la logique d'une transformation progressive de la planification économique vers une économie de marché qui s'autorégulerait. C'est également la « reconnexion » désignée par Samir Amin.

Beaucoup de chercheurs comparent l'ouverture du marché chinois, engagée par Deng Xiaoping en 1978, à la nouvelle politique économique mise en œuvre en 1921 par Lénine, qui parle aussi de capitalisme étatique (Yang Changxin 2014)[16]. Dans le document de Deng publié en 1993, nous avons vu qu'au début de cette réforme importante, en 1978, Deng avait écrit : « La Russie a recherché a cherché à suivre un modèle socialiste, nous aussi pendant quelques décennies. Mais qu'est-ce que le socialisme, personne ne l'a encore complètement compris. Peut-être que nous devrions retourner à l'époque de Lénine. »

Le double prix symbolise l'établissement d'un marché privé, ou semi-privé, ce qui veut dire la montée des commerces privés et de la propriété privée. L'échange des produits ne relevait plus principalement d'une logique du besoin, mais d'une logique d'enrichissement généralisé. Avant 1978, l'économie publique et nationale concernait 100 % de l'industrie, c'est-à-dire que 100 % des entreprises industrielles appartenaient à l'État ; il n'y avait pas d'entreprises industrielles privées. En 2018, la part des entreprises industrielles privées représente 58,3 % de la totalité des entreprises et 30 % de l'ensemble des revenus principaux

[15] Bureau national des statistiques de Chine
[16] « 列宁国家资本主义思想与中国的改革开放 »

de toutes les entreprises industrielles. Avant 1978, dans les villes, 93,8 % des revenus de la population urbaine provenaient des entreprises collectives sous forme de salaires, et 57,5 % en moyenne des revenus étaient consacrés à la consommation élémentaire. Dans les zones rurales, 66,3 % des revenus de la population provenaient des gains collectifs locaux, et 67,7 % en moyenne des revenus étaient consacrés à la consommation élémentaire. En 2018, le coefficient Engel en ville est de 27,7 % et de 30,1 % en zone rurale.

La Chine et les Chinois sont en quête de nouvelles modalités existentielles.

La chanson thématique du début de chaque épisode de *La pérégrination vers l'ouest*, qui est devenue l'une des chansons les plus connues en Chine, s'intitule « J'ose demander où se trouve le chemin[17] », suivie de ces paroles : « le chemin est juste sous tes pieds. »

Voici donc la question principale sur laquelle nous nous interrogeons dans cette partie sociohistorique : Comment s'articulent la praxis de la société chinoise et la praxis des Chinois et des Chinoises ? Et où se situe l'Occident dans cette recherche du chemin vers la « vérité » ?

Chapitre 24 – Mères et fils

I — L'histoire de la Chine, l'histoire des familles

Mes parents sont issus de cette génération des années cinquante-soixante. Après leurs études à l'université, à la fin des années soixante-dix, ils sont allés travailler dans l'agriculture en zone rurale, dans le cadre de la politique « Les jeunes intellectuels montent dans les montagnes et descendent dans les champs » dont la première vague a eu lieu au début des années soixante. Cette politique cherchait à répondre à la crise économique et politique, qui voyait des dizaines de millions de jeunes en attente d'un travail, selon Wen Tiejun (2013).

Avant que cela ne génère une crise sociale, le gouvernement a donc envoyé à la campagne les jeunes étudiants, les diplômés et les enfants de paysans qui travaillaient dans les villes. Cette politique a pu fonctionner grâce à l'adoration des jeunes pour Mao, notamment pendant la révolution culturelle.

« Personne d'autre n'aurait pu mobiliser les jeunes pour une telle transformation de vie ; tout le monde croyait que nous n'allions plus retourner et que nous allions finir nos vies

[17] Compositeur : Xu Jingqing, parolier : Yan Su, interprétée par Jiang Dawei.

à la campagne. Des jeunes de la ville se sont mariés avec des jeunes paysans, et quelques années plus tard ils ont appris qu'ils allaient pouvoir retourner dans les villes… »

Ma mère me raconte toujours cette histoire avec empathie comme si cela aurait pu être son destin à elle. Elle avait rencontré mon père dans les champs. Ils étaient rentrés ensemble quatre années plus tard dans leur ville natale commune et ils s'étaient mariés. Je suis né peu de temps après. Dans leur ville natale, Shantou, une ville au sud à côté de la mer, pas loin d'Hongkong.

Cette ville littorale de 5,6 millions habitants était un petit village de pêche il y a cinq cents ans. En 1858, après la deuxième guerre de l'opium, Shantou a été colonisée en tant que port, ce qui permettait les importations et les exportations. C'est aussi à cause de cette particularité géo-historique que la population de cette région, les Teochows, ont pour beaucoup d'entre eux monté des commerces et voyagé dans les pays d'Asie du Sud. Dans la seconde moitié du XXe siècle, à cause des guerres et de l'instabilité politique en Asie, beaucoup de ces Teochows d'Asie du Sud ont migré dans les pays occidentaux, et aujourd'hui nous les retrouvons dans les Chinatowns.

Pendant la deuxième guerre mondiale, Shantou a été envahie par l'armée japonaise. Le père de ma mère était un ancien soldat communiste décoré d'une médaille de Mao, traumatisé par la guerre contre les Japonais et ensuite par la guerre interne entre les communistes et les nationalistes. Très fragilisé par la révolution culturelle et les luttes de pouvoir dans les groupes politiques régionaux, il s'est suicidé quelques mois avant ma naissance en 1984.

Ma grand-mère maternelle, très fière d'être la femme d'un héros de la guerre, ne s'est jamais remariée. Sa chambre est remplie des affaires de mon grand-père et elle passe son temps chaque jour à les épousseter.

Ma mère, à son retour de la campagne, a travaillé dans les journaux communistes comme écrivaine. J'ai grandi en même temps que sa bibliothèque, remplie de littérature russe et chinoise.

Du côté de mon père, sa mère, donc ma grand-mère paternelle, était la fille d'un grand propriétaire terrien. Dans les années quarante et cinquante, la Chine a supporté de longues années de guerre, des bandits sont apparus dans ce contexte-là qui attaquaient les propriétaires terriens et les paysans riches. Par la suite, quand les communistes ont gagné la guerre, ils ont fait adopter une réforme agraire. La terre, désormais étatique, appartient à l'ensemble du peuple et les paysans ont été émancipés des propriétaires terriens. Exclus de la

société, ces derniers ont été considérés comme les méchants dominants de la société ancienne.

Les frères et les sœurs de ma grand-mère sont partis vers d'autres pays d'Asie du Sud. Son mari a perdu la vie pendant les mouvements. Elle s'est remariée avec mon grand-père, un fils d'ouvrier. Mon grand-père ensuite est devenu communiste, et plus tard responsable de l'éducation dans ma ville natale.

Ma grand-mère paternelle tient beaucoup à sa féminité, elle a toujours gardé une coiffure avec de grands volumes, un peu comme des vagues. Pendant la révolution culturelle, dans les années soixante-dix, à cause de sa coiffure, elle a été traitée de capitaliste pro-occidentale. On lui a arraché les cheveux en public et on les lui a brûlés. Elle a été traumatisée, sauf que son mode de résilience a été de se recoiffer toujours de la même manière après la révolution culturelle. Elle se maquille tous les jours. Même à l'âge de quatre-vingts ans, elle me posait tout le temps la même question : « Est-ce que mon fond de teint est bien étalé ? »

Mon père, après être revenu dans la ville, à peu près en même temps que ma mère, a travaillé comme ouvrier dans une usine qui fabriquait des éléments métalliques pour des machines. Comme il était allé à l'université, quelques années plus tard il a été promu directeur de l'usine publique. En 1992, il a décidé de quitter sa fonction de directeur de l'usine, et il est allé dans le Nord de la Chine avec son cousin, pour fonder une entreprise d'immobilier. Il revenait une fois par an pour nous voir, et comme ma mère travaillait aussi beaucoup, je passais la semaine chez mes grands-parents paternels et le week-end avec ma mère.

C'était une période très particulière en Chine, car l'URSS venait d'être dissoute. En seulement quelques semaines, le plus grand des pays communistes avait changé complètement de régime. Beaucoup de gouverneurs chinois et de communistes en Chine ont perdu leurs convictions et la corruption s'est installée rapidement. C'était aussi la période de l'ouverture du marché chinois au monde et au capitalisme. Devenir riche au lieu d'être vu comme infidèle à sa classe sociale, était désormais considéré comme une capacité à transformer son propre destin. L'idée de Deng Xiaoping sur la restructuration économique était que la Chine embrasse le marché mondial pour qu'une partie de la population s'enrichisse pour contribuer à la société et aider les pauvres. Dans mon enfance, un des rêves que tous les enfants répétaient était : « Si chaque Chinois me donne un yuan, je serai la personne la plus riche du monde. »

Les capitaux étrangers commençaient à s'investir dans les grandes villes, et la mondialisation s'accélérait en Chine. Beaucoup d'entreprises publiques étaient en faillite, surtout les entreprises du Nord, de l'industrie lourde. Les capitaux étrangers amenaient également une transformation technologique et des formations pour les ouvriers. C'est à cette époque, à partir des années quatre-vingt, que nous avons vu se propager des vagues migratoires intérieures, de la campagne vers les villes, surtout les villes littorales, grandes, riches et développées. Beaucoup de jeunes Chinois tentaient leur « chance », en espérant transformer leur destin et le destin de leur famille. Les contrefaçons « made in China » ont commencé à cette époque-là. Et comme les jeunes partaient travailler dans les régions riches, leurs enfants étaient confiés aux grands-parents de la famille.

La mondialisation générait de nouvelles logiques et de nouveaux modes de pensée. À la télé, on voyait des films et des séries occidentales en couleurs; dans les karaokés, les chansons chinoises étaient illustrées de vidéos de paysages et de villes occidentales ; sur les produits, nous avions souvent des étiquettes avec des mannequins aux yeux bleus et aux cheveux dorés… Les discothèques, les petits parcs d'attractions, les robes colorées et les scooters, tous ces lieux et ces objets sont apparus « naturellement » dans nos vies. Les productions venues de l'Occident étaient les nouveaux symboles de la distinction sociale, elles étaient les meilleures.

Mon père, toujours communiste, était dans ce projet d'enrichissement et il a réussi après quelques années d'instabilité à devenir le directeur d'une grande entreprise immobilière dans une ville au nord-ouest de la Chine.

Ma mère et moi avons changé plusieurs fois d'appartement, nous avons à chaque fois revendu l'ancien pour en acheter un plus grand. Mon père était quasiment absent depuis mon enfance, les quelques souvenirs en famille que je possède sont les voyages annuels avec mes parents.

Je suis enfant unique, mais comme mes parents sont tous les deux dans des fratries de quatre, je jouais beaucoup avec mes cousins et mes cousines. Mes parents voulaient que j'apprenne le piano parce que l'une de mes cousines s'était mise au piano. J'avais donc non seulement un piano, mais un piano dans le salon qui était suffisamment « grand ». C'est également à cette occasion que j'ai pris conscience que je n'étais pas dans une famille « pauvre ».

À partir de mes onze ans, j'ai commencé à entendre les disputes de mes parents au téléphone dans la chambre de ma mère à côté. Je savais qu'elle était énervée par mon père.

Jusqu'à ce qu'un soir, trois ans plus tard, lors d'une promenade avec ma mère après dîner, elle m'annonce qu'elle allait divorcer de mon père car il avait une autre femme depuis un moment dans la ville où il vivait.

« J'ai essayé de toutes les manières, mais je ne pourrai pas attendre que tu aies dix-huit ans, j'ai tout essayé tu comprends ? » Ce sont les phrases de ma mère qui se justifiait devant moi, parce que, pour elle, comme pour la plupart des familles chinoises, et dans les histoires des femmes que nous avons vues, le divorce n'est pas une simple affaire de couple, mais une affaire pour la famille dans son ensemble.

Ma grand-mère paternelle était très triste, pour mes parents et surtout pour moi. Car je suis le seul garçon dans la famille à porter le nom et ma grand-mère avait peur que le divorce me traumatise au point de ne plus croire au mariage.

Ma mère de son côté, s'est comportée souvent envers moi comme un homme dans l'idée de me transmettre la virilité. Elle portait toujours les cheveux courts, jamais de maquillage, était très sportive. Et elle n'a jamais invité un homme chez nous jusqu'à mes dix-huit ans, moment où je suis parti à l'université dans une autre ville.

Mon père s'est remarié avec sa maîtresse qui est par la suite devenue ma belle-mère. Pendant que je m'installais en France, ma mère a essayé de vivre successivement avec deux hommes. Avec le dernier elle a vécu dix ans. Ils se sont séparés en 2015, car il souhaitait que ma mère prenne place comme maîtresse de famille pour ses deux enfants issus d'un premier mariage, et pour son père qui avait quatre-vingt-six ans, alors que ma mère souhaitait une situation plus « libre », pour pouvoir voyager, pouvoir sortir avec ses amies à elle : elle n'avait pas envie de surveiller les tâches domestiques.

II — Le « moi » des femmes

Je me souviens très bien d'une conversation avec ma mère quand je suis retourné en Chine à l'été 2015 pendant les vacances. Pour mon dossier administratif en France et refaire mon acte de naissance, ma mère a dû utiliser son acte de divorce. Sauf qu'en Chine, il n'y avait pas de certificat de divorce dans les années quatre-vingt-dix, le seul document était une lettre de divorce écrite par mon père, enregistrée par le bureau des actes civils. Face à cet objet étranger qui avait pour but de transformer l'état d'une relation, ma mère a commencé à me raconter :

« Ta grand-mère paternelle était vraiment une femme exemplaire, elle travaillait et élevait ses quatre enfants, en plus elle devait préparer les repas pour toute la famille. Les femmes étaient dans la cuisine et les hommes étaient dans le salon. Après le repas du midi, il fallait préparer ensuite le repas du soir. Dans ma tête, je me disais que je n'arriverais pas à faire comme elle, je ne me voyais pas vivre comme cela… Ton grand-père était tout le temps à l'extérieur, il sortait avec d'autres femmes. On disait qu'il maintenait son drapeau rouge chez lui, mais des drapeaux colorés devant chez lui. Pour faire allusion au fait que ses amantes étaient juste devant sa porte. Ton père, jeune, ne supportait pas son père, surtout la manière dont sa mère était traitée. Il s'est disputé un jour avec ton grand-père devant tout le monde, c'était la honte de la famille. Non seulement ta grand-mère le tolérait, mais elle faisait tout pour que la famille tienne. Sans elle, la famille était déjà divisée…

« Ce qui est ironique, c'est que des années plus tard, ton père a suivi le même chemin. Pendant le divorce, ta grand-mère a aussi tout fait pour sauver notre mariage. Elle m'a dit « c'est toujours la faute des hommes, c'est leur nature. Ils vont voir leurs amantes, mais c'est juste pour jouer, ils ne sont pas sérieux, ils reviennent toujours à la famille, à toi et à votre enfant… »

« Mais moi je ne peux pas faire comme ta grand-mère, je ne me vois pas passer ma vie entre le travail et la cuisine, en ignorant tout ce qu'il m'a fait à l'extérieur. C'était lui qui me poussait à divorcer et j'étais très humiliée. Ta grand-mère est quelqu'un à qui on doit beaucoup de respect, mais ce n'est pas la femme que je veux être et que je peux être… »

Cette discussion sur quelle femme « je » peux être, a été reprise quelques jours plus tard. Ma mère était en train de conduire, soudainement elle s'est arrêtée :

« Regarde, avant, ici, c'était le Jardin du Sud-Nord, tu as passé tes deux premières années ici. Tu te rappelles qu'il y avait une voisine de seize ans qui jouait tout le temps avec

toi ? Elle est l'aînée d'une fratrie de trois filles. Notre voisin, leur père, voulait toujours un garçon, mais il n'a eu que des filles. Le destin de cette fille était prévu : quand elle aurait dix-huit ans, elle se marierait avec un garçon issu d'une fratrie de garçons. Mais au lieu d'aller chez le garçon, c'est plutôt lui qui s'installerait chez elle, pour que leur enfant porte le nom de la mère afin de maintenir la filiation de cette famille qui n'a pas de garçon. Sauf que ce type de mari a un statut privilégié, car grâce à lui la famille de la femme aura une descendance : il ne travaillera donc pas, il vivra à la charge de la famille de sa femme.

« Cette pauvre fille allait trouver un mari qui ne travaillerait pas, qui vivrait à sa charge, et elle devrait travailler et s'occuper de sa famille, tout ça pour transmettre le nom de sa famille.

« C'est pour cela que quand cette fille a eu dix-sept ans, avant notre déménagement, je lui ai laissé un peu d'argent, et je lui ai dit de partir le plus loin possible, dans une autre ville, et de trouver un travail. Quelques années plus tard, quand je suis retournée au jardin du Sud-Nord, cette famille n'était plus là.

« J'aurais pu agir, comme dit ta grand-mère, pour l'union de la famille, pour toi, mais même pour moi, pour que les autres ne me regardent pas comme une femme délaissée, ne nous regardent pas comme une famille cassée. Sauf que je ne pouvais pas, je ne peux pas. Ta grand-mère pensait que ce qui définit une femme c'est sa famille, et elle est très fière de tenir sa famille, mais pour moi, c'est la liberté, ma liberté. Même si je suis seule, je peux me conduire pour aller où je veux. Je n'ai jamais regretté mon divorce. »

À chaque fois que ma mère dit « je n'ai jamais regretté », pour moi, elle ne peut pas s'empêcher de penser « et si je n'ai pas choisi cela… » L'idée ici n'est pas de savoir comment ma mère se métabolisait de son divorce ; même si nous pouvons penser qu'elle était en train de « se justifier » devant moi, elle donnait sa version subjective d'une histoire et ses propres valeurs. Ce qui est certain c'est qu'elle était en train d'essayer de me faire sentir la personne qu'elle souhaitait être reconnue par moi.

Le récit de ma mère montre trois femmes différentes qui s'inscrivent dans la société chinoise en cours de transformation accélérée : d'abord elle-même, journaliste, est née dans une famille communiste, son père est un soldat de l'armée rouge et décoré, sa mère est fonctionnaire à la fédération des femmes qui s'occupe localement des affaires familiales ; puis ma grand-mère paternelle, fille d'un grand propriétaire de terres d'un village, est née d'une famille riche avant la révolution culturelle ; son premier mari est décédé pendant la révolution culturelle, elle s'est remariée avec mon grand-père, chargé de l'éducation dans la

ville ; enfin la fille aînée de l'ancien voisin d'une famille paysanne. Ces trois femmes ont des rôles assignés par la société, par la famille, et par elles-mêmes. Ces rôles entrent en tension dans les moments importants pour leurs familles et pour elles-mêmes.

Ma mère accorde une grande importance à sa « dignité », ce qui a un rapport avec le fait de devoir tolérer la trahison de mon père pour une notion de la famille qui, dans sa forme et son apparence, remplit sa fonction de protection et de soutien, mais pas sa fonction d'affection. Ma mère s'est dite « humiliée », humiliée en tant que femme trahie, délaissée, mais encore plus humiliée d'être prise dans une situation où elle devait sauvegarder sa « dignité » au nom de la famille, au nom de l'enfant, au nom du regard social, en suivant le même chemin que ma grand-mère, en prenant un rôle de femme auquel ma mère ne pouvait pas s'identifier. Face à cette humiliation qui attaquait sa « dignité », ma mère a choisi le divorce au nom de la « liberté ». Elle est libre parce que c'est elle qui décide où elle va.

L'intervention de ma mère et ses conseils à la jeune fille du voisin sont en cohérence avec cette idée de la liberté comme capacité de réagir face au « destin », envers certains rôles sociaux des femmes. Nous remarquons également la transmission de ces différents modèles de « femmes idéales » de ma grand-mère à ma mère, de ma mère à la jeune voisine.

Parmi ces trois figures de femmes présentées par ma mère, cette jeune voisine semble dans son adolescence avoir été assujettie à une identité assignée et héritée : fille aînée d'une famille qui n'a pas de fils, elle est donc malgré elle chargée d'une responsabilité. Nous pouvons dire que selon ma mère, le « moi » de cette jeune fille était caché à l'ombre de son « surmoi », sans savoir si la jeune fille se l'appropriait. Quant à ma grand-mère, elle disait : « moi, c'est la famille », le « moi » est la famille : non seulement elle s'appropriait son rôle assigné, mais elle s'investissait, comme si, sans cet objet dit « famille », son « moi » ne valait plus grand-chose. Et enfin ma mère dont nous entendons les ressentis : c'est « humiliant » de tolérer, de faire ce que l'on me demande de faire. Le fait qu'il soit désagréable de tolérer, c'est aussi parce que c'est « désagréé », « désapprouvé » par le « moi ».

Son « moi » se préserve, se désinvestit des injonctions « familiales », bien entendu avec le « prix » à payer. Elle s'est ensuite réinvestie dans ce « moi » qui serait « libre » et « indépendant ».

Plus tard, quand j'ai pris suffisamment de distance pour regarder ce divorce et la société chinoise, je me suis rendu compte du « prix » payé par ma mère en défendant sa version du « moi », mais aussi, le « prix » payé par ma grand-mère en maintenant sa version du « moi ».

III — La place de la femme dans la société chinoise

La situation économique de mon père allait de mieux en mieux, mais celle de ma mère évoluait uniquement avec l'augmentation de sa retraite, au rythme du développement de la société. Comme ma mère était fonctionnaire, elle a donc une retraite correcte et stable. Cette condition objective reste déterminante pour le maintien de sa liberté. Elle n'a jamais eu l'idée ni le besoin de se créer d'autres sources de revenus, ni de se soucier pour plus tard de sa vieillesse. Depuis mon arrivée en France en 2005, ma grand-mère maternelle, qui avait soixante-quinze ans, est venue habiter avec elle.

Ma mère, depuis son divorce, a rencontré quelques hommes ; à chaque rencontre avec un homme, elle est dans l'attente de trouver quelqu'un avec qui elle pourrait passer le reste de sa vie.

Et d'après elle :

« Ces hommes ont seulement envie de me mettre dans un rôle, de me garder auprès d'eux. Quand ils te disent « Amuse-toi » quand je sors pour une soirée de chant avec mes copines, ils ne veulent pas vraiment que tu t'amuses, c'est un test : ils veulent savoir ce qui entre eux et mon amusement, sera le plus important. Ça me fatigue et je me sens de moins en moins patiente avec eux. Si, après quelques mois nous n'arrivons toujours pas à nous entendre, je commence à me dire qu'il n'est pas le bon. Et d'un autre côté, ta grand-mère maternelle n'a aussi qu'une seule envie : me garder à la maison pour m'occuper d'elle. »

Aujourd'hui en Chine, pour ma mère, vieillir seule n'est pas vraiment une inquiétude : elle a une retraite correcte et stable, un appartement à elle, et ma grand-mère, en tant que veuve d'un vétéran, a aussi une retraite plus que suffisante. « Si je ne perds pas d'autonomie, je n'ai pas besoin de toi pour t'occuper de moi. »

Les copines de ma mère, en tant que jeunes de Mao, ont vécu pour la plupart la même jeunesse à la campagne pendant quelques années et se sont connues là-bas. Ma mère est la seule à avoir divorcé parmi elles. Elle n'est pas dans un souci de séduction, ni dans la frénésie de trouver un homme. Les vêtements que j'achète en France sont rarement portés par elle : « Les femmes de mon âge ne s'habillent pas comme ça ici, les gens vont croire que je suis une femme pas sérieuse. » À l'inverse de ma belle-mère, sur le meuble devant son lit, ma mère n'a qu'une seule crème pour le visage, achetée par moi.

Quant à ma belle-mère, elle va à Hongkong une fois par an pour faire du shopping. Elle travaille au parti politique local de l'Association pour la construction démocratique de la

Chine dans sa ville, à Gansu au nord-ouest. Mariée et divorcée avant de rencontrer mon père, elle avait eu une fille de son premier mari. Quand mon père a perdu son travail quelques années après son arrivée à Gansu, par fierté, il n'a pas voulu revenir au sud à Shantou et être vu en situation d'échec. Mon père et ma belle-mère m'ont caché l'existence de la jeune fille, née d'une précédente union, jusqu'à mes vingt-sept ans et ses dix-huit ans à elle. Chaque fois que je montais à Gansu pour visiter mon père, à mon insu ils demandaient à la fille de ma belle-mère d'aller habiter chez la mère de ma belle-mère, et vidaient sa chambre, toutes ses affaires, pour me loger. Nous voyons à travers cet exemple, la place d'une fille par rapport à un garçon, même au sein d'une famille recomposée.

Les deux parents de ma belle-mère sont enseignants pour l'agriculture, elle est la fille aînée, elle a une petite sœur, qui est mère célibataire d'un garçon. Ce petit garçon ne porte pas le nom de famille de son père, mais de sa mère. Parce que si ce garçon portait le nom du père, la famille de ma belle-mère n'aurait pas de filiation. C'est aussi pour cela que ma belle-mère ne demandait pas à mon père d'avoir un enfant avec elle. La filiation était assurée par sa sœur, qui a renoncé à se marier et a élevé ce garçon seule. La mère de ma belle-mère a donc une préférence envers sa sœur.

La politique de l'enfant unique en Chine a commencé au début des années quatre-vingt. Les couples qui résidaient en ville ne pouvaient avoir qu'un seul enfant, à la campagne nous pouvions avoir deux enfants avec un écart de huit ans. Le nom de famille se transmettait de génération en génération par les garçons parce que les Chinois prennent le nom de famille du père. Les Chinois pensent souvent que lorsque l'enfant est une fille, elle quittera la famille pour se marier. La fille et le garçon n'ont pas le même statut familial, ni social.

Avoir une descendance pour que la famille puisse continuer à exister n'était pas vraiment un problème social avant la politique de l'enfant unique. Dans la génération de mes parents il y avait quatre enfants dans la fratrie. Dans ma génération, je suis le seul garçon qui pourrait transmettre le nom à mes enfants. La culpabilité de ma grand-mère paternelle prend ainsi plus de sens : elle, l'organisatrice de la famille, qui a tout fait pour que la famille « tienne », n'a pas pu protéger le couple de mes parents, et ces derniers pourraient devenir un contre-modèle négatif en me faisant perdre confiance envers le mariage, ainsi que le désir d'avoir une descendance.

Le film *Je ne suis pas Madame Bovary* de Feng Xiaogang est sorti en 2017 ; je suis allé le voir à Paris avec quelques femmes chinoises migrantes âgées de cinquante-cinq à soixante-deux ans. C'est l'histoire d'un couple qui a déjà un enfant, mais qui pour en avoir un

deuxième, a décidé de divorcer. Sauf qu'après le divorce, le premier enfant est décédé, et que par la suite le mari a rencontré une autre femme et que le divorce simulé est devenu un vrai divorce. Lors d'une dispute, le mari avait insulté sa femme, lui reprochant d'être une sorte de madame Bovary. Humiliée et abandonnée, cette femme s'est alors lancée dans une quête de justice. Pendant tout le film, cette femme étant le personnage principal, nous avons une description très riche et détaillée de sa mentalité et de son histoire. À la fin du film, j'ai demandé à ce groupe de femmes leur avis sur l'histoire, et presque toutes les femmes, ont dit la même chose : « Elle n'a qu'à ne pas être égoïste au début en pensant à simuler le divorce pour avoir un deuxième enfant. Tout le monde était pareil avec la politique de l'enfant unique, c'était un grand projet du pays, et les autres sont heureux avec un seul enfant, pourquoi elle se croyait exceptionnelle ? […] Des histoires difficiles, qui n'en a pas dans la vie ? »

En les écoutant, je comprenais que c'était comme s'il y avait un autre aspect du « moi » porté par le social, par un projet collectif, par un sacrifice commun, qui est peut-être différent de l'aspect du « moi » mentionné dans la figure de ma grand-mère paternelle : cette dernière s'investit dans la famille, est reconnue par la famille, se satisfait de la satisfaction de l'autre. Il y a une adhésion idéologique dans ce « moi », dans l'ordre de la morale, structurée dans une dimension surmoïque mais aussi concrétisée par le : « tout le monde le tient et le fait », canalisée dans « le bonheur » d'avoir un seul enfant. Cet aspect du « moi » idéologique, épaule les vies individualisées, les combine dans un « train » commun, qui mène à la modernité, à l'industrialisation, à une transformation sociétale. Et surtout les résultats du sacrifice ont été visibles, dans l'urbanisation, dans l'amélioration des conditions de vie.

IV — Enfant excellent, parents excellents

La politique de l'enfant unique en Chine, dans les discours institués, s'est surtout illustrée comme une contribution au monde de la démographie, une contribution pour réduire les tensions de la compétition de main-d'œuvre sur le marché interne, une contribution pour la qualité de l'éducation générationnelle, et enfin une contribution à l'enrichissement progressif et à la formation d'une classe moyenne, parce que l'enfant de la ville bénéficie de l'héritage entier de ses deux parents. Mais l'enfant unique comme phénomène majeur dans la société chinoise moderne conditionne également les traits caractéristiques de certaines mentalités.

L'excellence est toujours une des logiques qui règne dans la tradition chinoise. Depuis plus de deux mille ans, les concours sont presque la seule manière pour un individu en Chine de quitter sa classe sociale d'origine puisque le mariage est toujours l'alliance entre deux familles de la même classe sociale, fortement verrouillé par les classes dominantes. La méritocratie sous forme de concours produit de jeunes gouverneurs locaux, et un jeune élu pourrait changer l'ensemble d'un village. S'élever dans la société de cette manière-là, selon une expression chinoise, rend « les ancêtres lumineux ».

Autrefois, dans une famille de paysans qui avait quatre enfants par exemple, les aînés aidaient la famille dans les champs, et le dernier garçon était souvent celui qui tentait les concours. Les aînés, comme dans beaucoup d'autres sociétés, partageaient les responsabilités parentales envers leurs cadets. Ils gardaient leurs frères et sœurs pendant que les parents travaillaient et plus tard, les rejoignaient rapidement au travail pour aider la famille.

Il faut aussi se remettre dans le contexte des années quatre-vingt-dix en Chine. Pour entrer dans la modernisation industrielle, l'économie chinoise avait besoin de capitaux extérieurs, et l'ouverture du marché s'accompagnait du précepte de la pensée libérale : « Enrichissez-vous. » Pour une famille qui, comme la majorité des familles, avait pour désir d'améliorer ses conditions de vie, les moyens de réalisation semblaient bien limités. Le marché en soi n'avait pas encore atteint sa maturité, c'est-à-dire que le système de l'offre et de la demande ne s'était pas encore établi de manière stable, les institutions étaient en cours d'élaboration, les lois destinées à l'encadrer étaient quasiment absentes et la corruption dans ces moments transitoires se manifestait encore plus activement. Les gens, comme mon père, qui avaient quitté les entreprises publiques et leurs salaires stables, pour se lancer dans le commerce à cette époque en Chine se voyaient attribuer le surnom de celui qui « descend

dans la mer », parce que cela impliquait beaucoup de risques. Bien entendu, il y avait des commerces de taille et de nature différentes, selon les différents capitaux sociaux, économiques et culturels. L'une des raisons pour lesquelles ma mère restait avec moi était aussi que nous ne savions pas si mon père allait réussir dans son business. En tant qu'enfant unique, j'étais incité à poursuivre des études supérieures. Si mon père réussissait, je devais reprendre plus tard son affaire, ou bien avec ces études, payées principalement par mon père, je trouverais facilement un travail qui permettrait à ma famille de vivre correctement.

Pour les familles plus pauvres, par exemple lorsque les deux parents étaient employés dans les entreprises publiques, et que pendant la restructuration économique les entreprises faisaient faillite et fermaient (surtout les usines d'industrie lourde au nord de la Chine), les parents étaient amenés à bricoler des petits commerces pour subvenir aux besoins de la famille. L'enfant unique, souvent laissé à la charge des grands-parents, devait poursuivre ses études jusqu'à ce qu'il termine l'université.

L'autre face du double héritage pour un enfant unique, c'est justement la double responsabilité, surtout lorsqu'on sait que, face aux aléas de la vieillesse comme la maladie, les parents n'auront qu'une très faible retraite, et que quelque part la vie des parents dépendra de leur enfant. Pour ne pas laisser l'enfant dans cette situation de pression, les parents travaillent durement pour leurs propres retraites d'une part, et continuent à faire le pari de l'excellence sur leur enfant d'autre part. L'enfant est tiraillé, mais aussi poussé, entre, à la fois, cette exigence d'excellence et la culpabilité envers ses propres parents fatigués.

À propos de cette logique de l'excellence de l'enfant unique, dont on attend qu'il sera « bon », des scènes socio-psychiques me reviennent. La petite sœur de ma mère, donc ma tante, travaillait dans une entreprise publique d'import-export de textile. Elle s'est ensuite mariée avec le fils d'un ancien soldat, médaillé de guerre, comme mon grand-père maternel, qui travaillait aussi dans une usine publique, une fabrique de jouets. Durant les années quatre-vingt-dix, sous la pression de nouvelles normes esthétiques, techniques, éducatives et de sécurité, le marché des jouets s'est transformé très vite et l'usine où travaillait mon oncle s'est retrouvée en faillite et dans l'incapacité de payer les ouvriers. Mon oncle n'a pas repris d'emploi parce qu'il était le seul garçon de sa fratrie et que son père bénéficiait de plusieurs pensions de l'État. Leur fils unique, mon cousin, qui est né en 1988, a été élevé dans de bonnes conditions et il a été le premier dans la famille à s'équiper d'un ordinateur. J'ai souvent passé le week-end chez eux pendant des années pour jouer sur son ordinateur.

Le changement dans la famille s'est produit après le décès du grand-père. Quand ils n'ont plus perçu les pensions mensuelles du grand-père, le salaire de ma tante est devenu la seule ressource de la famille. Ils avaient investi une partie de leurs économies sur le marché boursier, mais depuis 1997, avec la crise financière en Asie, la Bourse avait subi une forte baisse et ils les avaient perdues. Dans ma ville natale, c'était aussi le début de l'installation massive des hypermarchés. Pour pouvoir maintenir sa famille, ma tante a commencé à collectionner les coupons de promotion d'un hypermarché pas loin de chez elle pour faire des économies d'achats. Elle achetait en masse les produits en promotion. Quand elle sortait de son travail, elle passait à l'hypermarché prendre de la nourriture en voie de péremption pour cuisiner le dîner, en attendant que mon cousin revienne de l'école. Ma tante n'a jamais voulu que mon cousin s'aperçoive du changement dans la situation économique de la famille. Elle n'allait plus au marché traditionnel où tout le monde connaissait tout le monde.

Très touché par la mort de son grand-père paternel, mon cousin avait envie de faire des études supérieures en pharmacologie. Le moment où ils avaient le plus besoin d'argent pour payer l'université de mon cousin a coïncidé avec la crise économique de 2008 : or depuis une quinzaine d'années, tous leurs investissements boursiers étaient bloqués car ils perdaient trop d'argent s'ils les encaissaient. En outre, l'entreprise d'import-export où travaillait ma tante, n'avait pas survécu à cette crise et avait dû effectuer des licenciements massifs. Ma tante, qui avait quarante-six ans, a demandé une retraite interne : l'entreprise payait à ma tante un salaire réduit jusqu'à l'âge de sa retraite à cinquante ans, et en attendant ce temps-là, elle n'avait plus besoin de travailler.

Pendant que cette crise économique mondiale impactait les petites familles chinoises fragilisées, le e-commerce prenait forme avec la prolifération de l'internet et la construction des infrastructures partout en Chine. Les réseaux logistiques permettaient une circulation des biens plus rapide et plus massive. Ma tante avait tout ce qu'il fallait pour monter son e-commerce : elle avait gardé les contacts avec les fournisseurs et les clients, elle maîtrisait l'informatique, elle avait le sens du prix et du profit. Pendant que mon oncle se contentait de suivre chaque jour le marché boursier, ma tante trouvait les moyens de payer les études de mon cousin à l'université.

Quand je retourne en Chine, je rapporte souvent des vêtements que j'achète en France pour ma mère et ma tante, et chaque fois, j'ai des remarques de ma tante : « Ne m'achète pas de vêtements en France avec des marques, ici on voit tout sur internet. Si quelque chose me plaît, je l'envoie à un tailleur pour le modèle et ensuite je le propose aux usines pour le

fabriquer. Le coût sera cent fois moins cher. Ce type de tissu à ce prix c'est juste une arnaque. »

Mon cousin s'est marié en 2017, il est devenu père en 2019. En 2019, ma tante a rejoint le groupe de chant de ma mère, et elle est partie en voyage avec le groupe. Elle s'autorise à avoir des loisirs. Elle collectionne toujours les coupons de promotion, la seule différence est que maintenant les coupons sont numériques : « Repérer les choses quand ça vaut le coup, c'est ça mes loisirs » dit-elle.

« C'est une arnaque quand ça ne vaut pas le coup. » Ce repérage du profit pour construire des jugements de valeur conditionne en quelque sorte les émotions associées : il y a du plaisir à faire de bonnes économies. Pas de gros plans d'argent, mais des mini-négociations, des petits profits accumulés. Et ma tante ne faisait pas vraiment ces choix pour survivre car ils disposent toujours de la maison de mon grand-père, ancien soldat, ils sont toujours bien entourés, et ils ont gardé leurs investissements boursiers. Elle faisait cela pour ne pas donner la pression à mon cousin, pour qu'il puisse se concentrer sur ses études, pour que son « monde » ne soit pas bouleversé par le décès de son grand-père. Protéger son enfant, c'est aussi le protéger économiquement, lui, et ses projets sociaux assignés : achat d'appartement, mariage, descendance… La logique de l'excellence se loge également dans cette « protection » parentale : pour que l'enfant excelle, il faut encore que les parents soient capables de lui offrir un socle socio-économique de l'excellence.

Chapitre 25 – Le sens du travail

I — Les logiques et les représentations du travail

En 1954, pendant la première assemblée nationale populaire, Madame Shen Jilan était l'un des représentants populaires au niveau national. Elle a proposé l'égalité de salaire entre les hommes et les femmes pour le même travail (à travail égal, salaire égal). Sa proposition a été votée à l'unanimité, puis retranscrite dans la constitution. Elle avait mené ce long combat pour l'égalité femme-homme pendant des années, pendant et après la guerre de libération et la naissance de la République populaire de Chine. Avant que cette proposition soit inscrite dans la loi, pour le même travail, les femmes ne percevaient que l'équivalent de la moitié du salaire des hommes. Dans cette proposition, une phrase a marqué la mémoire des Chinois :

« Le travail c'est la libération du peuple, surtout pour les femmes, leur place est dans la lutte[18]. »

De quel travail parle-t-on ? Dans le livre de l'anthropologue et sociologue Wen Tiejun, *Déconstruire la modernisation* (2004), l'auteur souligne l'importance historique et anthropologique du rapport que les Chinois entretiennent avec le travail, et surtout le travail agricole. L'environnement de l'agriculture (les singularités de la terre, du temps, les sources d'eau, l'écologie locale…), la vie quotidienne du peuple (les repas, la socialisation, les échanges…) et le travail agricole (le rythme, les travaux et le repos…) sont trois éléments indissociables chez les Chinois. Le travail agricole n'a jamais été considéré ni par le peuple ni par les politiques comme un « métier de production », dans le sens où le peuple chinois depuis cinq mille ans vivait avec la terre et l'eau de l'écologie locale. Ce qu'il fait pousser par l'agriculture il le mange ; quand il y en a trop, il le donne ou l'échange : le rapport avec l'agriculture fait partie de la vie dans son autosuffisance. Cette forme de circulation énergétique (cultiver-manger-métaboliser-déféquer-engraisser la terre et donc à nouveau la cultiver) nous la retrouvons dans le taoïsme : cette pensée prône une vie « écologique » qui maintient un rapport d'équilibre avec la nature autour de nous, dans ses échanges et ses transformations énergétiques.

Les paysans ne vivaient pas l'agriculture comme un « travail », que l'on devrait effectuer pour socialiser, pour échanger et pour vivre. Aujourd'hui nous pouvons retrouver cet esprit chez beaucoup de Chinois « riches », qui résident dans les grandes villes, mais qui transforment leur terrasse en jardin potager, pour retrouver le goût de l'agriculture : héritage, d'une part de la révolution culturelle, quand les jeunes diplômés étaient requis pour aller travailler dans les champs, mais d'autre part, et aussi, résurgence en résonance avec un esprit ancien de rythmer la vie avec la terre, l'eau, le soleil et les cycles de la nature.

Le « travail » se situait plutôt entre le « labeur » et la « vie rythmée ». Mais cette manière de vivre a fabriqué une sorte de réflexe archaïque : celui de composer sans cesse avec la nature et avec l'environnement même quand il est destructeur. Tous les éléments autour de nous sont utilisables pour surmonter une crise et de plus, comme la crise fait partie d'une vie rythmée, l'idée est justement de l'accueillir et de la transformer en opportunité qui nous aide à nous développer. Par exemple, si la cuisine de la province du Guangxi est souvent acide et très pimentée, c'est parce que, comme le temps local est toujours très humide, avec des pluies, beaucoup de personnes âgées ont développé des rhumatismes aux articulations du

[18] 劳动就是解放，斗争才有地位

corps ; or les piments, qui poussent majoritairement dans les terres neutres rincées par la pluie, sont les meilleurs éléments naturels pour agir contre les rhumatismes (dans la médecine chinoise, le piment appartient au feu et le rhumatisme appartient à l'eau, ils s'équilibrent dans le corps). De même, les pluies rincent les montagnes et ensuite amènent beaucoup de calcaire dans les rivières locales, ce qui provoque la formation de caillots dans le corps, mais comme le riz se cultive dans les montagnes humides, les habitants en transforment une partie en vinaigre de riz, qu'on rajoute dans la cuisine pour empêcher la formation des caillots. Le vinaigre et le piment stimulent l'estomac et l'appétit pour manger beaucoup de riz, au lieu de légumes ou de viande plus coûteux, et donnent de la force pour travailler ensuite dans les champs. Et aujourd'hui, Guangxi est la province qui exporte le plus le riz, de piment et de produits du riz.

Un autre aspect important à souligner, est la variété économique *via* des pratiques multiples quotidiennes. Une famille de paysans qui cultive des piments, du riz et des patates douces, pourra fabriquer de la purée de piment, de l'alcool de riz et de la farine de patate douce quand il y a des surplus de récolte. Elle mange les feuilles de la patate douce, elle fabrique des chaussures avec les tiges du riz. Elle élève des poules et des oies, elle récolte leurs œufs et utilise les plumes dans les couettes pour l'hiver. Toutes ces pratiques, multiples et quotidiennes, quand les besoins de la famille sont satisfaits, deviennent des ressources pour l'économie et l'échange. Cette logique qui consiste à produire des réserves et des produits dérivés dans la vie courante, à multiplier les ressources en transformant tout ce qui est transformable autour de nous, est ancrée dans la représentation du « travail ». Autre exemple : avant l'industrialisation des usines d'engrais, il y avait des paysans dans les villages qui, famille par famille, ramassaient les excréments et les transportaient dans des régions rurales moins peuplées contre de l'argent.

La Chine compte 0,56 milliard de paysans recensés en 2018 sur une population de 1,4 milliard. En 1949, elle en comptait 0,5 milliard sur une population de 0,54 milliard : 89 % de la population étaient des paysans. Ce qui veut dire que la génération de mes grands-parents, née dans les années trente, a vécu une vie presque entièrement rurale.

Nous pouvons traduire la question posée par Wen : Si nous considérons comme Marx que l'industrialisation de certaines sociétés a pu se produire parce qu'elles ont été soutenues par la colonisation alors qui a travaillé pour payer la modernisation de la société chinoise ? D'après Wen, le moment où l'agriculture a été considérée comme le « métier de production le plus important », c'est quand, à la suite d'une décision politique, la planification stratégique a

été entreprise et organisée de manière à rendre l'agriculture productive, et que le peuple l'a « saisie » au niveau symbolique), c'est quand la Chine a réalisé qu'elle était très en retard dans son développement sociétal par rapport aux autres pays, au moment des colonisations où elle a dû affronter les invasions. Pour se défendre, il lui fallait rattraper son retard et soutenir le développement industriel ; et la seule manière c'était d'utiliser les principales ressources dont disposait la Chine alors, c'est-à-dire tous les surplus de l'agriculture productive, pour l'industrialisation. Et Wen souligne que selon lui, dans cette logique de productivité, le « travail » a pris un autre sens.

Les communistes chinois ont d'abord confisqué les capitaux coloniaux, puis à la fin des années quarante, ils ont éradiqué l'ancienne classe dirigeante pro-occidentale et saisi une grande partie de leurs richesses. Ils se sont ensuite emparés des capitaux liés à la terre en chassant les grands propriétaires terriens, d'où l'histoire de la famille de ma grand-mère paternelle. Ils ont épargné les capitaux de leurs alliés d'alors, les grands et les petits commerçants nationalistes qui étaient restés.

Sur le drapeau national chinois, les quatre étoiles jaunes autour de l'étoile centrale communiste symbolisent les quatre classes sociales du peuple chinois en 1949 : les paysans, les ouvriers, les capitalistes patriotes, et les marchands et petits commerçants [la petite bourgeoisie nationaliste]. Les communistes ont nationalisé les capitaux confisqués, redistribués dans la planification économique, en y associant les capitaux alliés. De ce point de vue et par cette expérience, le communisme chinois a remis en question la pensée de Marx et d'Engels : « Les ouvriers n'ont pas de nationalité » et « les capitaux n'ont pas de nationalité ».

Ce qui doit être rappelé est bien l'émergence du travail collectif centralisé dans la planification et la restructuration économique au début des années cinquante. Des hommes et des femmes ont été assignés à des tâches et à des heures de travail précises en journée dans l'objectif de produire. Cette forme d'organisation a eu lieu dans les villes et dans les campagnes sur des productions différentes. Bien entendu, dans l'histoire de la Chine, les premiers « ateliers » de fabrication sont apparus deux cents ans avant Jésus-Christ, c'étaient les ateliers familiaux. Les premières « usines » simples sont arrivées vers 960 après Jésus-Christ, c'étaient des artisans et leurs apprentis. Mais cette forme de travail dans l'atelier et dans l'usine était portée par une construction socioculturelle de génération en génération. Les destins de ces jeunes gens étaient surdéterminés. Le travail collectif des années cinquante, voire plus tard sous forme de « l'armée de production », était issu d'une incertitude socio-

politique, et pour la plupart des gens constituait une rupture avec leur culture du travail transgénérationnelle, une rupture avec leurs rythmes de vie sociofamiliaux.

Et pourtant, chacun vivait à sa manière. Ma grand-mère paternelle a eu une fille avec son premier mari, qui est devenue ma tante. Elle est née en 1952 et elle a participé quand elle avait dix-huit ans, à l'armée de production du caoutchouc dans l'extrême de la Chine :

« C'est l'une des meilleures périodes de ma vie. L'ambiance était chaleureuse, les gens arrivaient dans la forêt le matin, et on tranchait des arbres et on installait des récipients pour recueillir le jus du caoutchouc, et on le reversait dans une grande cuve avant que le jus soit gelé. On chantait en travaillant et on terminait quand la nuit arrivait. Je lisais des livres avec une petite lampe à huile, il n'y avait pas encore l'électricité… »

En 1970, le salaire mensuel de ma tante était de 36 yuans, le prix de la farine par demi-kilo était 0,18 yuans, celui du porc par demi-kilo 0,86 yuans. « À cette époque, rien ne prenait la tête, tout était si simple… »

Quand il n'y avait pas suffisamment de main-d'œuvre dans les villes, la demande faisait que les paysans y allaient travailler. Quand il y avait des crises économiques (par exemple en 1960 lors de la rupture avec l'URSS, les années soixante-dix avec la révolution culturelle…) et que le taux de chômage était élevé, les jeunes ont été envoyés dans les zones rurales pour travailler dans l'agriculture. Encore aujourd'hui, une grande partie des ouvriers nés à la campagne mais qui travaillent en ville, y retournent quand il n'y a pas suffisamment de travail, et font le travail du paysan. Cette mobilité du rapport paysan-ouvrier au niveau socio-politique, rend l'atterrissage des impacts de crise économique beaucoup plus souple, mais les questions socio-psychiques restent nombreuses. Sans tomber dans une réflexion qui consisterait à évaluer la société chinoise à l'aune des mesures occidentales, comment les Chinois par exemple répondent-ils à la question de Robert Castel : avec quelles ressources procèdent les individus chinois face aux aléas dans la vie ? Est-ce que cette possibilité de revenir aux champs sera toujours vécue comme une protection sociale, ou bien comme un sentiment d'insécurité ?

Dans un contexte de mondialisation, si le développement socio-économique ouvre plus largement des potentialités à l'émancipation individuelle et collective par rapport aux surdéterminismes objectifs, si les trajectoires sociales se diversifient et s'individualisent de plus en plus, comment les Chinois le vivent-ils ?

Si mon père a quitté le salariat pour le libéral, a quitté le public pour le privé, est-ce que ce n'est pas parce que, d'un côté, ma mère continuait son travail de fonctionnaire, et que,

de l'autre côté, mes grands-parents paternels avaient un niveau de vie suffisant pour les dispenser du souci des besoins primaires ? Nous pouvons supposer que si jamais sa bifurcation avait débouché sur un échec, il aurait toujours pu revenir parmi nous ; mais en réalité, la logique de l'excellence manifestée chez lui comme une fierté, l'empêchait, quand il était dans des situations difficiles, d'admettre « l'échec » : il ne fallait pas perdre la face. Et pourtant mon père n'était pas un paysan. La discrimination des citadins envers les paysans, engendrée par l'inégalité socio-économique, faisait que quand les paysans chinois migraient à la ville, ils avaient des projets de vie, ils visaient l'élévation de leur situation sociale, la « réussite », et le retour à la case départ était vu et vécu comme un échec.

Nous pouvons resituer la question de la migration interne au niveau macro-socio-économique, pour tenter de comprendre pourquoi les jeunes, originaires d'un milieu rural, de villes pauvres, souvent à l'intérieur du continent, dans le Nord-Ouest et le Centre, migrent seuls, sans famille, vers les grandes villes mieux développées, souvent sur la ligne littorale au sud-est de la Chine.

Dans les années soixante-dix, les sociétés occidentales commençaient à réfléchir à la question de la croissance et de la décroissance, parce que l'intensité industrielle demande toujours et sans fin des matériaux primaires, de la main-d'œuvre, parce qu'elle produit de la pollution et du gaspillage. Les vagues de transfert et de délocalisation industrielle ont été menées des pays développés vers les pays en cours de développement, notamment vers l'Asie et l'Amérique-latine. Les usines ont été installées dans ces pays parce qu'ils sont plus proches des matières premières et d'une main-d'œuvre bon marché. Mais aussi notamment pour une autre raison : presque tous ces pays étaient régis par des politiques militaires, avec un gouvernement au pouvoir centralisé, où la tension entre les syndicats, les patrons et le gouvernement se manifestait beaucoup moins.

L'intensification industrielle, l'investissement capitaliste, l'urbanisation et la migration interne sont des processus articulés qui vont dans le même sens. Le travail se diversifie et se divise beaucoup plus à la ville qu'à la campagne. Dans la représentation générale, les Chinois, comme les autres peuples à cette époque, croyaient qu'il y avait plus de chances d'améliorer les conditions de vie de leurs familles en migrant vers les villes.

L'arrivée des investissements capitalistes dans les entreprises publiques et privées a amené également de nouvelles normes du travail. Le contexte socio-politique avait changé : à la différence du travail collectif dans l'armée de la production pendant la guerre froide, le travail dans les usines industrielles était désormais moins vécu comme une contribution à

l'avancement de la société, mais plus comme un enjeu personnel. L'ouvrier travaillait d'abord pour son patron, ensuite pour lui-même.

La réforme a commencé par la mise en place d'un système à deux prix. Un prix verrouillé qui fonctionnait toujours avec les anciennes stratégies planifiées, mais en parallèle, quand les entreprises achevaient de remplir leurs missions de production plus tôt, elles avaient désormais le droit de continuer à produire et à les revendre au prix libre régulé non pas par le gouvernement mais par l'offre et la demande du marché.

II — Enrichissez-vous, le travail d'investissement

Dans les années quatre-vingt, les défaillance de l'économie planifiée en Chine sont devenues de plus en plus manifestes. Une fois le plan mis en œuvre, la lourdeur administrative empêchait ou rendait difficile tout changement ou modification en fonction de la situation et des besoins : il y avait beaucoup de gaspillage. En même temps la croissance économique et la diversification des produits nécessitaient la planification, sauf que pour les entreprises, leur seul enjeu était de satisfaire aux chiffres exigés ; elles étaient insensibles au « prix » de revient, et au renouvellement technologique pour augmenter la qualité du produit et réduire le temps de fabrication. L'ouverture du marché proposée comme une réforme économique par Deng Xiaoping, était une tentative pour répondre à cette situation.

La réforme a commencé par la mise en place d'un système à deux prix : un prix verrouillé qui fonctionnait toujours avec les anciennes stratégies planifiées, mais en parallèle, quand les entreprises avaient rempli leur mission de production plus tôt, elles avaient désormais le droit de continuer à produire et de revendre au prix libre, régulé non par le gouvernement mais par l'offre et la demande du marché. Les ouvriers partageaient les profits avec leur entreprise. Au début, les entreprises publiques stimulées se sont investies dans l'augmentation de la productivité. Mais plus tard, quand les prix du marché ont commencé à monter, les directeurs d'entreprise et d'usine, qui fixaient à la fois le prix planifié et le prix du marché, ont calculé qu'ils pouvaient « vendre » ces informations aux acheteurs clients, pour qu'ils achètent les produits avant que leurs prix augmentent sur le marché. Et ceux qui avaient obtenu ces informations stockaient les produits et les revendaient quand leur prix augmentait.

L'absence de règlementation du marché a entraîné la corruption qui s'est installée partout et rapidement en Chine. Mais le plus conséquent a été quand de plus en plus de gens

sont entrés dans ce jeu des prix : il y avait d'un côté des stockages privés de produits de plus en plus nombreux, et de l'autre, des gens qui retiraient leurs billets de banque pour procéder à ces stockages. L'argent n'était plus déposé dans les banques mais investi dans les surstockages privés de produits, et en même temps les prix n'avaient plus de limites. D'un point de vue macro-sociétal, l'économie chinoise du pays ne se développait pas comme prévu ; d'un point de vue micro-psycho-social, chez les populations pauvres, les sentiments d'instabilité, d'injustice s'accroissaient envers ceux qui profitaient, surtout après la révolution culturelle, d'une ascension sociale qui n'avait jamais été aussi proche et facile.

Les entreprises industrielles privées et locales ont émergé à cette époque, c'est avec cette forme d'accumulation de richesses que beaucoup de Chinois locaux se sont investis dans l'industrialisation.

Cette vague impliquait plusieurs nouvelles représentations chez les Chinois.

Le rapport à l'argent : le peuple chinois est un peuple très prévoyant, simplement parce qu'il s'est souvent trouvé en butte aux guerres et aux catastrophes naturelles. Chez les paysans, avant les périodes modernes, quand il y avait des surplus de légumes par exemple, ils préféraient les faire mariner et les conserver plutôt que les commercialiser. En cas de guerre, les monnaies changeaient et aussi leur valeur, et en cas de catastrophe naturelle, l'alimentation primaire était sans prix. Les Chinois continuent à épargner à condition qu'ils aient le sentiment que cette épargne est en sécurité. Mais durant cette période brutale de la réforme économique du marché, les Chinois ont senti que la valeur de l'argent diminuait de plus en plus, et que, soit il fallait faire comme tout le monde et participer au jeu du marché, soit il fallait réinvestir l'argent en quelque chose dont la valeur serait garantie. Cette logique de l'investissement continue à dominer aujourd'hui et elle a « coïncidé » dans les années quatre-vingt-dix avec la montée du marché immobilier.

Travailler pour gagner de l'argent, et ensuite l'investir au lieu de le consommer. Sauf que, quand les règles du marché n'étaient pas encore bien établies, l'investissement voulait simplement dire « saisir l'opportunité en prenant des risques », ou bien « profiter des failles du jeu ». Quand cette logique de l'investissement capitaliste est soutenue par la mise en condition du sociopolitique, pour certains, investir est devenu un nouveau travail.

La fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt-dix furent des années sombres pour la Chine. Les troubles économiques dus à la réforme forcèrent le gouvernement à prendre des décisions. Deux voies se présentaient qui le divisaient : le problème économique était-il lié au fait que le marché chinois n'était pas complètement

libéral et pour cela il fallait abandonner la planification politique et laisser les entreprises publiques se concurrencer sur le marché, ou bien la structure économique chinoise, où la propriété publique était dominante et en dehors de laquelle le communisme perdrait sa légitimité à gouverner, n'était pas compatible avec la logique du marché libéral ?

La croissance des inégalités de revenus et l'injustice sociale ont fait naître des mouvements sociaux de jeunes dans les villes en 1989. Peu de temps après, l'URSS s'est dissoute et le monde voyait la Chine comme le prochain et dernier pays communiste en fin de vie. Les sanctions internationales à la suite de l'évènement de Tiananmen, avec les départs des capitaux étrangers, ont amené la Chine dans un hiver givré. Beaucoup d'entreprises publiques étaient en faillite et de nombreux ouvriers étaient au chômage.

Le Nord-Est de la Chine était le plus impacté. En 1950, pendant la guerre des deux Corées, la Russie avait investi cinq milliards de dollars dans le Nord-Est de la Chine pour construire des usines d'équipement et de l'industrie lourde. Après la guerre, l'URSS a décidé d'aider la Chine à travers cent cinquante-six programmes d'industrialisation y compris la technologie nucléaire. Depuis, le Nord-Est a été stratégiquement planifié avec des usines pour l'industrie lourde. Comme il fait très froid en hiver, les choix en agriculture sont limités. Quand les fermetures massives d'usines sont arrivées, surtout en 1998 avec la réforme de l'entreprise publique, les ouvriers n'avaient donc pas tous la possibilité de retourner aux champs, surtout en hiver. Aller travailler dans d'autres villes était presque la seule voie pour sortir des difficultés financières.

Malgré cette crise, en 1994, le gouvernement chinois a décidé de rétablir le marché chinois en le dénommant économie socialiste de caractère chinois : la propriété publique reste majoritaire, le gouvernement communiste guide et régule le marché en même temps que la propriété privée et mixte, le peuple reste le bénéficiaire principal du développement économique, et nous continuons à embrasser le marché mondial. Quand Clinton est arrivé au pouvoir, les États-Unis ont adopté une stratégie d'inclusion envers la Chine car ils considéraient que la Chine s'effondrerait dans un futur proche.

Les autres pays asiatiques comme la Thaïlande, la Corée, Singapour, l'Indonésie et la Malaisie ont très bien accueilli les délocalisations industrielles occidentales de ces dernières décennies. Après la chute de l'URSS, les technologies mobilisées pendant la guerre froide comme l'internet et les ordinateurs ont commencé à être commercialisées. À la différence du marché des produits réels, cette nouvelle forme du marché, centrée sur l'informatique, ne nécessite plus un grand coût de production, mais permet en très peu de temps d'accumuler les

richesses. Rapidement, beaucoup de capitaux investis dans l'industrie se sont dirigés vers le marché de la finance, et, comme le dollar montait, les pays asiatiques dont l'économie et la monnaie étaient liées au taux du dollar, ont perdu leur compétitivité en vendant leurs produits industriels aux pays étrangers. Par conséquent, en 1997, ces pays asiatiques ont été très fortement impactés par la crise économique asiatique.

Pour la Chine avec ses singularités socio-économiques, cette crise, au lieu de la toucher, s'est transformée en opportunité. Le gouvernement chinois, parce que la banque centrale est une instance du gouvernement, qui avait, et a toujours, un pouvoir direct sur le taux de la monnaie chinoise, le yuan, vendait en parallèle les dettes nationales. Avec ces deux mesures, la Chine a pu accueillir la nouvelle vague de transfert industriel, les usines étrangères ont quitté les autres pays asiatiques pour se relocaliser de plus en plus en Chine. La Chine était désormais « l'usine du monde ».

Pour attirer les investissements industriels des pays étrangers, il faut des formations adéquates pour les ouvriers et des infrastructures fonctionnelles qui permettent de construire des chaînes de production. La concentration de l'industrie a continué à amplifier l'urbanisation, ce qui a attiré de plus en plus de jeunes du milieu rural, donc accru la migration interne. L'urbanisation et le développement des infrastructures ont ouvert un nouveau marché important en Chine : le marché de l'immobilier.

Les villes ne cessaient de grandir, le prix de l'immobilier ne cessait d'augmenter. La montée du marché immobilier en Chine était à l'interférence de plusieurs logiques propres aux Chinois : le besoin d'avoir un « chez soi » appuyé par la valeur et l'honneur familial ; le besoin de se sentir en sécurité ; la méfiance envers la valeur de la monnaie, soulignée pendant les années quatre-vingt où la valeur de l'argent déposé à la banque s'était tellement réduite par rapport à l'augmentation des prix ; et le besoin d'un investissement sûr. En revanche, les patrons d'entreprises immobilières, pour faire monter leurs prix, soutenaient les constructions d'infrastructures en rachetant les dettes locales distribuées par les maires. Un quartier avec des transports publics commodes et des rues bien larges, avec le potentiel pour devenir un futur centre-ville, attire plus d'acheteurs d'immobilier. Par exemple, comme le développement urbain prenait une telle vitesse, en deux ans, l'ancien périphérique pouvait se transformer en nouveau centre-ville, à la suite de quoi le prix de l'immobilier pouvait se ultiplier de trois à dix fois plus, alors que le salaire moyen n'augmentait que de dix pour cent. Les calculs sont faciles : investir dans l'immobilier pouvait être le chemin le plus rapide pour devenir riche.

Au lieu de travailler pour devenir riche, la logique était désormais de travailler pour s'investir pour devenir riche. Bien « s'investir » est devenu le « nouveau travail ».

Chapitre 26 – Désirer une vie meilleure

I — *Désirs*[19], femme abreuvée de valeurs traditionnelles mise à l'épreuve dans un monde moderne

En 1990, la télé commençait à frapper à la porte de chaque famille. Avant c'était plutôt une télé par village ou par quartier, et une centaine de gens se retrouvaient devant une petite télé en soirée. La chaine centrale de Pékin avait eu mission en 1989 de produire une série télé de cinquante épisodes pour 1990 : ce sera *Désirs*.

C'était pendant les mouvements d'étudiants qui demandaient des réformes et des changements de régime en faisant référence aux pays occidentaux, alors que le débat tendu entre les valeurs universelles et la constitution communiste du pays faisait florès. Cette série sur l'éthique familiale n'avait pas vocation à contribuer à cette réflexion ni à prendre parti explicitement dans le débat. Elle racontait juste l'histoire de trois familles depuis la fin de la révolution culturelle jusqu'à la fin des années quatre-vingt.

Désirs, le nom de cette série qui voulait questionner les valeurs actuelles des Chinois, est tout de suite devenu un phénomène en Chine. Chaque soir, parmi tous ceux qui allumaient leur télé, plus de quatre-vingt-dix pour cent des téléspectateurs regardaient cette série (La population chinoise en 1990 comptait 1,13 milliard de personnes). Et selon les statistiques, le taux de criminalité pendant la diffusion de cette série était descendu de trente pour cent (L'équipe de production a d'ailleurs reçu un prix pour sa contribution à la sécurité). Presque toutes les familles partageaient ensemble ce loisir après le dîner, en regardant *Désirs*. Jusqu'à aujourd'hui, jamais une série de télévision en Chine n'a eu autant de succès.

« Nous avons réuni quelques écrivains de cette époque, et nous nous sommes enfin mis d'accord pour dire que nous voulions construire une figure de femme, anodine et simple, mais avec un visage qui rayonnerait de gentillesse, elle réunirait toutes les valeurs positives que nous souhaitions à une femme chinoise, et nous allions la mettre à l'épreuve, avec une vie difficile… » Vingt ans plus tard, le réalisateur de cette série a dévoilé ses intentions pendant la conception de *Désirs*. *Désirs*, c'était d'abord le désir d'une vie meilleure, d'une

[19] « 渴望 »

vie heureuse ; c'était aussi le désir amoureux, affectif ; le désir d'une famille ; le désir d'amitié… Comment tous ces désirs ont-ils dialogué avec la réalité au quotidien ?



20

Les problématiques de la recherche ont été énoncées par la bouche de ce réalisateur, et les mêmes questions pourraient se poser trente ans après : « Comment la réalité sociale met-elle à l'épreuve les valeurs assignées et appropriées d'une femme ? Comment le quotidien va-t-il négocier l'insistance, le renoncement et la transformation des désirs ? Comment une femme résiste-t-elle face aux dilemmes du choix et de la sollicitation ? Comment va-t-elle affronter, avec ce qu'elle a et ce qu'elle peut, une vie difficile ? »

Huifang est une jeune et jolie ouvrière, née à la campagne près de Pékin, elle travaille dans une usine industrielle locale à la fin de la révolution culturelle. Dacheng, le responsable adjoint, a grandi avec elle, il est amoureux d'elle. Timide mais fidèle, à sa manière, Dacheng prend soin de Huifang dans son travail mais aussi dans sa vie quotidienne avec sa famille, sans expliciter ses sentiments envers elle. La mère de Huifang voudrait que Huifang se marie

[20] Image de la série *Désirs*.

avec Dacheng, mais Huifang n'arrive pas à distinguer l'affection qu'elle éprouve de ses sentiments de gratitude envers Dacheng.

Husheng est un beau grand jeune homme, originaire d'une famille de médecins à Pékin. Pendant la révolution culturelle, sa famille avait été accusée d'être pro-capitaliste. En conséquence, Husheng et sa sœur ont été envoyés à la campagne, et le jeune diplômé de l'université est affecté à l'usine où travaille Huifang. D'une part, la jeune femme éprouve beaucoup de compassion envers la famille de Husheng, elle sait combien un tel déclassement est difficile à vivre ; d'autre part, elle est secrètement séduite par le talent et le physique du jeune homme. Quant à Husheng, il est aussi attiré par la simplicité et la gentillesse de l'héroïne. Mais la sœur de Husheng, qui est médecin, comme leur père, méprise les gens d'origine rurale.

L'histoire commence avec cette triangulation, la jeune Huifang est donc prise entre deux hommes, l'un qui est protecteur, discret, honnête et gentil, l'autre qui est beau, jeune, érudit et sensible. Malgré la différence de classe sociale, Huifang se marie avec Husheng. Et Dacheng se marie avec une autre femme, une copine de Huifang.

Peu de temps après le mariage de Huifang, sa petite sœur trouve un bébé abandonné. Huifang n'arrive pas à trouver les parents de cette petite fille, elle décide donc d'adopter cette petite fille et de l'élever. Husheng n'en n'a pas envie, plusieurs fois il essaie d'abandonner sans succès la petite gamine qui porte le nom de la famille de Huifang (au lieu de celui de Husheng, ce qui signifie que l'enfant appartient plutôt à Huifang qu'au couple). Un an après, Huifang et Husheng ont leur propre fils à eux, et donc ils élèvent ces deux enfants.

En contraste avec les comportements qui semblent égoïstes de Husheng, Dacheng marié, continue à traiter les deux enfants de Huifang comme ses propres enfants. Des années plus tard, la réputation de la famille de Husheng est rétablie, les gens commencent à corriger les erreurs commises pendant la révolution culturelle. Husheng a retrouvé sa première copine de l'université, qui connaît la littérature et la poésie. Husheng en renouant le lien avec elle, tombe amoureux. Méprisante à l'égard d'Huifang et désapprouvant l'adoption de la gamine, la grande sœur de Husheng manipule les malentendus. En apprenant la trahison de Husheng, Huifang décide de divorcer.

L'histoire se termine avec l'identité retrouvée de la gamine adoptée. En fait, la sœur de Husheng avait eu une fille avec son ex-mari ; peu de temps après son accouchement, son mari de l'époque était parti avec la petite. Envoyé dans une école de rééducation à cause de ses positions politiques (pendant la révolution culturelle) et déboussolé par la situation, il a

abandonné la petite fille, laquelle a été trouvée par la sœur de Huifang et ensuite adoptée par Huifang. Pendant ce temps, la sœur de Husheng découvre que le mépris qu'elle manifestait envers cette gamine adoptée s'adressait à sa propre fille.

La décision finale de Huifang est d'encourager cette enfant à renouer les liens avec ses parents biologiques et d'aller vivre avec eux.

Nous pouvons adopter une lecture contextualisée de *Désirs* et resituer la série dans les conflits entre la classe ouvrière-paysanne et la classe intellectuelle-élitaire, entre les valeurs locales qui s'enracinent en Chine et les valeurs globales qui sont diffusées depuis le monde extérieur, entre un altruiste qui place les autres avant lui-même et un individualiste qui se place lui-même avant les autres, entre la transmission de notre descendance, dans la recherche des alliances et des ruptures, et la réconciliation. L'alliance entre une ouvrière, une mère qui prend soin des autres, et un diplômé universitaire, noyé dans ses propres sentiments et incapable de se mettre à la place des autres, à cette époque-là est vouée à l'échec.

Dans l'histoire de la littérature chinoise moderne, les critiques ne manquent pas envers la classe ouvrière-paysanne, mais les critiques envers les intellectuels en tant que figures qui ne se soucieraient pas de l'avenir du pays sont plus rares. Pour cela le message de cette série est très fort dans *Désirs* : l'individualisme vient mettre nos valeurs traditionnelles et collectives à l'épreuve.

L'acteur qui joue Husheng, l'intellectuel, dans cette série, a une telle authenticité, que quand cette série a terminé sa diffusion, dans le monde réel, partout, il se faisait traiter d'égoïste. Les gens n'arrivaient plus à dissocier l'acteur de son personnage fictif dans la série. L'acteur en a ri vingt-ans plus tard en disant que la première question qu'il posait aux filles pendant des rencards, c'était « As-tu vu la série *Désirs* ? » Il s'est enfin marié avec une femme qui ne prenait pas cette série au sérieux.

L'ensemble des Chinois a pris parti pour Huifang, cette fille qui ne dérange jamais personne, celle qui donne sans jamais rien demander en retour. En même temps, cette période coïncidait avec celle, à partir des années quatre-vingt-dix, où la Chine s'ouvrait au monde.

II — Le nouveau vivre-ensemble

Les années quatre-vingt-dix sont apparues dans l'histoire de la Chine comme une période longue parce que beaucoup d'évènements et de changements décisifs se sont produits.

Au niveau politique : la transition de l'ère de Deng Xiaoping à celle de Jiang Zemin (1993-2003) où l'idée du marché libéral, du grand marché/petit gouvernement était considérée comme inadéquate par rapport à la situation chinoise de l'époque. Mais en même temps, la politique économique s'employait à attirer massivement les investissements industriels étrangers, avec des taxations et des taux douaniers extrêmement favorables. Nous appelions cette politique les « trois venir-avec et un en plus » : ils arrivaient avec leurs technologies et leurs machines, ils venaient avec leurs marques, ils venaient avec leurs matériaux essentiels et en plus ils bénéficiaient d'une baisse de taxation sur la production. En gros, ils visaient les ouvriers chinois. Les droits des ouvriers n'étaient pas respectés (la formation, la protection sociale…), et les problèmes écologiques (la pollution, l'utilisation abusive des ressources naturelles…) laissés de côté. Si nous allons faire un tour dans les publicités des années quatre-vingt-dix, on n'y voit presque que les marques étrangères. Cependant le marché boursier et le marché immobilier restaient fermés aux capitaux étrangers.

Une grande partie (jusqu'à 50 % en 1997) de la croissance du PIB était due aux profits des exportations, qui faisaient de la Chine l'un des pays qui disposait le plus de dollars. Le gouvernement chinois, pour des raisons diplomatiques d'une part, et, pour des raisons sécuritaires, d'autre part, jugeait qu'il était moins risqué d'utiliser les profits de l'exportation en dollars pour racheter les dettes des États-Unis. Pour cela non seulement la Chine continuait à vendre les produits moins cher aux États-Unis et aux pays européens, mais les dettes américaines détenues par la Chine contribuaient à maintenir les dettes nationales américaines à un faible taux, ce qui permettait aux États-Unis de réinvestir ailleurs partout dans le monde. Les Chinois appellent cette période la période de « Chinamericain », ou le « honeymoon » des deux pays (Di Dongsheng 2019). L'anglais était la seule langue étrangère enseignée à l'école.

Une grande partie de ces productions industrielles allait donc à l'exportation, et le reste au marché interne chinois. Certains Chinois qui travaillaient dans les entreprises financées par les étrangers, ont décidé alors de créer leurs propres entreprises. Soit ils avaient

déjà accumulé un capital suffisant pendant les années quatre-vingt, soit ils demandaient à leurs proches de leur prêter collectivement de l'argent, soit bien ils empruntaient auprès de la banque avec un taux peu élevé porté par l'exportation en dollars. Et pendant ce temps, en Asie, l'ensemble de l'investissement industriel occidental était en décroissance.

L'inégalité des richesses est devenue de plus en plus visible. La société continuait à produire massivement mais les richesses étaient détenues entre les mains d'une minorité. La majorité ne possédait pas suffisamment de revenus pour consommer, l'économie n'avançait pas alors que la surproduction s'accumulait. Par exemple une entreprise publique de textiles investie pour une partie par les États-Unis n'arrivait plus à vendre ses produits : d'un côté les Américains réduisaient leurs importations et en plus les investisseurs avaient également diminué leurs investissements ; et de l'autre, le peuple chinois n'avait pas les moyens d'acheter ces produits censés être exportés, ni de payer les ouvriers et les fournisseurs : l'entreprise s'est alors tournée vers la banque, pour continuer à produire. Mais plus elle produisait, plus elle s'endettait.

Cette crise de surproduction était considérée par les marxistes comme l'un des phénomènes capitalistes structurellement propres au capitalisme, telle la Grande Dépression aux États-Unis dans les années trente. Il était difficile à l'époque, au niveau gouvernemental, de nommer cette crise, parce que, dans la tête des dirigeants, un pays marxiste n'était pas « censé » produire une crise capitaliste. Le professeur Justin Yifu Lin, dans le rapport qu'il a rendu en 1998, soulignait précisément la similitude de cette situation avec celle de la Grande Dépression et demandait qu'on envisage d'adopter des mesures proches de celles que Roosevelt avait prises avec le New Deal.

En 1998 le gouvernement a décidé d'adopter une politique économique d'emprunt d'État au niveau central et au niveau local, ce qui représentait un changement crucial dans l'histoire politico-économique chinoise. Avec ces emprunts (100 milliards de yuans en 1998), l'État a choisi une politique d'investissements massifs à grande échelle dans les infrastructures, donc d'investir dans son propre développement économique, et non dans la consommation, en redistribuant la dette aux consommateurs pour soutenir le marché. Des routes, des trains, des aéroports, des ports, des tunnels, des ponts sont ainsi devenus des dettes nationales et locales à travers les emprunts d'État.

En parallèle, le gouvernement a mis en route une grande réforme des entreprises publiques, surtout les entreprises du textile, qui consistait à accompagner les entreprises en faillite, réinsérer les chômeurs, fusionner les entreprises de proximité et mettre à jour les

nouvelles technologies. Un plan de chômage était prévu pour les ouvriers avec une indemnité de chômage stable pendant trois ans, ou des contrats de retraite anticipée, comme pour ma tante et ma mère. Malgré cette réforme, plus de quarante millions de personnes se sont retrouvées au chômage, dont beaucoup étaient des ouvriers d'une quarantaine d'années, pour la plupart formés à la production du textile, et pour qui il était difficile de retrouver un emploi. Certains ont pu s'orienter vers les infrastructures, d'autres ont négocié une retraite à cinquante ans, ou ont essayé de monter un petit business, mais ceux qui n'ont pas pu retrouver de repères ont sombré dans l'alcoolisme, le jeu, dans la délinquance.

La « culture du square » a commencé à la fin des années quatre-vingt-dix : des hommes et des femmes d'une cinquantaine d'années, voire moins, se regroupaient en journée et en soirée dans les parcs et les squares publics pour se livrer à des activités collectives comme la danse, le chant et le sport. Pour ces anciens ouvriers et ouvrières de quarante-cinquante ans, au chômage ou en retraite anticipée, qui pouvaient difficilement se reconvertir dans un nouveau travail, la danse au square était une sorte d'arrangement collectif : ils s'accompagnaient pour passer le temps et garder le moral. C'était aussi une forme d'entraide qui permettait des économies invisibles : un tel savait réparer des frigidaires, la fille d'une telle tenait un restaurant, la mère d'une telle cuisinait des pieds de porc et les revendait…

Dans son article « La danse du square : idéologie, esthétique et espace public » (2015), Dai Xun énumère plusieurs éléments éclairant cette période : un temps collectivement disponible face à la précarité ; une socialisation ostensible, qui laissait le peuple s'autoréguler, contrastant avec la danse collective pendant la révolution culturelle, quand la socialisation était un moyen de contrôle idéologique ; une conception des espaces publics qui exigeait un nouvel aménagement urbain pour que tout le monde puisse cohabiter ensemble dans une ville ; et enfin une invention collective d'activités sportives en réponse à l'absence de protection sociale pour la santé.

Nous avons vu comment les investissements étatiques dans les infrastructures qui avaient permis de créer de nouvelles entreprises publiques en secteur public avaient permis également la montée du marché immobilier avec les développeurs de l'immobilier. De 1993 à 2003, en dix ans, ma mère et moi avons changé trois fois d'appartement. Elle a acheté son premier appartement avec son salaire de fonctionnaire grâce à l'aide de l'État pour les fonctionnaires. Elle l'a vendu cinq ans plus tard pour acheter avec l'aide de mon père son deuxième appartement grâce encore aux dispositions prévues pour les fonctionnaires. Cinq

ans après, elle a revendu son deuxième apparentement et avec l'argent laissé par mon père après le divorce, elle a acheté un appartement encore plus grand.

Au moment où ma mère a acheté son troisième appartement, j'étais à l'université dans une autre province. Ma grand-mère maternelle est venue habiter avec ma mère. Le grand frère de ma mère, l'aîné de sa fratrie, un ancien policier, avait pris également sa retraite anticipée à l'âge de cinquante ans. Il avait divorcé pour la deuxième fois en 2003, et il avait décidé d'aller vivre à la campagne dans la montagne, où il était devenu éleveur de poulets. Et comme ma grand-mère maternelle n'avait pas envie d'habiter à la montagne, elle a demandé à ma mère d'habiter avec elle. La reconversion dans le travail, ou le fait d'avoir deux ou plusieurs emplois en même temps, étaient très fréquents dans ces générations des années cinquante-soixante.

Ma mère, en 2003, avait un nouveau copain et cet appartement était situé à une minute à pied de chez ce copain. Cet homme, qui avait le même âge que ma mère, avait perdu sa femme à la suite d'un cancer en 1993. Il avait travaillé au théâtre de la ville jusqu'en 1999, mais comme personne n'allait plus au théâtre local pour voir les pièces traditionnelles, le lieu était déserté. Il avait dépensé tout ce qu'il avait pour soigner sa femme malade à l'époque, et lorsqu'il a rencontré ma mère, il habitait une maison avec son père et ses deux enfants, aux frais de son père, un collectionneur d'antiquités.

Même alors qu'il habitait à une minute à pied, cet homme préférait que ma mère vienne vivre chez lui, avec son père à lui et ses deux enfants de vingt-quatre et vingt ans. Dans la tradition locale, si un couple ne vit pas ensemble, ce n'est pas « sérieux ».

Mais économiquement il y avait une différence entre ma mère, qui avait un revenu stable, un appartement à elle, à qui ma grand-mère donnait toute sa retraite, un fils – moi – à la charge financièrement de son père, et cet homme qui n'avait quasiment pas de revenus.

« Ce n'est pas parce qu'il n'a pas d'argent : si je vis avec eux, je veux bien aussi contribuer économiquement à la vie commune. Mais le côté qui me dérange, c'est qu'il me donne l'impression qu'il place ses deux enfants, qui sont quand même grands, avant moi, et qu'il m'attend pour s'occuper de ses enfants, alors que j'ai mon propre enfant. Et pareillement pour s'occuper de son père quand j'ai ma propre mère… J'ai le vertige rien qu'en pensant qu'il va aider ses deux enfants à acheter leurs appartements plus tard alors qu'il a du mal à monter son business. Je me demande enfin si tout ça n'est pas trop me demander. »

C'est ce que me disait ma mère en 2009.

Si nous prenons le conflit, souligné dans la série *Désirs*, entre un altruisme pur qui s'oppose à un individualisme égocentrique, et si nous plaçons le couple de ma mère dans cette problématique, nous voyons que la question ne porte pas simplement sur la personnalité des individus. La santé, l'enfant et la maison sont les trois montagnes très coûteuses qui pèsent sur le dos des Chinois. Elles donnent le vertige et il faut plus de courage pour les affronter que dans une relation amoureuse à deux sans les autres.

Ma mère et cet homme n'étaient pas sur la même « longueur d'onde ». Ma mère se faisait beaucoup de souci pour la préservation de sa santé, l'éducation de son enfant et l'achat d'une maison. Satisfaite de sa situation et de sa vie, elle recherchait quelqu'un qui pourrait l'accompagner dans son temps disponible, et elle recherchait également de l'affection. Mais cet homme, bien qu'il soit chômeur, n'était pas disponible : il était préoccupé par ses responsabilités familiales et recherchait quelqu'un qui pourrait l'accompagner pour le soulager et dès lors peut-être qu'il serait un peu plus disponible pour l'affection. Le décès de sa femme avait fait que cet homme était depuis un moment enfermé dans un rôle unique de « père », il recherchait naturellement une aide dans cette logique du père pilier de la famille. Son temps disponible, ma mère, si elle ne pouvait pas compter sur cet homme en tant que compagnie, elle préférait plutôt en disposer pour aller chanter, danser. Mais assister cet homme dans la planification de son rôle de père, ou dans son business, c'était « trop demander ».

La famille recomposée en Chine, ce sont deux familles qui s'articulent à travers un couple, au niveau économique, organisationnel, social, affectif, où les enjeux des uns se négocient avec les enjeux des autres pour essayer de vivre ensemble. Les investissements économiques, affectifs et énergétiques se combinent, dialoguent, s'annulent ou se renforcent d'une manière encore plus complexe avec les changements sociaux contemporains.

III — « La fenêtre du monde » : la vie est ailleurs

« La fenêtre du monde » est un méga-parc thématisé touristique installé depuis Shenzhen en 1993, financé par la ville de Shenzhen, une entreprise touristique hongkongaise et une entreprise de développement d'immobilier chinoise, avec un investissement commun de 0,5 milliard de yuans à l'époque. L'idée de ce parc est de rassembler et d'exposer tous les monuments touristiques remarquables dans le monde reproduits à une échelle réduite sur un terrain de 48 ha. Les visiteurs peuvent y faire le tour du monde en un jour, et se prendre en

photo avec ses merveilles. Quand les capitaux étrangers s'installaient en Chine, ils convoquaient en même temps les Chinois à regarder le monde.

Les Chinois partent et s'installent à l'étranger : cette migration a d'ailleurs commencé dès l'époque coloniale. Les études sur la formation des Chinatowns dans différents pays illustrent les différentes vagues de la migration chinoise, la diversité de leurs contextes et de leurs causes. Il y avait des patrons et il y avait des ouvriers, il y avait des étudiants et il y avait des aventuriers…

Il y avait ceux qui étaient « forcés » de partir : au moment de la réforme agraire dans les années cinquante quand les communistes ont fait du peuple le propriétaire légitime de la terre et non des personnes privées, beaucoup de « landlords » sont partis, emportant leurs richesses et leurs bijoux à Hongkong, dans les pays de l'Asie du Sud ou encore plus loin, en Europe ou aux États-Unis ; de même pendant la révolution culturelle, et plus tard, en 1989, après les mouvements sociaux des étudiants…

Ce fut également le cas des femmes mariées avec un étranger. À la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix, Wei Wei, surnommée la « Whitney Huston chinoise » était « la » chanteuse populaire en Chine. Originaire du Sud de la Chine, elle travaillait à Pékin et son talent a été découvert très tôt lors d'une compétition musicale. Elle a été très active dans la préparation des jeux olympiques à Pékin. En 1994, Wei Wei s'est mariée avec un musicien américain et ils sont partis vivre aux États-Unis. Le couple a eu trois enfants successivement, mais en 2000, les médias ont signalé que Wei Wei était depuis un moment, victime de violences conjugales, souvent battue par son mari. Elle a divorcé en 2003 et désormais vit entre la Suisse et la Chine.

À cette époque-là, chaque fois que les Chinois parlaient du mariage mixte, ils citaient son cas. En 2005, quand j'ai décidé de venir continuer mes études en France, ma grand-mère paternelle m'a repartagé ses réflexions sur l'échec du mariage de Wei Wei :

« La France est un pays romantique, mais c'est aussi le désordre, ils sont tellement libres qu'ils se permettent un peu tout. Nous, nous avons besoin de prendre le temps, de regarder qui sont ses parents, quel est le niveau d'éducation de cette famille, est-ce que qu'elle est compatible avec notre famille ? Même plus tard quand vous aurez des enfants, ça va être une galère, tu vas l'élever comme un Chinois ou comme un Français ? Tu vas lui dire de laisser passer d'abord les autres ou de ne pas se laisser faire ? Regarde Wei Wei, elle était trop gentille avec son mari et son mari a abusé. En Occident ce n'est pas comme en Chine,

plus tu laisses de place aux autres, moins ils se sentent gênés… Enfin c'est mieux si tu te maries avec une Chinoise, au moins je pourrai parler avec elle… »

La femme de mon oncle n'était pas vraiment d'accord : « D'abord Wei Wei a divorcé de son mari et elle a obtenu la moitié de ce qu'il gagnait, en plus maintenant elle vit en Suisse et ses trois enfants sont beaux comme des anges. Moi je dis si tu te sens plus heureux en France, tu dois tout faire pour rester là-bas, et si tu t'entends mieux avec une Française, tu nous la ramènes avec ton enfant métis. La vie est ailleurs. »

Mon oncle, le grand frère de mon père, était professeur de sport au lycée et sa femme, était une de ses élèves et elle aussi est devenue professeure de sport jusqu'à la retraite. Quand ma mère a divorcé de mon père, c'est elle qui s'est occupée de mes grands-parents paternels.

La vie de Wei Wei, une femme chinoise qui s'est mariée avec un homme étranger, soulève une ambivalence. D'abord l'envie parce que c'est la vie d'une star, mais qui se mélange aussi avec un rejet, parce que c'est une vie de star. En 2003, le livre de Milan Kundera, *La vie est ailleurs*, est traduit en chinois et cité à la télévision. Tout le monde s'est mis à citer le titre de ce livre sans forcément l'avoir lu. C'était une phrase qui parlait aux Chinois de cette époque et qui leur parle encore aujourd'hui : la vie n'est pas ici, elle est nécessairement ailleurs, quelque part, et le destin veut que nous la découvrions.

Nous pouvons nous poser ces questions : Est-ce que, quand nous partons pour vivre ailleurs, même si c'est temporaire, c'est pour retrouver la vie ? Est-ce que tous les imaginables et tous les inimaginables, les vivables et les invivables dans cet « ailleurs » seront toujours dans la vie ?

Quand mon père est parti pour travailler et vivre ailleurs, dans sa tête ce n'était pas pour retrouver une vie : il partait gagner de l'argent pour sa famille et ce but qu'il s'était assigné, il l'avait intériorisé. Mais il a fini par trouver sa vie, et le plus important, tout en restant responsable et fidèle à la raison initiale de son départ. En 2017, un jour, quand mon père avait soixante ans, alors que nous avions parlé de sa retraite de son entreprise d'immobilier, il m'a raconté un rêve : « Mon rêve c'est de faire le tour du monde en jeep après ma retraite ! » Et quand je lui ai demandé qui serait dans sa jeep, il m'a dit « Personne ! » Je lui ai dit qu'alors il en aurait fini avec toutes ses « responsabilités », qu'il n'aurait plus besoin de se soucier de ses parents, de ses enfants, de sa femme, de son entreprise, de tout, et qu'enfin son moment à lui serait arrivé, que personne ne pourrait lui demander quoi que ce soit ou le déranger dans sa marche solitaire d'expérimentation de sa « liberté ».

Est-ce que c'est « ça » partir ? Une tentative pour trouver une réponse entre « sa liberté à soi » et « la responsabilité envers les autres » ? Entre « si tu te sens bien là-bas, tu restes » et « ramène-nous un enfant » ?

« La fenêtre du monde », fondée par une entreprise de tourisme, n'expose pas seulement les merveilles touristiques du monde, elle expose également les « ailleurs » et les possibilités de « vie ».

Conclusion de la troisième partie
- Cinq discussions sur le Sujet

Gilles Deleuze et Félix Guattari ont proposé une lecture philosophique d'une vie, individuelle ou groupale, elle sera faite de différentes lignes (*Dialogues* 1977 p. 151) : des lignes coupées par les grandes instances socio-politiques : l'enfant, la famille, l'école, l'armée, l'usine, la retraite, le mariage… avec des instances normatives : la prison et l'hôpital (psychiatrique) ; ces lignes ont des entrées et des sorties, se présentent comme des fragments durs et fermes : « Maintenant tu n'es plus un bébé dans la famille, tu vas à l'école », « Tu as bien contribué dans cette société, là tu pourras partir à la retraite », « Tu es un hétérosexuel, tu n'es pas un homosexuel »… Ensuite, au-dessus de ces lignes de coupure, il y a des lignes qui sont plus souples, plus fines, et plus discrètes comme des petites fêlures sur un vase, ce sont les « devenirs » qui franchissent des dualismes segmentaires. Le devenir-adolescent d'un enfant, le devenir-femme d'un homme, le devenir-sédentaire d'un nomade, le devenir-majoritaire d'un minoritaire… Ces lignes ne sont plus de grands traits, elles prennent parfois la forme de spirales, ou de zigzags, et il est difficile de distinguer le début de la fin : l'enfant dans l'adulte est également l'adulte dans l'enfant. Le devenir est toujours double et ne suit pas le même rythme que « notre histoire politique » et de « folies secrètes ». Et enfin, une troisième ligne qui sera encore plus obscure, intime et imperceptible, comme une sorte d'éclair, qui va plus vite que le « sens », plus vite que « l'investissement psychique ». Qui est une sorte de : « D'un coup et il n'est plus pareil », « Je pars et je ne reviens plus », « C'est fini »… C'est une vraie ligne de rupture.

Avec cette métaphore selon laquelle une vie sous forme de « réel flux » (Anti-Œdipe) est composée de grandes coupures, de micro-fêlures et de vraies ruptures, les deux philosophes proposent également une méthode d'analyse (la « schizo-analyse ») qui est de

faire une cartographie de ces lignes, non seulement dans l'idée de les rendre visibles, mais aussi d'examiner, de mesurer comment elles s'articulent, se dessinent, s'imbriquent.

En même temps, il y a bien des histoires avant cette histoire, il y a des vies qui « redoublent » cette vie. Les « savoirs », par exemple, pourront être exposés à la lumière sous forme de « strates » proposés par Michel Foucault, couche après couche, construction après construction, siècle après siècle, pour qu'un savoir prenne forme après le processus de la « stratification ». Ainsi que les « pouvoirs », les « normatifs », les « mots » et les « choses »…

Si la cartographie est une méthode d'analyse synchronique pour comprendre le rapport entre « la vie et les vies », l'archéologie au sens foucaldien est une manière d'analyse diachronique pour comprendre ce rapport.

Ce chapitre est une tentative pour apporter une contextualisation : comme une « pré-scène », parce que chaque femme que nous avons rencontrée part de cette « pré-scène » : la modernisation de la Chine comme un « décor », parce que les Chinois et la société chinoise se font « décor » des uns pour les autres, et dans chaque récit raconté par les femmes, les autres femmes sont devenues « décor » pour ce récit. Au fond, la modernisation de la Chine est un rouage géant qui pousse les individus à se réapproprier, s'adapter, s'inventer, résister.

Au-delà du fait de résumer les dernières soixante-dix années de la Chine, ses grands changements socio-politiques et ses stratifications sociohistoriques, ce qui nous intéresse est de véhiculer des logiques collectives qui émergent avec ces déterminismes et ces conditionnels, les formations de nouvelles représentations et de questionnements propres à chaque période qui se laissent, ou pas, répéter, hériter et transmettre.

Si nous considérons que le « sens » appartient au « sujet », c'est lui qui l'attribue au monde et aux événements, et dans ce cas, ces logiques socio-culturelles, ces formations de nouvelles pensées et ces questionnements sont des convocations et des sollicitations du « sens » pour chaque sujet. Elles sont prêtes à être habillées, habitées et habituées par le sujet, autrement dit, elles appellent des « sujets à venir ». Elles sont impersonnelles mais pré-individuables, réappropriées dans chaque individuation et chaque subjectivation.

À travers cette conclusion, nous reprenons cette fois-ci l'histoire de la Chine moderne avec une discussion sur l'ontologique du Sujet entre deux civilisations : la Chine et l'Occident.

I — L'autre semblable

Si la conception de « l'autrui-sujet » dans des études post-colonialistes consiste à déconstruire l'ethnocentrisme et à questionner l'absolutisme d'une subjectivation européenne, comment l'articuler avec la conception de « l'autre » confucianiste en Chine, qui insiste davantage sur le semblable et la symétrie ? Autrement dit comment penser la différence et la ressemblance et quels sont les enjeux quand nous soulignons cette tension ? Et si cette différenciation ne nous permettait pas de nous impliquer, de nous sentir concernés ou si c'était une ressemblance qui ne nous permettait plus de nous distancier ?

II — Le Sujet en théorie, Marx

La conception du « sujet » comme un cadrage théorique est métaphoriquement une paire de lunettes qui nous permet de visiter plus spécifiquement certains phénomènes complexes, en l'occurrence la subjectivation. Dans *Qui est Je*, Vincent de Gaulejac étaye les multiples caractéristiques du « sujet » ; il souligne notamment, dans la continuité de la pensée de Judith Butler, un aspect essentiel du « sujet », le « sujet » des normes et du pouvoir : « [la subjectivation] désigne à la fois le processus par lequel on devient subordonné à un pouvoir et le processus par lequel on devient un sujet. » Un sujet d'abord assujetti, déterminé, qui est défini par les normes sociales et s'est construit avec, mais aussi l'historicité, à partir desquelles le sujet entre en rapport et advient en tant que « sujet ».

Dans *Le nouveau monde,* Marcel Gauchet décrit les transformations sociétales occidentales de notre époque moderne sous un passage long de la structuration hétéronome à la structuration autonome dans les différents axes. Et la transformation du sujet s'inscrit également dans ce processus. Le sujet autodétermine son propre rapport avec les croyances, avec les idéologies, comme la liberté individuelle protégée par les droits de l'homme.

La conception du « sujet » entre dans ce processus de l'autonomisation qui met en avant une liberté individuelle garantie par les droits de l'homme, par exemple, jusqu'au sujet moderne qui se définit par son propre rapport à sa croyance, d'où « un monde désenchanté ».

Il est évident que la société chinoise n'est pas une société du christianisme, elle n'a pas connu les mêmes transformations sociétales. Cependant elle est prise dans la mondialisation à son propre rythme. Sa modernisation reste indissociable des révolutions communistes depuis le siècle dernier. Nous pouvons discuter le rapport continuité-

discontinuité entre la Chine moderne et la Chine historique et traditionnelle. Mais la deuxième tension ontologique que nous soulignons, est que, si ces transformations sociétales offrent des modalités de la subjectivation, d'abord comment comprendre une autre conception du « sujet » inspirée de Karl Marx, et des révolutions communistes, appropriée en Chine avec Mao, un « sujet » collectif, de l'interdépendance ? Quand un « sujet » prononce le mot pauvreté, il prononce « ma famille est pauvre, mon village est pauvre, ma région est pauvre, mon pays est pauvre », au lieu de prononcer « je suis pauvre. » Quand il transforme sa situation sociale pour résoudre les contradictions, il le fait aussi pour son enfant, pour sa famille, pour son groupe… Et ensuite, comment ce « sujet » collectif, à travers la mondialisation par exemple, rencontre d'autres modalités de la subjectivation, un « sujet » individualiste et autonome ?

Quand Mao dit « Le sujet de la révolution c'est le peuple », il prend le « sujet » au sens marxiste de l'homme qui transforme son environnement et ses rapports sociaux de production par la praxis. En 1939, c'est le peuple, et non une classe, que Mao a désigné comme étant l'émetteur-sujet de la révolution face à l'impérialisme, décrit par Lénine, aux sociétés féodales qui gouvernaient la Chine depuis plus de deux mille ans, et aussi face à l'impérialisme japonais qui était en train d'envahir la Chine.

Désormais la conception du « sujet » prend corps et remplit une fonction dans les pensées chinoises pour saisir une certaine « vérité » par rapport au capitalisme dans sa modalité la plus extrême, quand l'homme est réduit à n'être qu'une simple « force de production », comme un cheval ou une machine à vapeur même dans sa formulation la plus embellie.

S'il n'a pas la maîtrise de cette force pour résoudre les contradictions dans sa vie, il sera toujours aliéné. Et comme les étapes de l'industrialisation et leurs modes de production conditionnent les rapports des activités communes, toutes ces activités communes elles-mêmes sont les « forces de production ». Dès lors pour s'émanciper de l'aliénation, il ne suffit pas de prendre conscience des rapports de domination, ni d'augmenter ses propres capacités, si la société ne change pas la place du sujet au sein de la société, et les rapports sociaux. Voici donc les deux conditions de la subjectivation marxiste pour une révolution subjective : au niveau moral, comme l'a formulé Antonio Gramsci, si la conscience de l'homme reste toujours conditionnée par la structure de la société capitaliste, même si le régime du pays se transforme, le vice du capitalisme sera toujours reproduit dans les rapports sociaux ; au niveau social, si la société ne restructure pas les forces de production, les

rapports sociaux de production ne se transformeront pas. C'est-à-dire que la révolution subjective est une affaire collective.

Par rapport aux sociétés féodales et à leur incorporation dans les traditions, dans les hiérarchies et les normes, la féodalité en Chine ne se présente pas exactement de la même manière que celle décrite par Marx pour l'Occident. Chez Marx, le rapport féodal veut surtout désigner le rapport d'exploitation entre les propriétaires de la terre et les paysans. Mais dans l'histoire des sociétés occidentales, les propriétaires terriens sont souvent liés ou désignés par le roi et ils exerçaient presque tout le pouvoir royal dans leur fief, génération après génération. Les terres, inaliénables, ne se vendaient pas. Alors qu'en Chine, après la dynastie Qin en 221 av. J.-C., le pouvoir politique s'est dissocié de la propriété de la terre. Souvent les terres étaient aliénables et les plus riches les achetaient, mais le pouvoir politique était centralisé sur l'empereur et décentralisé par le système bureaucratique qui fonctionnait avec le concours et les désignations du pouvoir central. La domination sur le peuple en Chine passait moins par la religion que par l'ordre social confucianiste, d'où des hiérarchisations et des normalisations fortes et collectives.

Après la révolution d'Octobre en Russie, les jeunes intellectuels chinois, dont Mao faisait partie, ont vu la possibilité d'une révolution démocratique en Chine en s'appuyant sur le marxisme. Selon les analyses du communisme international entre 1917 et 1935 sur les possibilités d'une révolution communiste en Chine, la Chine n'avait pas encore réuni toutes les conditions pour une révolution prolétarienne car elle en était encore au stade féodal. Dans la théorie de Marx selon Staline, la Chine avait surtout besoin d'une révolution bourgeoise pour casser la structure féodale et procéder à l'industrialisation. Dès lors il fallait non seulement que les communistes chinois soutiennent les nationalistes, mais surtout il leur fallait se dissocier des mouvements paysans dans la révolution. À cette époque-là, les paysans représentaient plus de quatre-vingts pour cent de la population chinoise.

Mao n'était pas d'accord avec Staline, parce que d'une part, dans les sociétés dites féodales en Chine, la bourgeoisie existait déjà. D'autre part, parce que, dans la société de l'époque, le capitalisme était surtout un capitalisme bureaucratique de monopole, qui avait déjà tendance à s'associer avec l'impérialisme dans les hautes sphères de la société. Et les mafias locales qui dominaient les paysans représentaient cette forme de capitalisme bureaucratique dans les couches inférieures de la société.

La subjectivation face à la féodalité et à ses corporations, c'est d'abord lutter contre une pseudo légitimité de l'inégalité et du pouvoir sous la forme de l'ordre social et du destin.

D’où le fait que « le sujet de la révolution c’est le peuple ». Et comme le peuple est innombrable, la subjectivation en Chine est une révolution de masse. Il nous semble important d’examiner comment cette subjectivation particulière à la Chine, qui plonge sans doute ses racines dans les pensées anciennes et traditionnelles, fonctionne. Cependant, nous remarquons que le concept du sujet dans la pensée moderne en Chine dans les discours sociétaux se réfère essentiellement et toujours à l’héritage marxiste.

Or la conception du « sujet » chez Marx à travers ses œuvres a évolué. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx, fortement influencé par Hegel et ensuite par Feuerbach, essayait de réconcilier avec la dialectique à la fois le monde sensible et subjectif chez Hegel avec le monde intuitif et objectif chez Feuerbach, par le processus de la pratique qui est à la fois actif et passif, subjectif et objectif. Le sujet de Marx est dans sa vérité un ensemble des rapports sociaux. C’est-à-dire : 1. Son attribut essentiel reste le social ; 2. ce social est un ensemble des rapports sociaux qui inclut les rapports matériels autour du rapport de production, mais aussi des rapports politiques, intellectuels, moraux, éthiques etc. ; 3. cette essence est concrète, réelle, mais ni abstraite ni stable, un attribut général et éternel qui résume tout homme à toutes les époques n’existe pas. Pour cela, l’histoire n’a pas été décidée par une humanité abstraite, mais elle a été créée par les sujets réels, concrets, sociaux à travers la pratique des productions matérielles, politiques et intellectuelles.

Dans la réappropriation de la conception du « sujet » en Chine moderne, nous pouvons retenir trois aspects primordiaux : la dimension sociale et collective du sujet, le sujet dialectique et la praxis du sujet, un sujet qui agit avec des pratiques concrètes sur le monde objectif et le monde sensible non seulement pour comprendre le monde, mais pour changer le monde et résoudre les contradictions. Les connaissances théoriques sont produites et vérifiées dans la praxis.

III — La vie psychique du Sujet entre ici et là-bas

« L'Inconscient » nommé par Freud et le développement de la psychanalyse, donnent une épaisseur à la conception du « sujet ». C'est-à-dire qu'il existe une réalité psychique qui ne coïncide pas avec la réalité objective, il y a une temporalité psychique propre au sujet qui ne correspond pas nécessairement à la temporalité évènementielle. Et ce ne sont pas des rapports que le sujet maîtrise. Le sujet a ses propres désirs, besoins et contraintes, mais il n'est pas et il ne peut pas en être toujours et tout à fait conscient. Il est « obscur à lui-même ».

Le Ça, le Moi et le Surmoi sont proposés par Freud dans sa deuxième topique comme un autre cadrage théorique en complément de la première topique, l'Inconscient, Préconscient, Conscient. Le Ça, réservoir des pulsions, produit des forces et des émotions dirigées vers la satisfaction. En réponse au Surmoi culturel, social et collectif, sous le principe de réalité, le Moi comme instance psychique s'organise dans la mesure du tolérable, pour s'arranger avec le Ça. D'où la phrase de Freud de 1933 : « Là où était du ça, doit advenir du moi. »

Freud distingue deux processus psychiques dans l'expérience de la satisfaction : le processus primaire où l'énergie pulsionnelle se déplace librement d'une représentation à l'autre dans une tendance à la décharge, et le processus secondaire où l'énergie est liée aux représentations avec l'apparition du sens et de la logique, canalisée sous une négation par le principe de réalité. « Du point de vue topique, le processus primaire caractérise le système inconscient, le processus secondaire le système pré-conscient-conscient. Du point de vue économico-dynamique : dans le cas du processus primaire, l'énergie psychique s'écoule librement… Dans le cas du processus secondaire, l'énergie est d'abord liée avant de s'écouler de façon contrôlée. »

René Roussillon précise que :

« Un investissement non retenu provoquait une hallucination de l'objet et la déception opposée à la recherche d'une identité de perception, un investissement retenu ne produisait qu'une simple représentation de l'objet […] Pour représenter et symboliser il suffisait de renoncer au mode de satisfaction hallucinatoire du désir, il suffisait d'être réaliste, de se soumettre au principe de réalité et de quitter le primat du principe du plaisir. »

Bien entendu Roussillon, comme beaucoup d'autres psychanalystes, souligne la complexité de la formule « il suffisait de renoncer ». Parce que même dans l'activité psychique, la sublimation, qui semble très « noble », il s'agit d'une forme de négation, d'une dérivation ou d'un dédoublement en faveur de la civilisation.

André Green assigne une importance à toutes ces formes de négation dans le travail psychique : « Le négatif, à travers le refoulement et la sublimation, marque la condition la plus générale : il est nécessaire de dire « non » à la pulsion en excès pour faire partie de la communauté des hommes. »

Le sujet advient dans ce rapport engagé et réflexif envers son histoire, à comprendre ce que le social fait de lui, ce qui se joue en lui, de son rapport au désir qui se constitue par les pulsions, de ce qu'il fait de cette complexité entre le désir et le social. Roussillon parle d'une appropriation subjective en donnant un double sens au mot « approprié » : s'approprier et approprié à nos besoins psychiques. Et il ajoute : « On souffre du non-approprié de l'histoire. » C'est ainsi que dans *Souffrance, sens et croyance*, Jacqueline Barus-Michel prononce : « La souffrance consiste en une perte de sens ».

La société chinoise n'a pas connu la renaissance, ni les lumières, ni la psychanalyse non plus, elle ne réfléchit pas de la même manière sur l'homme, l'homme au centre de l'univers, du monde, de la société, du corps. Elle est moins « une société des individus » au sens de Nobert Elias, qu'une « société sous le ciel », « une société des civilisations ». Zhang Weiwei, dans *La vague chinoise*, mentionne les quatre spécificités qui caractérisent la Chine : une population massive, une vaste superficie, une histoire longue, une mixité de civilisations. C'est à partir de ces quatre modalités que les Chinois réfléchissent sur la façon de faire la société.

Comment comprendre ce rapport désir-social dans la société chinoise ? Prenons une phrase de Mencius : « Quand le ciel ira assigner une grande responsabilité à l'homme, il commencera par faire souffrir sa volonté, fatiguer ses os et ses tendons, affamer son corps et sa peau, l'appauvrir, troubler ses comportements avec des confusions, tout cela stimulera sa vigilance, le rendra solide, éventuellement construira ses capacités, c'est sa préparation. » Cette phrase fait partie des « mantras » éducatifs répétés dans chaque famille. Elle construit une représentation sociale des souffrances subies : c'est une épreuve préparatrice pour devenir un homme adulte responsable. Plus l'homme subit, plus une grande responsabilité l'attend, et l'ensemble du collectif en sera témoin. Le Moi ne se défend pas de la même manière quand il s'appuie sur le collectif. Et le désir sera « dirigé » par une idéalisation collective vers la responsabilité plutôt que vers la liberté.

Le but pour nous, dans cette recherche, est de comprendre la subjectivité des femmes migrantes chinoises prise entre ces deux modalités socio-psychiques, quand le sujet s'éloigne de son collectif mais pas tout à fait, quand les témoins de l'épreuve sont absents, quand le

« non » du social est prononcé différemment, quand le désir est travaillé autrement… avec des rencontres et des deuils.

IV — Le moi/non-moi en mutation

La mère suffisamment bonne de Donald Winnicott reformule le processus secondaire : la mère, par son absence-présence transitionnelle tout en prodiguant des soins continus, accompagne le bébé dans sa représentation de la mère en tant que mère, pour pouvoir représenter l'enfant lui-même. Ce sont les conditions du deuil. Quand la mère est absente, l'enfant parvient à se représenter la mère et l'absence de la mère, parce qu'il parvient à se représenter lui-même quand la mère est présente. Ce que Winnicott appelle la « capacité d'être seul ».

Et si cette mère suffisamment bonne était cette fois-ci une Chinoise ? Sans vouloir annuler la mère winnicottienne en tant que concept pour penser la transitionnalité dans le processus de symbolisation, replaçons cette mère dans un environnement plus proche, d'un point de vue socioculturel, la Chine moderne après la deuxième guerre mondiale, dans les années cinquante-soixante, ce qui correspond aux années de recherche clinique analytique menées par Winnicott.

Cette mère chinoise sera plutôt une mère d'origine rurale puisque les quatre-vingts pour cent de la population étaient alors paysans ; elle sera proche de la pauvreté parce que les revenus moyens annuels par personne n'atteignaient pas dix-sept dollars. Comme l'espérance de vie était inférieure à quarante ans, elle devait avoir plusieurs enfants. Comme elle travaillait comme tout le monde, soit elle emmenait l'enfant avec elle au travail, soit elle le laissait à la garde des personnes âgées. Une fois l'enfant venu au monde, il était entouré de monde parce que tout le monde mangeait ensemble. On mangeait tôt le soir parce que la nuit tombait et pour économiser les lampes à pétrole, tout le monde se couchait tôt. On dormait ensemble dans de grands lits et quand le bébé pleurait, il réveillait tout le monde. On attendait du bébé qu'il grandisse vite, pour pouvoir aider la famille.

La capacité d'être seul ne peut pas être la même parce que d'abord la symbolisation de l'appartenance à un collectif précède la symbolisation du soi-même. C'est-à-dire que la réalité sociale favorise continuellement l'illusion de la fusion inséparable. Quand les parents sont âgés, les enfants les prennent en charge en reprenant le rôle des parents. La distinction

du moi non-moi prend un trait civilisationnel spécifique en Chine : il y a un moi-collectif qui double le moi-moi.

Cette quatrième tension ontologique se situe plus dans le diachronique de ce rapport moi-environnement dans les changements sociaux en Chine.

Les paysans dans l'histoire de la Chine ont toujours eu un statut très particulier : quand il y avait des guerres, ou des catastrophes naturelles, les paysans se transformaient en soldats de l'armée pour faire la guerre, et après la guerre, ils quittaient leur armure pour revenir aux champs. Ils avaient leurs terres, ils devaient donner une partie de leur récolte au gouvernement et gardaient le reste pour leurs besoins. En revanche le gouvernement devait leur fournir de la nourriture quand l'année était difficile. L'armée rouge révolutionnaire était composée principalement de paysans.

L'industrialisation chinoise fonctionne avec une armée de production, qui transforme les paysans en paysans-soldats de production : les paysans-ouvriers. Dans *Le mouvement macro-économique et la réponse du rural face aux crises*, Dong Xiaodan et Wen Tiejun proposent de considérer cet attachement-détachement plus ou moins flexible des populations entre le rural et l'urbain comme une manière singulière de répondre aux crises socio-économiques. Par exemple quand la Russie a retiré tous ses investissements en 1960, face au chômage massif, les jeunes urbains sont tous partis à la campagne travailler dans les champs.

Après la révolution culturelle, à la fin des années soixante-dix, quand la Chine a décidé de se reconnecter au monde, Deng Xiaoping a annoncé une restructuration économique pour créer un marché, ce qui a permis une certaine ouverture aux capitaux étrangers. Des lors, la Chine a connu une accélération de l'urbanisation qui s'est accompagnée de vagues de migrations internes. En raison de leur avantage géographique, les villes littorales de l'Est et du Sud de la Chine se sont développées rapidement avec des implantations industrielles.

Beaucoup de jeunes paysans, dans les années quatre-vingt, quatre-vingt-dix, ont migré vers les villes pour travailler dans les usines et quand ils ne trouvaient pas de travail, ils avaient toujours la possibilité de retourner cultiver leurs champs. Ils commençaient souvent par trouver du travail dans les villes proches du village, sinon ils partaient directement dans une grande ville rejoindre quelqu'un de la famille ou un proche de la famille.

Le film, *La fille de Huangshan*, en 1984, est l'un des premiers films à aborder ce thème : une jeune paysanne d'Anhui se rend à Pékin pour travailler comme nounou afin d'aider sa famille à rembourser ses dettes. Elle travaille dans trois familles différentes, et

découvre une mentalité différente chez les citadins : des préjugés, des relations familiales et sociales fragilisées, mais elle découvre également la diversité potentielle de la vie dans les villes.

La politique de l'enfant unique a été appliquée comme mesure démographique au début des années quatre-vingt. Le jeune qui a grandi dans une vie collective avec une fratrie, qui a connu la pauvreté et la fragilité d'une vie humaine, est lui-même en train de devenir parent. Les bifurcations de vie se sont intensifiées.

Il est difficile de s'appuyer sur les chiffres pour évaluer objectivement, d'une manière exacte, des situations de vie en Chine parce qu'une grande partie des activités économiques sont invisibles et non-évaluables dans la vie de chacun. Prenons le cas d'un paysan en 1990 : pendant la saison de repos, il répare des bicyclettes le matin, et le soir, quand les gens travaillent, il va ramasser les déchets auprès des familles, après dîner, il les trie et en revend une partie : pour les déchets alimentaires il les donne aux poules, le reste il le fermente pour nourrir la terre. La division du travail prend un autre rythme et une autre forme dans la société chinoise. Les indicateurs occidentaux, comme le produit intérieur brut (PIB) ou le coefficient de Gini, pour évaluer l'inégalité économique, fonctionnent uniquement avec les économies quantifiables.

Pour illustrer brièvement une tendance socio-économique, le PIB chinois en 1972 est d'environ cent billiards de dollars, et en 2020 de quinze mille billiards de dollars. Cachée sous cette transformation inédite, il y a toujours cette société de paysans, de réseaux humains, de dons-contre-dons. La question pour nous sera : comment ces changements sociaux rapides travaillent-ils les rapports moi-environnement, moi-collectif, moi-moi ?

V — Le rapport complexe à l'Occident

Diachronique et synchronique, comparatif et dialectique « le rapport à l'Occident » est la question centrale et méta qui traverse cette recherche sur plusieurs dimensions.

D'abord envisageons « l'Occident » comme une abstraction, parce que les cultures et les civilisations européennes ne sont pas toutes des cultures et des civilisations anglo-saxonnes, et qu'au sein de l'Europe, il existe une multiplicité de cultures différentes, que nous pouvons encore subdiviser, par exemple la France. Mais ici nous prenons « l'Occident » comme le centre de la mondialisation, d'où des sources puissantes diffusent

l'industrialisation, les marchés économiques, les capitaux, les modes de vie, les cultures et les valeurs.

En quelques sorte, la mondialisation est aussi la mondialisation des représentations de l'Occident. En 2018, l'Institut de réforme et du développement de Chine, a rassemblé, entre autres documents, pour les quarante ans de la réforme économique, les journaux chinois depuis 1978. À la rubrique mode de vie, nous trouvons l'arrivée en nombre d'usines de textile pour les entreprises étrangères et la diversification des propositions vestimentaires dans les boutiques chinoises pour les Chinois. Dans les années quatre-vingt-dix, les contrefaçons de produits de luxe reflètent, d'une part, l'absence de règles sur le marché et la domination de la logique de rentabilité, mais d'autre part, est-ce qu'elles ne reflètent pas également un désir d'Occident conditionné dans une réalité économique ?

Samir Amin propose une lecture de l'histoire de la Chine moderne, qui est largement partagée par les chercheurs chinois, à travers le processus de « déconnexion » en rapport avec la mondialisation qui a suivi la deuxième guerre mondiale et avec la naissance de la République populaire de Chine en 1949. L'industrialisation et le développement économique en Chine se sont acheminés en suivant ce processus de connexion-déconnexion-reconnexion avec l'Occident, un Occident qui alors comprenait l'URSS, avec les marchés mondiaux. Qu'est-ce qui se déconnecte ? Qu'est-ce qui se reconnecte ? Qui paye l'industrialisation de la Chine ? Quand la Chine pose cette question de son rapport avec l'Occident, une autre question vient en complément qui a trait à son rapport avec elle-même sur le thème du sociohistorique.

Les vagues de migrations peuvent être lues dans ces mouvements de déconnexion-reconnexion, et du mondialisant-résistant : depuis la période de la colonisation, pendant les guerres mondiales, les guerres nationales, et les instabilités socio-politiques, jusqu'aux migrations à prédominance économique pour le travail. Puis les migrations collectives et familiales vers quelques régions littorales, jusqu'à des migrations plus individuelles et plus généralisées, géographiquement parlant. Mais avant leur migration, dans une société chinoise qui s'était ouverte au monde surtout après les années quatre-vingt, les hommes et les femmes s'étaient déjà trouvés en rapport avec l'Occident.

Les femmes migrantes chinoises en France avec qui nous avons travaillé sont arrivées seules, sans leurs familles, ce qui les distingue des autres migrations chinoises en collectif et en famille, par exemple les communautés Wenzhou et les Fujian qui travaillent beaucoup dans la restauration et les ateliers de fabrication.

Pour ces femmes chinoises, seules en France, dont la socialisation passe par la prostitution, le rapport à l'Occident, pourra aller jusqu'au rapport intime et sexuel avec un Occident incarné par les Occidentaux. Les mêmes questions pourront se poser : Qu'est-ce que je déconnecte ? Qu'est-ce que je reconnecte ? Qui paye ma situation ? Quel est le rapport avec moi-même, ma construction sociohistorique ?

Il ne s'agit pas simplement de voir une métaphore dans le chemin suivi par le pays et le chemin de ces femmes, mais de considérer que ce rapport de la Chine à l'Occident est aussi pensé par les grands-hommes-sujets qui ont constitué ce rapport. En quelque sorte, ils proposaient une pré-subjectivation.

Nous pouvons encore entrer dans ce rapport complexe à l'Occident en questionnant le fait de savoir comment elles cheminent entre « accepter l'histoire » et « écrire l'histoire », entre « subir la mondialisation » et « saisir la mondialisation », entre « passif » et « actif », les pensées des hommes décideurs entre la réalité objective, leurs idéologies et leurs désirs.

Pour l'anniversaire des cent ans du Parti communiste chinois, plusieurs ouvrages classiques, philosophiques et politiques, ont été sélectionnés par le président Xi Jinping et proposés au grand public pour mieux comprendre et articuler l'histoire du communisme chinois. Parmi eux, se trouve l'ouvrage de Lénine sur les réformes entreprises après la révolution russe de 1917 (la NEP), où les décisions concernant cette série de réformes pourraient être lues comme une tentative de résoudre le problème des conditions réelles de la société et le projet communiste. Lénine appelle « capitalisme étatique » un capitalisme d'État sans les capitalistes, et le considère comme une étape nécessaire avant d'instaurer la société socialiste. Il s'agit d'une dialectique entre le capitalisme impérialiste et trouver une solution pour travailler avec le capitalisme : pour développer les forces productives, il faut reconnaître certains côtés positifs du capitalisme, et un capitalisme étatique vaut toujours mieux qu'un capitalisme de petits paysans et de petite production. Dans cette dialectique-là, la réforme de Lénine permettait la location des terres et les investissements de capitaux étrangers.

Quand les investissements de capitaux ont amené de nouvelles forces de production sur une partie des terres louées, le rôle de l'État a été d'organiser les transferts de technologie pour que le reste du pays augmente sa capacité. Mao, au cours des années cinquante, a également parlé d'un capitalisme étatique dans le sens de Lénine : il le décrit comme un capitalisme étatique sous contrôle de la classe ouvrière. C'est quelques années plus tard que la Chine se définira comme l'étape primaire du socialisme.

Lors de la restructuration économique, Deng a également évoqué la réforme de Lénine en proclamant : « Il faudra apprendre tout ce que nous pouvons apprendre, même du capitalisme. »

Ce que nous soulignons ici, c'est ce rapport étatique au capitalisme occidental incarné par les dirigeants politiques : la force de production détermine la relation de production : pour sortir de l'emprise du capitalisme, il est nécessaire de travailler avec le capitalisme pour évoluer dans la force de production. L'essentiel est d'avoir une détermination sur la finitude idéologique pour pouvoir tenir un lien conflictuel mais aussi fusionnel.

Comment comprendre cette aliénation partielle et stratégique ? Est-ce que c'est une articulation entre la responsabilité envers le collectif qui est aussi sa principale légitimité à gouverner, les conditions réelles et les besoins objectifs, les connaissances sur la situation issues de l'idéologie symbolique appropriée, et enfin la guerre froide comme une singularité historique et temporaire ? Si le capitalisme dans sa forme brutale recherche à maximaliser le profit, comment résister à une aliénation totale ?

Il ne s'agit pas de transposer un cheminement socio-étatique au niveau individuel, mais cette manière particulière de « saisir l'Occident » a des impacts directs et indirects sur l'individu et son rapport au collectif. Par exemple le fait d'enrichir d'abord une partie de la population, le fait d'énoncer que le socialisme n'équivaut pas à une pauvreté partagée et qu'il peut y avoir un socialisme aisé.

Donc les individus s'autorisent davantage à s'aventurer dans une mixité socio-économique ambiguë, et deviennent donc responsables de leurs propres échecs ou réussites.

Les Chinois sont amenés à répondre individuellement à cette question du rapport à l'aliénation : par exemple, continuer à travailler dans une entreprise publique avec un salaire qui augmente lentement, ou bien aller créer un commerce en profitant de l'immaturité du marché et de l'absence d'un cadre juridique ? Qu'est-ce qui serait le plus aliénant subjectivement parlant ? Est-ce que le fait de partir pour trouver un travail et améliorer ses conditions de vie, sera une expression de la responsabilité, de préoccupations familiales et collectives, ou bien plutôt une aspiration à la liberté pour pouvoir inventer et s'inventer en quittant l'ancienne manière de produire et les relations de travail ? À quel prix ?

« Traverser une rivière en s'appuyant sur une pierre et ensuite sur une autre » : on peut dire que cet adage synthétise et condense la manière dont les décideurs politiques chinois voient la modernisation de la Chine. C'est un processus sans référence, ni modèle, avec des erreurs, des luttes, des risques et des réformes. Il signifie trouver son propre chemin en

expérimentant, et illustre le sentiment complexe des Chinois pour les quarante dernières années. Et justifie le fait que la subjectivation comme l'appropriation de l'histoire personnelle et collective, prennent un sens dans cette recherche.

Enfin, le chercheur migrant lui-même suit également ce processus de subjectivation dans son rapport avec l'Occident, non seulement au niveau existentiel, mais aussi dans son rapport aux savoirs, aux pensées, aux théorisations, aux interprétations… Lui aussi doit faire sa traversée. Qu'est-ce que je déconnecte ? Qu'est-ce que je reconnecte ? D'un point de vue théorique, en pratique ?

Conclusion - Contradiction principale, Contradiction secondaire

« Il me manque l'argent, et l'amour. »
Mian

« Je ne suis l'esclave de personne, je suis l'esclave de moi-même. »
Guimei

Notre thèse en sociologie avec une épistémologie clinique, invite à étudier le vécu subjectif des femmes migrantes chinoises se prostituant à Paris.

Cette formulation condensée couvre des champs d'études vertigineuses : la question du vécu, de la subjectivation des femmes, de la migration, de la Chine et la prostitution. Elles renvoient à des disciplines variées : la sociologie, la psychologie, la psychanalyse, les sciences politiques, les sciences économiques, l'anthropologie, l'ethnologie, l'intersectionnalité entre les études du genre, de la migration, du travail… Nous ne pouvons qu'envisager modestement cette recherche comme une ouverture aux études interdisciplinaires dans le futur, et conclure là où nous sommes, avec notre question spécifique dans un cadre d'étude désigné.

Le point de départ est bien la subjectivité de ces femmes, non pas une opinion, non pas une réponse, ni une participation à une recherche, mais précisément nous réfléchissons sur les conditions pour qu'une subjectivité propre puisse émerger dans cette relation entre le chercheur et la femme. Pour cela, nous explorons d'abord les enjeux de la subjectivation pour le chercheur, pour les femmes et enfin pour cette relation qui se conçoit comme intersubjective. Nous soulignons ensuite la complexité de ce processus de subjectivation.

Ce processus de subjectivation peut être représenté, symbolisé ou vécu comme une individuation qui distingue l'individu de ses appartenances socioculturelles, comme une responsabilisation du sujet par le fait qu'il dépose explicitement ses logiques et ses pensées. Il est donc responsable de ses pensées par les paroles. Comme une exposition interne de soi qui nécessite un sentiment fort de sécurité car il s'expose au jugement de l'autre. Tout cela pourra être ressenti comme des menaces potentielles à l'encontre du processus.

Cependant, ce processus de subjectivation pourra aussi être une manière de construire une intégrité face aux clivages identitaires socio-psychiques. Il pourra être un processus pour réapproprier le vécu et l'histoire dans une perception transformatrice, ou encore un lieu pour nommer les contradictions et les déterminations et les analyser…

La problématisation multiple du niveau macro vers le niveau micro, accompagne ce processus pour mieux questionner et analyser ce qui vient du « soi », et ce qui ne vient pas seulement du « soi ».

La transitionnalité est la réflexion fondamentale de la méthodologie et du dispositif clinique de la recherche. Nous théorisons la praxis socio-clinique co-construite entre le chercheur et les femmes pour bâtir une place « subjectalisante ». C'est ainsi que nous mettons au centre la question du contre-transfert de la part du chercheur dans cette praxis socio-clinique de méthodologie de la recherche comme la condition principale. Dans l'analyse du contre-transfert, les affects et les émotions émergés pendant le processus de la recherche vécus par le chercheur ont été analysés pour produire des interprétations à la fois sur la relation en cours de subjectivation dans l'intersubjectivité, mais aussi sur le sujet dans ses processus psychiques en appuyant sur sa situation et son histoire. Le concept de l'ethno-psychique a été mobilisé dans l'analyse contre-transférentielle sur nos rapports aux savoirs.

Ceci est bien la question fondamentale interrogée depuis un siècle par la psychanalyse, celle de l'écoute. C'est-à-dire que, face à une expressivité du langage, nous considérons qu'il s'agit d'un « travail » qui permet à la fois cette expressivité et la continuité de l'expression du langage : l'associabilité, cette capacité humaine de mettre en lien les expériences vécues dans l'ici-et-maintenant et de les exprimer avec ses manières singulières. Cette expressivité est bien au-delà de la parole, elle ne se manifeste pas uniquement avec des phrases et des mots mais également avec les actes, les émotions, les sensations, les perceptions, le repos, le silence… C'est là où, cliniquement, nous avons une éthique différente par rapport aux logiques normatives et adaptatives qui consistent à reconduire à tout prix cette expressivité singulière vers une communication. Même si cette expressivité se joue « devant » nous qui l'écoutons et l'observons, nous l'envisageons d'abord et avant tout dans sa propre dimension subjective comme une symbolisation : ça a du sens pour la personne, ça fait quelque chose pour la personne, la personne est en train d'exprimer quelque chose qui a un rapport pour elle. D'où notre démarche qui n'est pas d'adapter ou de normaliser le récit, ni ce processus de la subjectivation, bien que nous leur portions toujours un intérêt sociologique qui pourra y rentrer en tension sous l'exigence de l'objectivisme et de la quantifiablité. Nous travaillons

sur l'analyse contre-transférentielle pour nous rendre disponible dans l'écoute de cette expressivité chez l'autre.

On pourrait envisager de mener une étude plus quantitative du type : l'évolution de leurs revenus depuis la Chine jusqu'à aujourd'hui, en les croisant avec leurs projets de vie. Mais nous constatons que les « chiffres », soi-disant objectifs et objectivables, partent également d'une relation intersubjective. Car c'est bien la personne concernée, et elle seule, qui va pouvoir nous présenter cette évolution de ses revenus, des revenus pour la plupart invisibles et informels sur une durée relativement longue. L'observée observe l'observateur : si nous défendons l'épistémologie clinique en sociologie, surtout dans le recueil des données, en l'occurrence les expériences de vie, c'est parce que nous croyons que le fait de prendre en compte la dimension subjective contribue en effet à une élucidation et à une objectivation de la réalité sociale.

D'un autre côté, nous soulignons les données générales sociohistoriques de cette population de femmes chinoises en France. Il est important pour nous de resituer cette population de femmes nées entre les années soixante et les années soixante-dix dans l'histoire de la Chine en pleine période de modernisation. Nous retraçons les changements au niveau sociétal mais également socio-psychique des nouvelles logiques collectives et des valeurs envisagées sous forme de sollicitation, qui affectent les Chinois dans leurs manières de vie et de socialisation.

En considérant la modernisation de la Chine sous l'angle de la déconnexion-reconnexion au marché mondial, surtout après la réforme économique de 1978, nous mettons en évidence la croissance de la propriété privée et la recherche sociétale sur l'économie mixte. Pour que les capitaux étrangers puissent s'investir en Chine en apportant non seulement des capitaux mais aussi les technologies et une organisation moderne du travail, de la gestion, la Chine devait s'ouvrir et accepter des changements en restructurant l'ensemble de la société et se soumettre aux normes mondiales pour se montrer « investissable ». Les Chinois et la Chine partaient dans la praxis pour de nouvelles modalités existentielles.

Cette vague de migration des femmes s'inscrit dans cette praxis avec l'intention de résoudre leurs contradictions socio-psychiques.

C'est dans ce cadrage de la sociologie clinique, que nous prenons les vécus subjectifs des femmes mis en récit, pour analyser leurs rapports complexes à l'argent, l'amour, l'intimité, la famille, la responsabilité, la liberté, l'histoire, l'avenir, le soi-même et l'autrui… Nous analysons comment ces femmes migrantes tentent de se construire comme sujets de

leur histoire, en particulier à travers les réponses qu'elles apportent aux contradictions de leur existence.

Face à cela, leurs modalités de socialisation, les activités prostitutionnelles, sont d'abord envisagées comme des tentatives d'exister, de résister et de créer.

Nous portons tout particulièrement notre attention sur l'évolution du sens d'« une vie meilleure » chez les sujets, ce « mieux », réapproprié dans le processus de subjectivation, s'articule d'une manière complexe avec l'histoire de vie et le parcours migratoire.

Nous voyons, d'un côté, la responsabilité supportée par le sujet qui doit et se doit d'affronter les contradictions socio-psychiques collectives, familiales et individuelles : par exemple, les besoins économiques de la famille, les difficultés à retrouver un travail. Quitter la famille c'est pour sauver la famille, rester avec la famille c'est délaisser sa famille… Le sujet, qui est d'abord déterminé, part à la recherche d'une solution pour résoudre les difficultés vécues sous l'emprise des déterminismes. Nous avons souligné anthropologiquement, à travers l'histoire et les pensées instituées dans la société chinoise, notamment le confucianisme, l'importance de la responsabilité envers le collectif par rapport à la liberté individuelle. L'individualité en Chine c'est avant tout la contribution au collectif. Mais au niveau subjectif, pour les femmes, quitter leur collectif, en finir avec les responsabilités ne signifie pas nécessairement une émancipation. De même que le collectif, qui assigne une lourde responsabilité au sujet, ne signifie pas non plus nécessairement une aliénation. La reconnaissance par le collectif reste l'une des composantes élémentaires du « bonheur » et d'« une vie meilleure ».

Ces femmes restent toujours sous le regard de leurs collectifs en Chine, mais d'une manière complètement différente à cause de la distance géographique et culturelle de la migration. Les espaces sociaux qui clivent l'identité multiple de ces femmes – par exemple se prostituer en France pour pouvoir être une « meilleure » mère en Chine –, sont au fond ressaisis par les femmes dans certaines conditions. C'est-à-dire qu'il y a des femmes qui peuvent « s'arranger » avec ces espaces sociaux clivants et en « jouer » pour tenir leurs vies. Comme elles migrent relativement seules, ces femmes doivent autogérer leurs vies ; par conséquent, elles se conduisent davantage dans l'autodéfinition de soi-même, même si beaucoup d'entre elles sont dans des conditions sociales qui ne leur laissent pas vraiment une variété de choix. D'où la diversité que nous avons rencontrée au sein des activités de l'échange affectivo-sexuel et économique, une diversité en termes de relation, de logique, de pratique… Les femmes s'approprient et se définissent.

Et puis, d'un autre côté, justement parce que l'individuation du sujet fait qu'il est davantage en mesure de se définir, nous observons un désir qui se présente comme une totalité, exprimé par le sujet, capté dans une réalisation de l'idéal leurrant, au niveau affectif, économique et social : je souhaite avoir tout : l'argent, l'ascension sociale de ma famille, les ressources pour les prochaines générations, l'assurance pour mon avenir, une retraite fortunée, une belle famille, un couple parfait, un corps qui résiste au temps, être aimée, être reconnue comme je le souhaite, une vie meilleure… alors que les conditions objectives peuvent être très précaires – sans papiers, peu de protection sociale, la barrière linguistique, l'âge, les violences physiques, psychologiques et symboliques, l'aléatoire des revenus et des ressources relationnelles… Les nouvelles contradictions émergent et fragilisent le sujet et ses liens avec autrui. Par exemple : plus gagner de l'argent est facile, plus je passe de temps à en gagner ; il m'aime parce qu'il me laisse me prostituer ; je ne suis l'esclave de personne, je suis l'esclave de moi-même… L'autodéfinition ne signifie pas nécessairement une émancipation.

Ces deux régimes du sujet dialoguent constamment chez les femmes-sujets que nous avons rencontrées, les mettent à l'épreuve. Celles qui ne sont pas « équipées » pour faire face à ces logiques troublantes, contradictoires, voire paradoxantes, deviennent particulièrement vulnérables ; en outre l'isolement social lié au travail et à la migration fait qu'elles ne peuvent pas en parler. Les souffrances s'installent alors et les poussent jusqu'à la folie ou bien dans les addictions autodestructrices. C'est pourquoi nous soulignons l'importance des petits groupes entre elles comme un espace intermédiaire qui les protège, les ressource et les aide à résister aux sollicitations contradictoires sociales et psychiques.

Est-ce lié à une transformation trop rapide de la situation socio-économique et qu'il n'y a eu ni le temps ni l'espace pour mentaliser-métaboliser ces transformations ? (Hanique, de Gaulejac 2015, p. 251).

Il ne s'agit pas de faire une métaphorisation entre la praxis de la Chine et la praxis des femmes, parce que nous ne pouvons pas considérer qu'un État puisse avoir une dimension psychique comme un sujet individuel. Cependant, questionner la formulation du capitalisme étatique, conçue par Lénine puis reprise par Mao et Deng, cette aliénation partielle au service de l'ensemble, ce capitalisme surveillé par l'ensemble du peuple, a un sens pour nous. Comment transformer les contradictions en étant partiellement aliéné ? Comment continuer à se définir sans se laisser abuser par un leurre ?

La question de la contradiction principale et de la contradiction secondaire référencée dans l'héritage dialectique marxiste et maoïste (Mao 1937) consiste à penser que toutes les contradictions ne sont pas au même niveau et que dans une certaine situation pendant une certaine durée de temps, il peut toujours se trouver une contradiction prédominante qui détermine les autres. Les contradictions principales et secondaires peuvent s'inter-transformer : la contradiction prédominante, qui agit dans une temporalité durable peut, à un moment donné, être secondarisée parce qu'une autre contradiction prend une place critique. Et puis, au sein d'une contradiction, il y a une face principale et une face secondaire qui déterminent le développement de la contradiction. Mao a écrit *De la contradiction* (1937) quasiment en même temps que son autre ouvrage fondamental dans sa compréhension de Marx : *De la pratique* (1937). Pour lui, l'analyse dialectique des contradictions a la même importance que la praxis.

Dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, juste après l'ouverture du marché en Chine en reconnexion avec la mondialisation, la Chine s'est fondée sur l'analyse de Deng qui se référait à Lénine : la mission principale du socialisme consiste à libérer et développer les forces productives. Pour que ces forces productives socialistes se développent plus rapidement et plus profondément que les forces productives capitalistes, il faut d'abord respecter le processus du développement surtout quand les forces productives capitalistes sont et seront toujours supérieures par rapport aux forces productives socialistes dans un futur relativement lointain. Il faut donc d'abord admettre une coexistence avec les forces productives capitalistes.

Deng a ré-analysé les contradictions de la révolution culturelle : ce ne sont pas la lutte de classe entre la bourgeoisie et le prolétariat, ni une simple dualité entre le développement capitaliste et le développement socialiste. Pendant la révolution culturelle, la lutte de classe était envisagée comme la contradiction principale par les dirigeants de l'époque alors que le développement des forces productives était complètement secondarisé : les dégâts ont été catastrophiques. Il faut donc revenir à la modernisation de la production pour qu'au final, le peuple reste le bénéficiaire principal de cette modernisation.

La question selon Deng, et après lui, n'est plus dans une identification capitaliste-socialiste ; cette contradiction identitaire a été reformulée sous la forme suivante : est-ce que les forces productives sont au service de l'ensemble du peuple ou non ? Cette formulation permet de sortir de la dualité idéologique de la révolution culturelle et de donner un but au socialisme à caractère chinois. Libérer les forces productives et garantir l'intérêt du peuple

sont les missions primordiales du communiste chinois. C'est dans cet esprit que le président Jiang Zemin, en 2000, a fixé trois missions au Parti: le Parti communiste chinois doit représenter les « forces productives progressistes », la culture chinoise moderne et les « intérêts fondamentaux de la majorité de la population » chinoise. Ces trois représentations sont entrées dans la Constitution quelques années plus tard.

C'est aussi pour cela que plus tard, dans les années quatre-vingt-dix, nous voyons se développer trois phénomènes sociologiques qui vont dans le même sens :

1) la restructuration des entreprises publiques qui entraîne le chômage massif des ouvriers dans les villes lourdement industrialisées. Même si elles ont touché gravement les intérêts de la classe ouvrière, les réformes des entreprises publiques étaient nécessaires pour libérer les forces productives progressistes, en finir avec la planification économique totale et une gestion stratifiée qui ne permettaient plus l'investissement dynamique et motivé des ouvriers ;

2) dans les zones rurales, la responsabilité de la production agricole est devenue familiale et plus jamais collective, ce qui signifie que lorsqu'une famille de paysans en a terminé avec ses obligations de production agricole envers l'État, elle peut décider de ce qu'elle fait de son terrain, et de la destination des membres de la famille. Et souvent, comme nous l'avons vu plus haut, ces jeunes paysans sont devenus ouvriers dans les villes ;

3) la migration interne massive vers les zones littorales en Chine pour travailler, dans le même temps où les villes littorales accordent des avantages aux étrangers pour attirer les investissements et favoriser l'installation de leurs chaînes de production.

Ces trois phénomènes s'inscrivent dans la libération des forces de travail pour développer les forces productives.

Les femmes avec qui nous travaillons, appartiennent toutes à ces forces de travail « libérées ». Cette libération des forces de travail amène la distanciation et la fragilisation des liens conjugaux et familiaux, et l'insuffisance de la protection sociale face à l'augmentation des bifurcations sociales dans la vie des individus. Ces femmes, manœuvres libérées, toujours bornées par la responsabilité collective, vivent les différentes faces de cette libération. Cependant, pour qu'elles soient « libérées » mais pas « perdues » dans toutes ces contradictions, peut-être que l'analyse dialectique de la contradiction principale et secondaire ne doit pas se limiter au niveau social et étatique, mais s'exercer également au niveau individuel et subjectif. D'où notre étude sur le processus de subjectivation qui prend alors tout son sens. Et promet un nouveau départ pour la praxis socio-clinique.

Bibliographie

ADAM Jacques, « Praxis de la théorie en psychanalyse, une question éthique », *Champ lacanien*, n° 9, 2011/1, p. 131-141.

AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fins : notes sur la politique*, Paris : Payot & Rivages, 1995.

AMIN Samir, *L'avenir du Maoïsme*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1981.

AMIN Samir, *La déconnexion : Pour sortir du système mondial*, Paris : La Découverte, 1985.

AMIN Samir, *Les défis de la Mondialisation*, Paris : L'Harmattan, 1996.

ANZIEU Didier, *Le moi Peau*, Paris : Dunod, 1989.

ARNAUD Gilles, BOUILLOUD Jean-Philippe, « Entretien avec Vincent de Gaulejac : Le sujet au cœur des paradoxes du management », *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 13, 2012/1, p. 265-275.

AUBERT Nicole, GAULEJAC Vincent de, *Le coût de l'excellence*, Paris : Éditions du Seuil, 2007 (Nouvelle éd).

AUBERT Nicole, *L'Individu hypermoderne*, Toulouse : Érès, 1991.

AULAGNIER Piera, *La violence de l'interprétation,* Paris : PUF, 2003.

AVRON Ophélia, *La pensée scénique, Groupe et psychodrame*, Toulouse : Érès, 2012.

AVRON Ophélia, *L'émotion, source de connaissance*, Paris : L'Harmattan, 2017.

BARUS-MICHEL Jacqueline, *Le sujet social : Étude de psychologie sociale clinique*, Paris : Dunod, 1987.

BARUS-MICHEL Jacqueline, *Pouvoir : Mythe et réalité*, Paris : Klincksieck, 1991.

BARUS-MICHEL Jacqueline, *Souffrance, sens et croyance*, Toulouse : Érès, 2004.

BARUS-MICHEL Jacqueline, *L'énergie du paradoxe*, Bordeaux : Mollat, 2013.

BAUMAN Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2003.

BION Wilfred R., *Aux sources de l'expérience*, Paris : PUF 2001, 1962.

BION Wilfred R., *Réfexion faite,* Paris : PUF 1967, 1992.

BLOCH Georges, *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux : son œuvre et ses concepts : la naissance de l'ethnopyschanalyse*, Thèse en Psychologie soutenue en 2003 à Paris 8.

BLONDEL Frédéric, DELZESCAUX Sabine, *Aux confins de la grande dépendance – Le polyhandicap, entre reconnaissance et déni d'altérité*, Toulouse : Érès, 2018.

BONETTI Michel, GAULEJAC Vincent de, « L'individu, produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet », *Espaces Temps* : « Je et moi, les émois du je. Questions sur l'individualisme », n° 37, 1988, p. 55-63.

BOUTANG Pierre-André, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, entretiens avec Claire Parnet*, réalisés en 1988 et 1989, film documentaire, Éditions Montparnasse, 2004-2019.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], Paris : La Découverte Poche, 2006.

BUTLER Judith, *Défaire le genre*, Paris : Éditions Amsterdam, 2006.

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, Paris : PUF, 2007.

CASTEL Robert, *La gestion des risques* : de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse, Paris : Les Éditions de Minuit, 1981.

CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale : Une chronique du salariat*, Paris : Gallimard, [1e édition 1995], 2007.

CASTEL Robert, *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut de l'individu*, Paris : Seuil, 2009.

CASTEL Robert, ENRIQUEZ Eugène, STEVENS Hélène, « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? », *Sociologies pratiques*, n° 17, 2008/2, p. 15-27.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution Imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975.

CHUANG Ya-Han, *Une minorité modèle ? Chinois de France et racisme anti-Asiatiques*, Paris : La Découverte, 2021.

CHUANG Ya-Han., « Les "aventuriers" et les "naufragés" : deux types d'immigrés chinois à Paris, ou une face cachée du miracle chinois », *Migrations Société*, vol. 149, n° 5, 2013, pp. 175-190.

CIVITARESE Giuseppe, *Le Rêve nécessaire, Nouvelles théories et nouvelles techniques de l'interprétation en psychanalyse*, Paris : Ithaque, 2015.

CONFUCIUS, *Paroles de Confucius*, Paris : Albin Michel, 2005.

CRITON Pascale, « Chaosmose, une lecture collective », *Chimères*, n° 77, 2012/2 : « Chaosmose, penser avec Félix Guattari », p. 7-10.

DAI Xun, « La danse du square : idéologie, esthétique et espace public », *Revue Université ethnique de XINAN*, 2015, p. 178-184, 2015

DAMON Julien, « Charles Taylor. Le communautarisme raisonnable », in DAMON Julien (ed.), *100 penseurs de la* société, Paris : PUF, hors collection, 2016, p. 197-198.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1986.

DELEUZE Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par LAPOUJADE David, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2003.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, *Dialogues* [1996], Paris : Flammarion, 2008.

DENIS Paul, *Rives et dérives du contre-transfert*, Paris : PUF, 2015.

DEVEREUX George, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Traduction par H. Sinaceur, Paris : Flammarion, 2012.

DI Dongsheng, *Le pouvoir de la monnaie : Relations entre politiques, le marché et le peuple*, Pékin : China Social Sciences Press, 2019.

DONNET Jean-Luc, *Le Divan bien tempéré*, Paris : PUF, 2002.

DONNET Jean-Luc, *La Situation analysante*, Paris : PUF, 2005.

ENRIQUEZ, Eugène, *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Toulouse : Érès, 2007.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris : Gallimard, 1977.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Être affectée*, Paris : Gradhiva, 1990.

FEI Xt., *De la terre*, Pékin : Renmin Wenxue Press, 1984.

FERRO Antonino. « Marcella : d'une situation sensorielle explosive à la capacité de penser », *Revue française de psychanalyse*, vol. 70, n° 2, 2006, p. 431-443.

FERRO Antonino, *Rêveries*, Paris : Ithaque, 2012.

FERRO Antonino, *Éviter les émotions, vivre les émotions*, Paris : Ithaque, 2014.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, vol. 3 : Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984.

FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris : Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres I*, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2008.

FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité*, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2008.

FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, volume 2 - Cours au Collège de France, 1984, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2009.

FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité*, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2014.

FREUD Sigmund, *Pulsions et destins des pulsions* [1915], Paris : Poche 2012.

FREUD Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, [1920], Paris : Poche, 2010.

FREUD Sigmund, *Le moi et le ça*, [1923], Paris : Payot Petite Bibliothèque Payot, n° 768 8, septembre 2010, coll. « Sciences humaines & sociales ».

FREUD Sigmund, *Abrégé de Psychanalyse* [1938], Paris : L'Herne, coll. « Cahiers de L'Herne ».

GAO Yun, POISSON Véronique, *Le trafic et l'exploitation des immigrants chinois en France*, Genève, International Labour Organisation, 2005

GAULEJAC Vincent de, *La névrose de classe*, Paris, Hommes et groupes éditeurs, 1987.

GAULEJAC Vincent de, *Qui est je*, Paris : Seuil, 2009.

GAULEJAC Vincent de, « L'injonction d'être sujet dans la société hypermoderne : la psychanalyse et l'idéologie de la réalisation de soi-même », *Revue française de psychanalyse*, n° 75, 2011/4, p. 995-1006.

GAULEJAC Vincent de, *La névrose de classe : Trajectoire sociale et conflits d'identité*, suivi d'une lettre d'Annie Ernaux, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2016.

GAULEJAC Vincent de, « Sociologie clinique », in DELORY-MOMBERGER Christine (ed.), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Toulouse : Érès, 2019, p. 256-260.

GAULEJAC Vincent de, *Dénouer les nœuds sociopsychiques, quand le passé agit en nous*, Paris : Odile Jacob, 2020.

GAULEJAC Vincent de, GIUST-DESPRAIRIES Florence, MASSA Anna, *La recherche clinique en sciences sociales*, Toulouse : Érès, « Sociologie clinique ». 2013.

GAULEJAC Vincent de, HANIQUE Fabienne, ROCHE Pierre, *La sociologie clinique : Enjeux théoriques et méthodologiques*, Toulouse : Érès., 2012.

GAULEJAC Vincent de, HANIQUE Fabienne, *Le capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou*, Paris : Seuil, 2015.

GAULEJAC Vincent de, COQUELLE Claude (éditeurs), *La part de social en nous. Sociologie clinique et psychothérapies*, Toulouse : Érès, 2017.

GAUTHERIN Jacqueline, « Le « modèle républicain » en France : un modèle sous tensions », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 32, 2014/4, p. 43-53.

GIUST-DESPRAIRIES Florence, *Le désir de penser : Construction d'un savoir clinique*, Paris : Téraèdre, 2004.

GIUST-DESPRAIRIES Florence, *L'enfant rêvé : Significations imaginaires d'une école nouvelle*, Paris : L'Harmattan, 2005.

GORI Roland, HOFFMANN Christian, VANIER Alain, « Les TCC ne sont pas des psychothérapies », *Le Carnet PSY*, n° 103, 2005/8, p. 24-25.

GREEN André. « Philosophie de l'esprit et psychanalyse », in Catherine COUVREUR éd., *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes.* Presses Universitaires de France, 1997, pp. 13-25.

GREEN André. « La notion de crise en psychosomatique. Discussion de la présentation de Diane L'Heureux-Le Beuf », *Revue française de psychosomatique*, vol. 13, no. 1, 1998, pp. 31-48.

GREEN André, *La Pensée clinique*, Paris : Odile Jacob, 2002.

GREEN André, « Origines et vicissitudes de l'Être dans l'œuvre de Winnicott », *Revue française de psychanalyse*, n° 75, 2011/4, p. 1151-1170.

GREEN André, *Le travail du négatif*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2011.

GREEN André, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2007.

GREEN André, *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort*, Paris : Ithaque, 2012.

GREEN André, *Penser la psychanalyse avec Bion, Lacan, Winnicott, Laplanche, Aulagnier, Anzieu, Rosolato*, Paris : Ithaque, 2013.

GUATTARI Félix, *Les trois écologies*, Paris : Galilée, 1989.

GUATTARI Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.

HANIQUE Fabienne, *Le sens du travail : Chronique de la modernisation au guich*et, Toulouse : Érès, 2014.

HUNTINGTON Samuel P., *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob, 2021.

JULLIEN François, *Les transformations silencieuses*, Paris : Grasset, 2010.

JULLIEN François, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris : Grasset, 2012.

JULLIEN François, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris : Grasset, 2014.

KAMIEJSKI, RODOLPHE, *et a*l. « Le modèle républicain d'intégration : implications pour la psychologie des relations entre groupes », *L'Année psychologique*, vol. 112, no. 1, 2012, pp. 49-83.

LACAN Jacques, « Acte de fondation » [1964], in LACAN Jacques, *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001, p. 229.

LAGRANGE Hugues, *Le déni des cultures*, Paris : Seuil, 2010.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF, France, 2009, 5e éd.

LAPLANTINE François, *Je, nous et les autres*, Paris : Le Pommier, 1999.

LAPLANTINE François, *Le Sujet : essai d'anthropologie politique*, Paris : Téraèdre, 2007.

LAPLANTINE François, *Non – Négation, négatif, négativité entre Chine, Japon et Europe*, Réville : De l'incidence éditeur, 2016.

LÉNINE Vladimir Illitch, *L'État et la révolution* [1917], Paris : La Fabrique éditions, 2012.

LÉNINE Vladimir Illitch, *Sur la nouvelle politique économique* [1921-1923], Pékin, Éditions du Peuple, 2001.

LÉVY Florence, « Chiffonniers ou prostituées : L'investissement de l'espace public par les migrants de Chine du Nord », *Hommes & Migrations*, n° 1311, 2015, p. 73-80.

LÉVY Florence, « Migrer pour l'enfant ». Le projet migratoire paradoxal des femmes de

LÉVY Florence, LIEBER Marylène, « La sexualité comme ressource migratoire. Les Chinoises du Nord à Paris », *Revue française de sociologie*, n° 50, 2009/4, p. 719-746.

LUCCHINI Giulio, « Singularités de la migration chinoise en France », in : BERAHA Richard (sous la direction de), *La Chine à Paris. Enquête au cœur d'un monde méconnu*, Paris : Robert Laffont, 2012.

MANCINI Robert, « La pensée clinique » d'André Green », *Revue française de psychanalyse*, n° 68, 2004/1, p. 287-298.

MARX Karl, *Thèses sur Feuerbach* [1845], Paris : PUF, 1987.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande* [rédaction 1845-1846], 1932 1e édition all., Paris : Les Éditions sociales, 1967, 1972, 2012.

MAO Zedong, *De la contradiction*, Pékin : Éditions du peuple, 1937.

MAO Zedong, *De la pratique*, Pékin : Éditions du peuple, 1937.

MELLIER Denis, « La fonction à contenir : objet, processus, dispositif et cadre institutionnel », *La psychiatrie de l'enfant*, n° 48, 2005/2, p. 425-499.

NATHAN Tobie, *L'Influence qui guérit,* Paris : Odile Jacob, 1994.

NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde,* Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.

NATHAN Tobie, *La Nouvelle Interprétation des rêves*, Paris : Odile Jacob, 2011.

NATHAN Tobie, ZAJDE Nathalie, *Psychothérapie démocratique*, Paris : Odile Jacob, 2012.

NATHAN Tobie, ZAJDE Nathalie, « Traumatisme sans métamorphose n'est que suspension du temps », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 19, n° 1, 2015, p. 151-163.

NIEWIADOMSKI Christophe, *Recherche biographique et clinique narrative – Entendre et écouter le Sujet contemporain*, Toulouse : Érès, 2012.

NIEWIADOMSKI Christophe, « Clinique narrative », in DELORY-MOMBERGER Christine (éd.), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Toulouse : Érès, 2019, p. 312-315.

ODY Michel, « Entre régression et repli », in *Conférences d'introduction à la psychanalyse 2004-2005 : Régression et dépendance*, Paris : Édition Société Psychanalytique de Paris, 2004.

OGDEN Thomas H., *Les Sujets de l'analyse*, Paris : Ithaque, 2014.

OHAYON Annick, « Hommage à Robert Castel (1933-2013) », *Bulletin de Psychologie*, n° 524, 2013/2, p. 179-180, 2013.

PEREL Esther, *L'intelligence érotique*, Paris : Pocket, 2018.

PEREL Esther, *Je t'aime, je te trompe – Repenser l'infidélité pour réinventer son couple*, Paris : Robert Laffont, 2018.

PIAU Dominique, « La subjectivité comme conquête sociale », in GAULEJAC Vincent de (éd.), *La recherche clinique en sciences sociales*, Toulouse : Érès, 2013, p. 173-182.

RHÉAUME Jacques, « Savoir (s) », in DELORY-MOMBERGER Christine (éd.), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Toulouse : Érès, 2019, p. 155-157.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.

ROSANVALLON Pierre, *Les épreuves de la vie – Comprendre autrement les Français*, Paris : Seuil, 2021.

ROUSSILLON René, « Ombre et transformation de l'objet », *Revue Française de Psychanalyse*, n° spécial Congrès de Bruxelles 2002, LXVI, p 1825-1837, Paris : PUF.

ROUSSILLON René, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris : Dunod, 2008.

ROUSSILLON René, *Le jeu et l'entre-je (u)*, Paris : PUF, 2008.

ROUSSILLON René, « Le besoin de créer et la pensée de D. W. Winnicott », *Le Carnet PSY*, n° 152, 2011/3, p. 40-45.

ROUSSILLON René, « Le jeu et le potentiel [1] », *Revue française de psychanalyse*, n° 68, 2004/1, p. 79-94.

ROUSSILLON René, « Destructivité et survivance de l'objet », in ROUSSILLON René (éd.), *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris : Dunod, 2009, p. 175-186.

ROUSSILLON René, « La destructivité et les formes complexes de la « survivance » de l'objet », *Revue française de psychanalyse*, n° 73, 2009/4, p. 1005-1022.

ROUSSILLON René. « La destructivité et la déception narcissique », Alain Braconnier éd., *Destructivité et exaltation. Du bébé à l'adolescent.* Érès, 2018, pp. 217-236.

SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* [posthume], préface de BOURDIEU Pierre, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1999.

SPARER Ellen, « Introduction à l'intersubjectivisme », conférence « L'intersubjectivisme aux États-Unis », Société psychanalytique de Paris, 2004.

TABET Paola, *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2005

TAYLOR Charles, *Les sources du Moi, la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989.

URRIBARRI Fernando, *Dialogue avec André Green. La psychanalyse contemporaine, chemin faisant*, Paris, Ithaque, 2013.

WANG Simeng, LE BAIL Hélène, « Migrations chinoises, de génération en génération », *Hommes & Migrations* : « Migrations chinoises et générations », n° 1314, 2016, p. 6-8.

WEN Tiejun, *Déconstruire la modernisation*, Guangzhou : Guangdong Renmin Eds, 2004.

WEN Tiejun., *Huit crises : les véritables expériences chinoises 1949-2009*, Shanghai : Dongfang Eds, 2013.

WINNICOTT Donald W, *L'enfant et le monde extérieur*, Paris : Payot, coll. « Sciences de l'homme », 1988.

WINNICOTT Donald W., *Les Objets transitionnels*, Paris : Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010.

WINNICOTT Donald W., *La Mère suffisamment bonne*, Paris : Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2006.

WINNICOTT Donald W., *Jeu et réalité, l'espace potentiel* [*Playing and Reality*, 1971], Paris : Gallimard, 1975 , réédité in Folio, 2004.YANG Cx, « La pensée de Lénine sur le capitalisme étatique et l'ouverture du marché en Chine », *Revue Université de Changzhou*, numéro 8, 2014.

ZAJDE Nathalie, *Les enfants cachés en France*, Paris : Odile Jacob, 2012.

ZHANG Ww., *Idéologie et réforme économique sous Deng Xiaoping 1978-1993*, New York : US distributor, Columbia University Press, 1996.

ZHANG Ww., *La vague chinoise : l'émergence d'un État civilisationnel,* Pékin : China Intercontinental Press, 2017.

ZHUANG Gt., « Les immigrations chinoises depuis 1978 : le cas du Fuzhou », *Revue Les ethniques du monde*, 2006/03, Page 38.

ZHUANG, Gt., *Les relations entre la diaspora chinoise et la Chine*, Guangzhou : Éducation supérieure de Canton, 2001.

Annexes

1 – Carte de la Chine (Régions)



2 – L’ensemble de datas sur la réforme économique de la Chine de 1978 à 2018

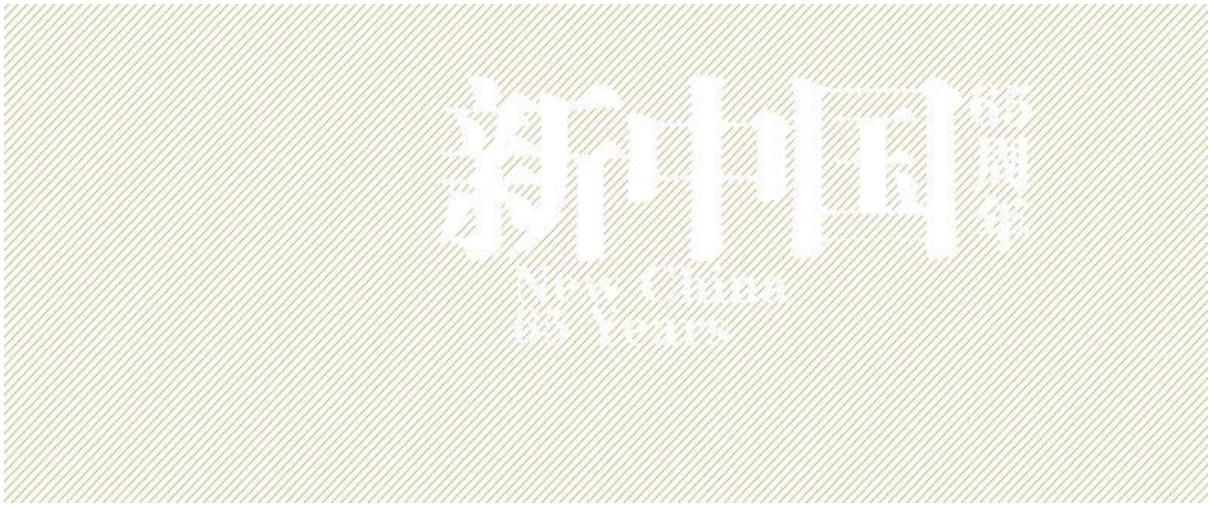
http://www.reformdata.org/records/



3 – Le rapport « New China 65 years » publié par le Bureau national des statistiques de la Chine

Ce rapport synthétise en statistiques les transformations de la Chine depuis 1949

http://www.stats.gov.cn/tjzs/tjbk/201502/P020150213481078341062.pdf



数据

年份	年底全国总人口（万人）	全国就业人员（万人）	国内生产总值（亿元）	全社会固定资产投资（亿元）	国家财政收入（亿元）
1949	54167				
1950	55196				62.17
1951	56300				124.96
1952	57482	20729	679.0		173.94
1953	58796	21364	824.2		213.24
1954	60266	21832	859.4		245.17
1955	61465	22328	910.8		249.27
1956	62828	23018	1029.0		280.19
1957	64653	23771	1069.3		303.20
1958	65994	26600	1308.2		379.62
1959	67207	26173	1440.4		487.12
1960	66207	25880	1457.5		572.29
1961	65859	25590	1220.9		356.06
1962	67295	25910	1151.2		313.55
1963	69172	26640	1236.4		342.25
1964	70499	27736	1455.5		399.54
1965	72538	28670	1717.2		473.32
1966	74542	29805	1873.1		558.71
1967	76368	30814	1780.3		419.36
1968	78534	31915	1730.2		361.25
1969	80671	33225	1945.8		526.76
1970	82992	34432	2261.3		662.90
1971	85229	35620	2435.3		744.73
1972	87177	35854	2530.2		766.56
1973	89211	36652	2733.4		809.67
1974	90859	37369	2803.7		783.14
1975	92420	38168	3013.1		815.61
1976	93717	38834	2961.5		776.58
1977	94974	39377	3221.1		874.46
1978	96259	40152	3645.2		1132.26
1979	97542	41024	4062.6		1146.38
1980	98705	42361	4545.6		1159.93
1981	100072	43725	4891.6	961.0	1175.79

Année Population Travailleurs Production Revenus

Totale (U = 10, 000) (U = 10,000) (U = 100 M) (U = 100 M)

年份	年底全国总人口（万人）	全国就业人员（万人）	国内生产总值（亿元）	全社会固定资产投资（亿元）	国家财政收入（亿元）
1982	101654	45295	5323.4	1230.4	1212.33
1983	103008	46436	5962.7	1430.1	1366.95
1984	104357	48197	7208.1	1832.9	1642.86
1985	105851	49873	9016.0	2543.2	2004.82
1986	107507	51282	10275.2	3120.6	2122.01
1987	109300	52783	12058.6	3791.7	2199.35
1988	111026	54334	15042.8	4753.8	2357.24
1989	112704	55329	16992.3	4410.4	2664.90
1990	114333	64749	18667.8	4517.0	2937.10
1991	115823	65491	21781.5	5594.5	3149.48
1992	117171	66152	26923.5	8080.1	3483.37
1993	118517	66808	35333.9	13072.3	4348.95
1994	119850	67455	48197.9	17042.1	5218.10
1995	121121	68065	60793.7	20019.3	6242.20
1996	122389	68950	71176.6	（22974.0）22913.5	7407.99
1997	123626	69820	78973.0	24941.1	8651.14
1998	124761	70637	84402.3	28406.2	9875.95
1999	125786	71394	89677.1	29854.7	11444.08
2000	126743	72085	99214.6	32917.7	13395.23
2001	127627	72797	109655.2	37213.5	16386.04
2002	128453	73280	120332.7	43499.9	18903.64
2003	129227	73736	135822.8	55566.6	21715.25
2004	129988	74264	159878.3	70477.4	26396.47
2005	130756	74647	184937.4	88773.6	31649.29
2006	131448	74978	216314.4	109998.2	38760.20
2007	132129	75321	265810.3	137323.9	51321.78
2008	132802	75564	314045.4	172828.4	61330.35
2009	133450	75828	340902.8	224598.8	68518.30
2010	134091	76105	401512.8	（278121.9）251683.8	83101.51
2011	134735	76420	473104.0	311485.1	103874.43
2012	135404	76704	519470.1	374694.7	117253.52
2013	136072	76977	568845.2	446294.1	129209.64

Année Population Travailleurs Production Investissements sociaux Revenus

Totale (U = 10, 000) (U = 10,000) (U = 100 M) (U = 100 M) (U = 100 M)

年份	国家财政支出（亿元）	城镇居民家庭人均可支配收入（元）	农村居民家庭人均纯收入（元）	城乡居民人民币储蓄存款年底余额（亿元）	粮食产量（万吨）
1949					11318.0
1950	68.05				13212.5
1951	122.07				14368.5
1952	172.07			8.6	16391.5
1953	219.21			12.3	16683.0
1954	244.11			15.9	16951.5
1955	262.73			19.9	18393.5
1956	298.52			26.7	19274.5
1957	295.95			35.2	19504.5
1958	400.36			55.2	19765.0
1959	543.17			68.3	16968.0
1960	643.68			66.3	14384.5
1961	356.09			55.4	13650.0
1962	294.88			41.1	15441.0
1963	332.05			45.7	17000.0
1964	393.79			55.5	18750.0
1965	459.97			65.2	19452.5
1966	537.65			72.3	21400.0
1967	439.84			73.8	21782.0
1968	357.84			78.3	20905.5
1969	525.86			75.9	21097.0
1970	649.41			79.5	23995.5
1971	732.17			90.3	25014.0
1972	765.86			105.2	24048.0
1973	808.78			121.2	26493.5
1974	790.25			136.4	27527.0
1975	820.88			149.7	28451.5
1976	806.20			159.1	28630.5
1977	843.53			181.6	28272.5
1978	1122.09	343.4	133.6	210.6	30476.5
1979	1281.79	405.0	160.2	281.0	33211.5
1980	1228.83	477.6	191.3	395.8	32055.5
1981	1138.41	500.4	223.4	523.4	32502.0

Année Dépenses RM ville RM Rurale Épargne totale Production Nourriture

(U = 100 M) (Revenus moyenne par P, U = 1) (U = 100 M) (U = 10,000 ton)

年份	国家财政支出（亿元）	城镇居民家庭人均可支配收入（元）	农村居民家庭人均纯收入（元）	城乡居民人民币储蓄存款年底余额（亿元）	粮食产量（万吨）
1982	1229.98	535.3	270.1	675.4	35450.0
1983	1409.52	564.6	309.8	892.9	38727.5
1984	1701.02	652.1	355.3	1214.7	40730.5
1985	2004.25	739.1	397.6	1622.6	37910.8
1986	2204.91	900.9	423.8	2237.8	39151.2
1987	2262.18	1002.1	462.6	3083.4	40297.7
1988	2491.21	1180.2	544.9	3819.1	39408.1
1989	2823.78	1373.9	601.5	5184.5	40754.9
1990	3083.59	1510.2	686.3	7119.6	44624.3
1991	3386.62	1700.6	708.6	9244.9	43529.3
1992	3742.20	2026.6	784.0	11757.3	44265.8
1993	4642.30	2577.4	921.6	15203.5	45648.8
1994	5792.62	3496.2	1221.0	21518.8	44510.1
1995	6823.72	4283.0	1577.7	29662.3	46661.8
1996	7937.55	4838.9	1926.1	38520.8	50453.5
1997	9233.56	5160.3	2090.1	46279.8	49417.1
1998	10798.18	5425.1	2162.0	53407.5	51229.5
1999	13187.67	5854.0	2210.3	59621.8	50838.6
2000	15886.50	6280.0	2253.4	64332.4	46217.5
2001	18902.58	6859.6	2366.4	73762.4	45263.7
2002	22053.15	7702.8	2475.6	86910.6	45705.8
2003	24649.95	8472.2	2622.2	103617.7	43069.5
2004	28486.89	9421.6	2936.4	119555.4	46946.9
2005	33930.28	10493.0	3254.9	141051.0	48402.2
2006	40422.73	11759.5	3587.0	161587.3	49804.2
2007	49781.35	13785.8	4140.4	172534.2	50160.3
2008	62592.66	15780.8	4760.6	217885.4	52870.9
2009	76299.93	17174.7	5153.2	260771.7	53082.1
2010	89874.16	19109.4	5919.0	303302.5	54647.7
2011	109247.79	21809.8	6977.3	343635.9	57120.8
2012	125952.97	24564.7	7916.6	399551.0	58958.0
2013	140212.10	26955.1	8895.9	447601.6	60193.8

Année Dépenses RM ville RM Rurale Epagne totale Production Nourriture

(U = 100 M) (Revenue moyenne par P, U = 1) (U = 100 M) (U = 10,000 ton)

年份	能源生产总量（万吨标准煤）	能源消费总量（万吨标准煤）	全国客运量（万人）	全国货运量（万吨）	全国民用汽车拥有量（万辆）
1949	2374		13695	18713	5.09
1950	3174		20370	24396	5.43
1951	3903		22334	28692	6.19
1952	4871		24518	35605	6.63
1953	5192	5411	35627	49542	7.81
1954	6262	6234	37465	60286	8.95
1955	7295	6968	36764	65083	10.14
1956	8242	8800	50621	82002	11.74
1957	9861	9644	63821	89990	12.60
1958	19845	17599	75136	132377	17.26
1959	27161	23926	91183	206050	21.07
1960	29637	30188	106700	223052	22.38
1961	21224	20390	119835	132477	24.00
1962	17185	16540	122154	92185	24.80
1963	17009	15567	97538	94062	26.13
1964	17232	16637	94300	114168	27.61
1965	18824	18901	96334	133253	29.95
1966	20833	20269	108656	144289	31.92
1967	17494	18328	114067	123804	33.21
1968	18715	18405	111182	115053	34.80
1969	23104	22730	123859	138238	37.16
1970	30990	29291	130056	167913	42.41
1971	35289	34496	142931	194469	49.44
1972	37785	37273	160828	211877	57.74
1973	40013	39109	174805	225473	67.31
1974	41626	40144	182146	223860	78.57
1975	48754	45425	192969	251593	91.77
1976	50340	47831	201411	253967	106.70
1977	56396	52354	225007	290254	119.93
1978	62770	57144	253993	319431	135.84
1979	64562	58588	289665	318258	155.43
1980	63735	60275	341785	310841	178.29
1981	63227	59447	384763	298642	199.14

Année P. Energie D. Energie Transport Humains Transport Biens Voitures totales

Production/Dépenses (U = 10000 ton charbon) (U = 10000 P, ton) (U = 10,000)

年份	能源生产总量（万吨标准煤）	能源消费总量（万吨标准煤）	全国客运量（万人）	全国货运量（万吨）	全国民用汽车拥有量（万辆）
1982	66778	62067	428964	311937	215.74
1983	71270	66040	470614	323956	232.63
1984	77855	70904	530217	339995	260.41
1985	85546	76682	620206	745763	321.12
1986	88124	80850	688211	853557	361.95
1987	91266	86632	746422	948229	408.1
1988	95801	92997	809592	982195	464.4
1989	101639	96934	791374	988435	511.3
1990	103922	98703	772682	970602	551.4
1991	104844	103783	806048	985793	606.1
1992	107256	109170	860855	1045899	691.7
1993	111059	115993	996634	1115902	817.6
1994	118729	122737	1092882	1180396	942.0
1995	129034	131176	1172596	1234938	1040.0
1996	133032	135192	1245357	1298421	1100.1
1997	133460	135909	1326094	1278218	1219.1
1998	129834	136184	1378717	1267427	1319.3
1999	131935	140569	1394413	1293008	1452.9
2000	135048	145531	1478573	1358682	1608.9
2001	143875	150406	1534122	1401786	1802.0
2002	150656	159431	1608150	1483447	2053.2
2003	171906	183792	1587497	1564492	2382.9
2004	196648	213456	1767453	1706412	2693.7
2005	216219	235997	1847018	1862066	3159.7
2006	232167	258676	2024158	2037060	3697.4
2007	247279	280508	2227761	2275822	4358.4
2008	260552	291448	2867892	2587413	5099.6
2009	274619	306647	2976898	2825222	6280.6
2010	296916	324939	3269508	3241807	7801.8
2011	317987	348002	3526319	3696961	9356.3
2012	331848	361732	3804035	4100436	10933.1
2013	340000	375000	2122992	4098900	12670.1

Année P. Énergie D. Énergie Transport Humains Transport Biens Voitures totales

Production/Dépenses (U = 10000 ton charbon) (U = 10000 P, ton) (U = 10,000)

年份	邮电业务总量（亿元）	社会消费品零售总额（亿元）	进出口总额（亿元）	实际利用外资金额（亿美元）	外汇储备（亿美元）
1949	2.58				
1950	2.89		41.3		
1951	3.95		59.5		
1952	4.36	276.8	64.6		1.39
1953	5.26	348.0	80.9		1.14
1954	5.80	381.1	84.7		1.06
1955	6.32	392.2	109.8		1.93
1956	7.90	461.0	108.7		1.23
1957	7.79	474.2	104.5		1.28
1958	11.08	548.0	128.7		0.86
1959	16.49	638.0	149.3		1.30
1960	21.20	696.9	128.4		1.02
1961	18.90	607.7	90.7		1.27
1962	16.92	604.0	80.9		1.38
1963	16.04	604.5	85.7		1.73
1964	16.28	638.2	97.5		2.36
1965	16.66	670.3	118.4		2.81
1966	17.25	732.8	127.1		4.20
1967	16.34	770.5	112.2		3.50
1968	15.20	737.3	108.5		3.32
1969	16.51	801.5	107.0		4.98
1970	18.21	858.0	112.9		1.91
1971	20.29	929.2	120.9		2.02
1972	21.92	1023.3	146.9		5.43
1973	23.33	1106.7	220.5		0.83
1974	24.04	1163.6	292.2		3.69
1975	25.39	1271.1	290.4		8.99
1976	28.17	1339.4	264.1		12.55
1977	29.55	1432.8	272.5		23.45
1978	34.09	1558.6	355.0		1.67
1979	33.29	1800.0	454.6		8.40
1980	39.03	2140.0	570.0		−12.96
1981	37.18	2350.0	735.3		27.08

Année Total Import/Export Réserve de devises

(U=100 M yuans) (U=100 M dollars)

年份	邮电业务总量（亿元）	社会消费品零售总额（亿元）	进出口总额（亿元）	实际利用外资金额（亿美元）	外汇储备（亿美元）
1982	38.88	2570.0	771.3		69.86
1983	42.41	2849.4	860.1	22.61	89.01
1984	47.68	3376.4	1201.0	28.66	82.20
1985	62.21	4305.0	2066.7	47.60	26.44
1986	62.60	4950.0	2580.4	76.28	20.72
1987	73.99	5820.0	3084.2	84.52	29.23
1988	102.87	7440.0	3821.8	102.26	33.72
1989	123.46	8101.4	4155.9	100.60	55.50
1990	155.54	8300.1	5560.1	102.89	110.93
1991	204.38	9415.6	7225.8	115.54	217.12
1992	290.94	10993.7	9119.6	192.03	194.43
1993	462.71	14270.4	11271.0	389.60	211.99
1994	688.19	18622.9	20381.9	432.13	516.20
1995	988.85	23613.8	23499.9	481.33	735.97
1996	1342.04	28360.2	24133.8	548.05	1050.29
1997	1773.29	31252.9	26967.2	644.08	1398.90
1998	2431.21	33378.1	26849.7	585.57	1449.60
1999	3330.82	35647.9	29896.3	526.59	1546.75
2000	4792.70	39105.7	39273.2	593.56	1655.70
2001	4556.26	43055.4	42183.6	496.72	2121.65
2002	5695.80	48135.9	51378.2	550.11	2864.07
2003	7019.79	52516.3	70483.5	561.40	4032.51
2004	9712.29	59501.0	95539.1	640.72	6099.32
2005	12028.54	68352.6	116921.8	638.05	8188.72
2006	15325.87	79145.2	140974.0	670.76	10663.40
2007	19805.06	93571.6	166863.7	783.39	15282.49
2008	23649.52	114830.1	179921.5	952.53	19460.30
2009	27193.46	132678.4	150648.1	918.04	23991.52
2010	31978.48	156998.4	201722.1	1088.21	28473.38
2011	13333.49	183918.6	236402.0	1176.98	31811.48
2012	15019.28	210307.0	244160.2	1132.94	33115.89
2013	18432.24	237809.9	258168.9	1187.21	38213.15

Année | Total Import/Export (U=100 M yuans) | Réserve des devises (U=100 M dollars)

年份	研究与试验发展经费支出（亿元）	普通本专科在校学生数（万人）	图书出版总印数（亿册、亿张）	全国各类医疗卫生机构数（个）	城镇基本养老保险参保人数（万人）
1949		11.7		3670	
1950		13.7	2.7	8915	
1951		15.3	7.0	16181	
1952		19.1	7.9	38987	
1953		21.2	7.5	52038	
1954		25.3	9.4	56610	
1955		28.8	10.8	67725	
1956		40.3	17.8		
1957		44.1	12.8		
1958		66.0	23.9		
1959		81.2	20.9		
1960		96.2	18.0	261195	
1961		94.7	10.2	269197	
1962		83.0	10.9	217985	
1963		75.0	12.9	215491	
1964		68.5	17.1	215474	
1965		67.4	21.7	224266	
1966		53.4	35.0	206613	
1967		40.9	32.3	196455	
1968		25.9	25.0	171494	
1969		10.9	19.1	153891	
1970		4.8	17.9	149823	
1971		8.3	24.2	131367	
1972		19.4	23.9	135127	
1973		31.4	28.0	143733	
1974		43.0	29.9	149965	
1975		50.1	35.8	151733	
1976		56.5	29.1	157959	
1977		62.5	33.1	164199	
1978		85.6	37.7	169732	
1979		102.0	40.7	176793	
1980		114.4	45.9	180553	
1981		127.9	55.8	800205	

Année | Étudiants Universitaires (U=10000 Per) | Participation Assurance de vie (U=10000 Per)

年份	研究与试验发展经费支出（亿元）	普通本专科在校学生数（万人）	图书出版总印数（亿册、亿张）	全国各类医疗卫生机构数（个）	城镇基本养老保险参保人数（万人）
1982		115.4	58.8	801869	
1983		120.7	58.0	870686	
1984		139.6	62.5	905424	
1985		170.3	66.7	978540	
1986		188.0	52.0	999102	
1987		195.9	62.5	1012804	
1988		206.6	62.3	1012485	
1989		208.2	58.6	1027522	5710
1990		206.3	56.4	1012690	6166
1991		204.4	61.4	1003769	6740
1992		218.4	63.4	1001310	9456
1993		253.6	59.3	1000531	9848
1994		279.9	60.1	1005271	10574
1995	348.7	290.6	63.2	994409	10979
1996	404.5	302.1	71.6	1078131	11117
1997	509.2	317.4	73.1	1048657	11204
1998	551.1	340.9	72.4	1042885	11203
1999	678.9	413.4	73.2	1017673	12485
2000	895.7	556.1	62.7	1034229	13617
2001	1042.5	719.1	63.1	1029314	14183
2002	1287.6	903.4	68.7	1005004	14737
2003	1539.6	1108.6	66.7	806243	15507
2004	1966.3	1333.5	64.1	849140	16353
2005	2450.0	1561.8	64.7	882206	17488
2006	3003.1	1738.8	64.1	918097	18766
2007	3710.2	1884.9	62.9	912263	20137
2008	4616.0	2021.0	70.6	891480	21891
2009	5802.1	2144.7	70.4	916571	23550
2010	7062.6	2231.8	71.7	936927	35984
2011	8687.0	2308.5	77.1	954389	61573
2012	10298.4	2391.3	79.2	950297	78796
2013	11846.6	2468.1	83.1	974398	81968

Année Étudiants Universitaires (U=10000 Per) Participation Assurance de vie