

En deçà du « religieux » chinois

Réflexions sur les valeurs, l'espace et l'organisation sociale en Chine continentale

*Thierry Sanjuan**

L'espace socioculturel chinois ne connaît pas le clivage occidental entre les pouvoirs temporel et spirituel. Le christianisme a dévolu à chacune de ces instances une identité et une fonction strictement définies. Une complémentarité, des soutiens réciproques, voire des primautés discutées en découlèrent depuis la conversion de Rome au IV^e siècle.

Il en va tout autrement dans le monde chinois. Une lecture extrême voudrait que la culture chinoise exclue, dans ses fondements, le fait religieux, réduit à des religions étrangères et importées (bouddhisme, islam, christianisme). Ni le confucianisme, ni le taoïsme ne seraient à proprement parler des religions. Elles seraient des « morales » ou des « sagesses », recouvrant alors des démarches interprétatives de l'homme et du monde difficiles à cerner par nos catégories occidentales.

Un tel discours est intenable. Le fait religieux se décline en effet avec évidence en Chine, dans les manifestations matérielles d'un lien au sacré à travers les lieux de cultes communautaires (temples) ou familiaux (autels des ancêtres, des dieux protecteurs...), les rituels et fêtes traditionnels, et les associations d'inspiration religieuse. Confucius a ses temples, le taoïsme et le bouddhisme leurs structures cléricales, avec monastères et lieux de culte, les croyances locales leurs autels. Les temples peuvent aussi réunir en un seul lieu différents cultes.

* Géographe et maître de conférences à l'université Paris-I.

Une approche socioculturelle de la Chine ne peut en cela ignorer le phénomène religieux, d'autant plus manifeste que la trame idéologique du confucianisme, animé d'un souci moins métaphysique que politique et éthique, a dû laisser s'exprimer les autres formes, proprement religieuses, d'approche des grandes questions de l'existence.

Il faut ainsi non plus balancer entre l'idée d'un monde athée, et moralisateur, et celle d'une société dominée par le fait religieux, mais bien plutôt rendre compte d'un dispositif complexe, où de multiples instances répondent de manière complémentaire aux besoins des hommes en Chine. Quelle serait, pour autant, la clef de voûte de ce dispositif ? L'éthique confucéenne, le naturalisme taoïste enrichi de très anciennes croyances populaires et la métaphysique bouddhiste constituent un tout culturel depuis si longtemps assimilé par la civilisation chinoise qu'ils rendent vaine toute tentative de dissociation hiérarchisée.

Rendre compte du fait socioculturel chinois en déclinant l'une après l'autre les différentes instances religieuses, les différents «-ismes», alors que ceux-ci se définissent largement les uns par rapport aux autres, dans une Chine par ailleurs communiste depuis plus d'un demi-siècle, doit ainsi laisser la place à une approche plus simplement centrée sur les valeurs, les points de repère et les nœuds d'articulation principaux de l'espace humain. Alors, le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme deviennent des pôles référentiels extrêmes qui aident les Chinois, en dernière instance, à se repérer dans leur appréciation du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'action appropriée et non appropriée.

Individu et lien social

La pensée chinoise privilégie la nature relationnelle des différents éléments du monde physique, aux échelles microcosmique comme macrocosmique, à une perception distinctive, fixiste et essentialiste [Needham, 1978]. L'un ne se définit vraiment qu'en fonction de l'autre et n'est rien en soi. Le schéma taoïste du *yin* et du *yang* n'est pas tant celui d'une opposition dualiste que la relation en constant mouvement qu'ils entretiennent et qui correspond à l'évolution permanente du *dao* lui-même. Rien n'est ainsi immobile dans l'idée chinoise et, soulignant la solidarité du monde physique et humain, le positif est appelé à terme à devenir négatif, le lumineux obscur, le fort faible, l'ami ennemi.

Une telle perception se retrouve dans l'organisation sociale. La culture chinoise n'offre pas aux hommes de trouver leur identité en tant que personne seule face à un dieu incarné. Il n'est d'identité que dans un rapport aux autres, et à des relations premièrement hiérarchisées par la place générationnelle et plus largement par l'âge dans la famille. Cette hiérarchie légitimait traditionnellement, avant

1949, et s'appuyait sur un rapport de force social et économique du père sur le fils, du frère aîné sur le cadet, dans le cadre d'une société par ailleurs phallocratique. Elle était sublimée dans le culte des ancêtres. Aujourd'hui, après la remise en question radicale des principes de l'« ancienne société » par le régime communiste dès ses débuts, ce schéma demeure surtout l'outil d'une définition et d'une perception de l'individu.

L'idéologie impériale transposait un tel modèle paternaliste sur les liens entre le souverain et ses sujets. L'empereur avait la charge de l'ordre et de l'harmonie du monde, de la protection contre les calamités naturelles par son intercession céleste et de la paix sociale par son pouvoir administratif. Comme le père au sein de la famille, il tirait surtout son ascendant de son autorité morale, de sa capacité à édifier ses sujets, à respecter lui-même et à faire respecter les règles du bien et du juste.

Le confucianisme, devenu la trame idéologique principale de l'empire sous les Han occidentaux (206 av. J.-C.-23 ap. J.-C.), mit ainsi l'accent sur un monde humain hiérarchisé, de la cellule familiale à l'État. Cinq relations étaient privilégiées : père et fils, souverain et sujet, frère aîné et frère cadet, mari et femme, et les relations entre amis. L'individu devait donc aussi bien obéissance envers les anciens qu'un exercice moralement édifiant de son autorité envers ses fils, cadets ou administrés. L'école de Confucius, vecteur *de facto* d'un conservatisme social – en dépit de l'exigence morale qui l'habitait –, organisait ainsi la société en intégrant les dimensions du temps (hiérarchie générationnelle) et de l'espace (le monde chinois se posant comme centre du monde civilisé pour les pays barbares et tributaires).

La communauté

Le politique en Chine, malgré la modernisation républicaine puis communiste du XX^e siècle, n'a jamais vraiment su se départir de cette vision paternaliste et moralisante. L'autorité publique en Chine continentale reste encore aujourd'hui persuadée – pour justifier son pouvoir autoritaire, disent nombre d'observateurs – qu'elle a un devoir de protection, d'harmonisation sociale et d'édification morale des individus, et elle peut souvent agir sous couvert de cette bienveillance administrative pour orienter ou entraver les actes individuels, ou imposer les campagnes politiques du moment (planification des naissances, lutte contre les influences étrangères...). La réhabilitation du confucianisme sous l'ère denguiste a voulu suppléer à l'affaiblissement – très inégal suivant les régions, les lieux ou les couches sociales – de la capacité du collectivisme socialiste à mobiliser idéologiquement les populations.

Pendant longtemps, l'individu n'a pu dès lors trouver de véritable liberté d'action que dans les canaux offerts par les communautés emboîtées ou conjointes, de sang, culturelles ou administratives, auxquelles il appartient.

La communauté en Chine est un lieu d'identification de l'individu, de sa sécurité et de sa défense contre les groupes extérieurs, mais aussi et surtout de la définition de ses devoirs. Nos interlocuteurs chinois expliquent aisément qu'il faut distinguer la personne sociale, avec ses obligations, de l'individu placé en retrait, avec ses aspirations, ses idées et ses sentiments. Les « obligations sociales » ne comprennent pas seulement les contraintes civiles et professionnelles mais aussi ce que l'on doit à ses parents, enfants ou amis, au-delà de toute considération affective. M. L., professeur à Wuhan, m'expliquait que, pour lui, les relations familiales ou amicales étaient régies par les lois d'un devoir social bien avant celle d'une gratuité affective. Trop souvent, la prise en charge matérielle par les enfants en activité de leurs parents âgés est soumise, dans les campagnes, à des calculs d'intérêts sociaux et économiques, qui, à défaut, peuvent mener jusqu'à l'abandon pur et simple des anciens ou à leur maltraitance [Guo, 2001].

L'autorité publique se doit dès lors de corriger les conduites impropres, de résoudre les conflits et de donner aux communautés les moyens d'un fonctionnement harmonieux. Le recours aux instances officielles, aux échelons supérieurs de l'administration et aux règlements juridiques est toujours, en Chine, un acte grave qu'il convient d'éviter. Aussi, les dirigeants locaux essayent, dans un premier temps, de trouver des solutions par des médiations informelles, que peuvent offrir un cadre connu pour sa probité, le médiateur du village, un ancien apprécié pour son expérience dans ce domaine. L'autorité morale du pouvoir local l'emporte alors sur sa compétence administrative, et elle se renforce du souci chinois de trouver les règles du juste et de l'harmonieux au sein même de la communauté.

Localement, la communauté, déterminée dans son territoire administratif, prend ainsi en charge l'ensemble des habitants. En ville, les arrondissements se subdivisent en quartiers (*jiedao*), qui regroupent eux-mêmes des comités de citoyens (*jumin weiyuanhui*). Ces derniers jouent aujourd'hui un rôle grandissant tant du fait du déclin des entreprises d'État, qui assuraient hier l'emploi, le logement, les retraites, les services de santé... de leurs employés, que de la volonté du pouvoir central de leur laisser officiellement plus d'autonomie, depuis notamment la loi de 1986 instituant les comités de citoyens comme des organisations de base des masses, ayant l'autonomie de gestion [Wang, 2001]. Un quadrillage territorial des populations citadines tend ainsi à succéder aux unités de travail (*danwei*) héritées des années cinquante et à reprendre à sa charge les questions de logement et de gestion de la vie quotidienne.

Le lien n'est pas pour autant coupé entre les bureaux de quartier, le dernier échelon de l'administration chinoise, et les comités de citoyens. Ceux-là intervien-

nent dans la nomination de leurs responsables, leur transmettent les directives du pouvoir et leur attribuent les honneurs comme celui d'« unité modèle », qui semble donner lieu à de substantielles dotations financières. Le comité de citoyens se charge localement du respect des règles collectives et s'interpose dans les conflits. Il est à la tête de la troïka qu'il compose avec la compagnie des biens immobiliers publics et – de plus en plus souvent – le comité des propriétaires. Surtout, il a une fonction d'animateur de la collectivité par l'organisation d'activités communes, d'informations (campagnes politiques, questions locales...), d'entraides (soutien aux plus pauvres, aux malades...) et de loisirs (clubs de ping-pong, d'opéra chinois, fêtes des lanternes, du parti...).

Une telle communauté, réunissant plusieurs centaines de foyers, est dans les faits gérée par les habitants qui sont présents en permanence dans l'îlot, les retraités ou les chômeurs. Les membres du parti, notamment les anciens cadres, ont un rôle prépondérant et le comité de citoyens s'appuie sur eux afin d'imposer ses décisions à l'ensemble des habitants. Le non-respect de la politique de l'enfant unique, les activités interdites – comme l'ouverture d'un petit commerce sur la voie principale –, les débordements divers (bruits, détérioration d'un bien commun...), les déviances individuelles (alcoolisme, drogue...) ou la présence illégale d'immigrants ne restent pas longtemps inconnus, et les instances communautaires s'estiment alors en devoir d'intervenir et d'appeler à une résolution rapide du problème.

Une culture des réseaux

Les Chinois, outre l'îlot urbain ou le village où ils habitent, appartiennent à nombre d'autres groupes : leur famille voire leur clan lignager, leur communauté d'origine géographique et dialectale – les Cantonais, les Shanghaiens, les Hakkas, les gens du nord du Jiangsu, ceux de Ningbo... –, leur unité de travail, le parti ou l'une de ses organisations s'ils y adhèrent... L'individu dispose ainsi de plusieurs identités, qui peuvent s'emboîter, se recouper ou s'opposer, et il peut, suivant les besoins du moment, choisir de se réclamer d'un réseau plutôt que d'un autre.

La notion de « réseau » n'est évidemment pas étrangère aux sociétés occidentales, mais elle prend, dans le monde chinois, d'autant plus d'importance qu'elle est un instrument revendiqué et visible de valorisation de l'individu. Celui-ci peut même être évalué par les autres en fonction de son carnet de cartes de visite, qu'il lui est possible – s'il est de qualité – de monnayer. On peut voir ici la trace d'un archaïsme social assimilable aux solidarités auvergnates du Paris d'avant-guerre ou aux jeux claniques de la Corse traditionnelle. Toutefois, force est de constater que cette structuration organisationnelle codée par la culture chinoise a survécu à la modernisation sociale et économique de Hong-Kong, Taïwan ou Singapour.

Les réseaux dont dispose l'individu chinois, bien en deçà des déviances triadiques ou mafieuses, s'articulent suivant trois critères principaux : l'opposition intérieur-extérieur (*nei-wai*) ; une chaîne linéaire de solidarités et d'entraide ; et les codes chinois proprement dits que sont les relations interpersonnelles privilégiées (*guanxi*), fondées sur la confiance (*xinyong*) et le respect de la face (*mianzi*). En cela, ils débordent les stricts liens familiaux, et chargent les nœuds amicaux d'une socialisation efficace et d'obligations réciproques étrangères à l'idée occidentale de gratuité morale.

En Chine, contacter quelqu'un à partir d'un annuaire téléphonique ou d'une liste professionnelle est impossible : notre interlocuteur coupera court aussitôt à la relation. Ce dernier doit en effet pouvoir, dans tous les cas, nous situer par rapport à lui en fonction d'un lien tiers que nous avons en commun et qui nous confère une crédibilité. Le réseau est ainsi exclusif, mais la chaîne de confiance s'enrichit sans cesse, à l'insu possible de ses membres, de nouveaux chaînons avec lesquels ils sont susceptibles d'entrer à tout moment en contact et qui ont sur eux des droits de solidarité comme des devoirs d'entraide. Le réseau peut comprendre des personnes très différentes, qui n'ont que ce lien en commun.

En cela, le réseau est efficace, car il entraîne des contraintes pour chacun, quel qu'il soit, auxquelles se dérober serait perdre la face et se retrancher aussitôt de la chaîne humaine et, plus grave, ferait perdre la face au tiers dont on s'est recommandé.

Ainsi, M. C., employé dans une entreprise d'import-export de Xiamen, décide de partir pour le Canada et rassemble les fonds nécessaires à son projet. Pour ce faire, il téléphone à M. L., un collègue hongkongais avec lequel il a sympathisé lors de ses deux ou trois séjours dans l'ancienne colonie britannique, mais qui n'a pas les moyens de l'aider. M. L. lui conseille néanmoins de contacter, de sa part, son propre fils pour lui emprunter de l'argent. Ce dernier accepte effectivement et prête alors une forte somme – pour laquelle il s'est lui-même endetté –, qu'il destine à M. C. sans garantie écrite, à distance et sans avoir jamais rencontré ce dernier. Interrogé, le fils de M. L. m'a affirmé qu'il est impensable que M. C. ne le rembourse pas, car sinon il se retournerait contre son propre père et serait dans l'obligation de lui faire perdre la face. M. C. ne peut les mettre dans une telle situation.

Pareillement, des Chinois en Australie adresseront naturellement à leurs parents ou amis en France d'autres relations proches qui viennent passer quelques jours à Paris. Il est tacitement attendu que les premiers faciliteront le séjour des seconds, les accueilleront et trouveront un lieu où les loger. S'il n'en était pas ainsi, la face serait perdue et le contact rompu.

On le voit : l'inscription dans un réseau implique une disponibilité totale et aboutit à une vulnérabilité de ses membres. En contrepartie, le réseau est d'autant plus exigeant qu'il est exclusif, et il doit protéger chacun des exigences d'une per-

sonne étrangère. Qu'il s'agisse d'une appartenance familiale, territoriale ou réticulaire, la société chinoise fonctionne sur le principe de l'exclusion, ce pourquoi Lin Yutang [1937] évoquait la paradoxale « absence de sens social » – ou plutôt civique – chez les Chinois, et privilégie systématiquement l'intérieur – celui avec qui j'ai un lien communautaire – sur l'extérieur – celui que je peux ignorer, du moins tant qu'il n'est pas entré dans l'un de mes réseaux.

L'autorité et l'informel

Épouser les intérêts de son groupe contre ceux des communautés qui nous sont étrangères, aux échelles aussi bien familiale que locale ou nationale, est une démarche connue de tout individu et de toute société. Mais la culture chinoise la valorise tout particulièrement en se référant aux principes traditionnels de la famille et du culte des ancêtres – qui connaît un relatif renouveau aujourd'hui dans les campagnes chinoises –, d'une identité trouvée en fonction de sa place dans le groupe et de l'absence d'une fraternité universelle – une certaine fraternité bouddhiste restant en dehors du champ social et politique. Le confucianisme, qui est dans ce domaine tenu pour le point de repère par excellence, n'a pu corriger ces valeurs rapidement claniques et localistes que dans la mesure où il prônait la promotion des meilleurs, des plus droits, capables et instruits, des « hommes de bien » (*junzi*), et que la classe des lettrés s'est mise historiquement au service d'un pouvoir étatique, centralisateur et impérial.

La multiplication des instances décidantes, avec celle des groupes dont relève l'individu, pose dès lors la question de l'autorité en Chine. Le politique est traditionnellement attaché au bien public, l'exprimant par une parole et des actes, officiels et largement ritualisés, que légitiment moins l'assentiment populaire que la proclamation unilatérale par les autorités publiques de la rectitude morale de leur décision. Dans la Chine actuelle, malgré les canaux de dialogue collectif de l'administration et du parti, le pouvoir central garde une primauté dans le domaine de l'idéologie et des grandes réformes qu'il serait erroné d'attribuer entièrement au totalitarisme communiste.

Par là même, comme dans la plupart des pays à forte bureaucratie, mais phénomène renforcé par une longue tradition de l'État en Chine, les individus et les groupes se trouvent face à des lois et règles officielles entre les mailles desquelles ils se doivent de trouver des espaces de liberté. L'honnêteté de celui qui, pour défendre ses intérêts, joue des blancs de tel ou tel règlement au mépris des principes généraux qui l'ont commandé n'est pas mise en doute. Rappelons par ailleurs que le recours à des procédures officielles est évité le plus possible. La société chinoise, à travers ses groupes et ses réseaux, tend alors à l'informel et à

une grande souplesse dans l'action conjoncturelle. Au-delà du bien sont toujours recherchés l'approprié et l'efficace suivant une situation donnée. Dans ce monde éminemment plastique, il va de soi pour chacun que ce qui est juste aujourd'hui peut devenir injuste demain, que mon allié deviendra mon détracteur en raison de la conjoncture. Les situations sont dès lors constamment analysées en termes d'énergie et d'équilibre.

Au total, l'autorité en Chine souhaite surtout être reconnue, et que l'individu lui fasse allégeance. L'acte de soumission permet ensuite de négocier avec l'institution et l'individu peut agir comme bon lui semble, en dehors même de l'officiellement légal, dès l'instant que le caractère déviant de ses actes n'est pas rendu public et ne remet pas en question l'instance dont il se réclame ouvertement.

Cet informel, en Chine, rejoint les cas bien connus des pays en développement. Dans le domaine économique, les limites entre les relations interpersonnelles privilégiées logiquement entretenues par des services mutuels – indispensables dans une société qui rejette culturellement l'anonymat – et la corruption peuvent parfois être difficiles à distinguer. Le rapide essor des emplois et des petites entreprises non déclarés mais officieusement tolérés par les responsables politiques ou policiers locaux a été l'une des premières conséquences des réformes denguistes. La dissimulation fiscale reste une pratique courante, que les actuelles campagnes appelant à ce geste civique et « civilisé » ne font que souligner.

L'impossible individualisme ?

Face à la pression de la communauté, l'individu peut ainsi s'aménager des marges de manœuvre. Mais peut-on parler pour autant de liberté individuelle, voire d'un possible individualisme en Chine ? Nombre d'observateurs nient la possibilité faite aux Chinois d'avoir une vie privée, au sens d'une intimité sur laquelle les autres n'ont aucun droit de regard ou d'action. Même entre personnes qui se connaissent à peine, il est très naturellement évoqué la situation familiale ou affective de chacun, ses revenus professionnels ou ses origines sociales. Un dialogue sans tabou s'engage aisément. *A contrario*, une réticence devient vite suspecte, et elle est vécue comme une défiance interdisant le lien social et donc l'inscription initialement envisagée dans son propre réseau de son interlocuteur.

Si les Chinois ont bien une vie privée, ils ne peuvent pas en faire ouvertement état, ni encore moins la justifier. Par là même, la vie privée se tient à l'abri des mots et du regard. Elle est tue. Des obstacles matériels comme le mur ou la pierre placés à l'arrière de la porte principale d'une maison traditionnelle – fonction sociale s'ajoutant à l'argument géomantique d'une défense contre les esprits malins – ou bien les murailles de la Cité interdite permettent de protéger l'intimité voire le

mystère de l'individu, de la famille, du pouvoir. L'exclusivisme du réseau chinois trouve ici des relais concrets et l'opposition intérieur-extérieur génère des espaces physiquement segmentés, fermés, cloisonnés.

En fait, le lieu privé, non-lieu social par définition, s'imbrique le plus souvent dans des espaces polysémiques et plus vastes, qui ne sont ni privés ni publics, mais correspondent à l'ensemble de la communauté. On accédait inégalement aux différentes cours de la riche maison traditionnelle en fonction de son degré d'intimité avec le propriétaire. Les *lilong* construits à l'époque des concessions ou les *fang* actuels à Shanghai sont traversés par un réseau de voies internes lui-même isolé des grandes artères de la ville par des commerces ou des murs que ponctuent seuls quelques porches ou portes. Cet espace de la communauté que les ruelles hiérarchisées matérialisent est dès lors celui des dialogues, de l'entraide ou des activités en commun entre les résidents. Il est le lieu traditionnel d'une production identitaire, correspondant au comité de citoyens dans les villes aujourd'hui.

Toutefois, les nouvelles aspirations sociales et les formes d'habitat récemment développées induisent aussi des comportements plus strictement individualistes. Les tours ou les grands immeubles collectifs notamment marqués par l'accession à la propriété des couches moyenne et aisée de la Chine urbaine abandonnent les espaces semi-privés (cage d'escalier, ascenseur, cour...) à l'aménagement, l'entretien ou la sécurité de tiers explicitement employés à cet effet. Dans le cadre des solidarités collectives hier encouragées par le régime communiste, ces tâches étaient souvent le fait des habitants, et la fréquente étroitesse des logements portait la vie quotidienne de chacun à déborder sur les espaces communautaires. Aujourd'hui, un repli sur l'espace d'un groupe plus restreint ou du strict individu, protégé par les murs de la propriété, redonne paradoxalement à la famille la primauté sur la communauté sociale que le collectivisme lui avait disputée.

Dans le même temps, à l'autre bout de la chaîne, les municipalités chinoises multiplient les espaces publics d'un nouveau type, avec la création de voies et de places piétonnières, de centres commerciaux. Ces lieux sont anonymes. Les individus s'y rendent en dehors de leurs réseaux d'appartenance, de leur comité de citoyens ou de leur unité de travail. Comme dans les jardins ou les parcs publics, les individus peuvent s'y rencontrer, échanger des idées, s'accorder pour une partie de cartes ou d'échecs. Surtout, l'identité revendiquée est ici la simple résidence – même temporaire – dans la ville et les gouvernements urbains y organisent aujourd'hui des manifestations collectives (concerts, danses, expositions), dont les citoyens sont parfois eux-mêmes les acteurs. La population citadine se donne ainsi, à travers cette seule caractéristique, en représentation à elle-même.

Enfin, l'individu ne dépend plus autant de son unité de travail ou du comité de citoyens dans ses activités annexes et de loisirs. Il lui est possible de participer à un club d'opéra ou à une association sportive extérieurs, créés dans un autre quartier

et indépendants de toute tutelle administrative. Une privatisation de la vie quotidienne des individus semble ainsi se dessiner aujourd'hui dans les villes, en lien avec le développement social en cours et l'éclatement géographique des fonctions administrative, industrielle, résidentielle et commerciale au sein des espaces urbains.

Cette redéfinition des liens entre espaces privés et publics, notamment dans les grandes villes, traduit des évolutions déterminantes dans les valeurs et les comportements sociaux en Chine continentale. Une telle « occidentalisation » de la vie quotidienne ne rompt pas pour autant avec le fonctionnement socioculturel traditionnel, mais l'enrichit et se combine à lui. Comme à Hong-Kong ou Taïwan, le poids de la famille, de la communauté, et la structuration en réseaux restent prépondérants. Significativement, les autels dans les boutiques ou restaurants et les signes culturels hérités du taoïsme ou du bouddhisme – étrangement mêlés à un folklore populaire célébrant Mao Zedong – se multiplient aussi et réaffirment une identité et des solidarités anciennes. L'espace humain chinois se complique ainsi de nouvelles délimitations communautaires et de nouvelles symboliques, qui sont parmi les principales clés offertes au géographe pour rendre compte de la spécificité chinoise.

Bibliographie

- CHENG A., *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997.
- GOOSSAERT V., *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris, 2000.
- GUO Y., « D'une forme de réciprocité à l'autre : une analyse du problème de la prise en charge des personnes âgées dans les villages du Hebei », in THIREAU I. et WANG H. (dir.), *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2001, p. 39-77.
- LIN Y., *La Chine et les Chinois*, Payot, Paris, 1937 (rééd. 1997).
- NEEDHAM J., *Science et civilisation. Une introduction*, Picquier, Arles, 1978 (éd. fr. 1995).
- SANJUAN T., *La Chine. Territoire et société*, Hachette, Paris, 2000.
- THIREAU I. et WANG H. (éd.), *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2001.
- WANG K., « Shanghai : deux comités des habitants et leurs partenaires », mémoire de DEA, IEP de Paris, Paris, 2001.