

Appel à communication

Devenir mère en Chine : approches anthropologique, historique et littéraire

Lieu : Inalco, Paris

Date : 26-28 avril 2027

Keynote Speaker : Francesca Bray (University of Edinburgh)

Argumentaire

En Chine, la maternité constitue une étape essentielle dans la construction de la personne chez les femmes. Les rituels de naissance, observés à différentes époques, traduisent et renforcent cette conception : ils marquent la reconnaissance sociale de la femme comme mère et conditionnent sa place dans la famille et dans la société, en tant qu'« adulte » ou « personne complète » chengren 成人 (Bruckermann 2017; Hou 2024). Les rites matrimoniaux, fortement imprégnés de symbolisme lié à la fertilité, expriment également les attentes portées sur la future épouse quant à sa capacité de donner naissance à des descendants (Ahern 1973; Thompson 1988; Formoso 1997; Hou 2024).

Ainsi, pour une femme, le fait d'avoir ou non un enfant exerce un impact fort — pour ne pas dire décisif — sur sa trajectoire personnelle, familiale et sociale en Chine. Il est néanmoins intéressant de constater que, du point de vue de l'enfant, le rôle maternel dans la construction de sa personne, de son statut social, dans les transmissions familiales ou même dans la contribution à sa conception et à sa venue au monde, apparaît moins central que celui du père dans le système de parenté patrilinéaire chinois (Lauwaert 1991). Comme l'explique Brigitte Baptandier :

« Selon les canons confucéens de l'Antiquité chinoise, une femme ne devient mère que par la vertu de la parole d'un homme qui, reconnaissant son enfant comme un fils, le nomme. Ici, ce n'est pas la mère qui est 'certaine', mais bien, explicitement, le nom du père, quelle que soit la mère, génitrice ou mère adoptive. Malgré l'évidence de sens, la mère est ici déjà suspecte, troublante. Selon ces mêmes canons orthodoxes, on considère que les femmes n'ont rien à transmettre, ni nom, ni os, ni lien ancestral, car elles ne peuvent pas reproduire l'identique : l'essence de leur propre lignage, celui de leur père. » (2012)

Si cette vision confucéenne et androcentrique de la maternité a longtemps dominé les pratiques familiales chinoises, elle n'en a pas moins été régulièrement contestée,

réinterprétée, voire abandonnée par de nombreuses femmes, et ce à toutes les époques. On trouve ainsi des femmes qui choisissent — ou sont contraintes — de ne jamais devenir mères, ou qui se consacrent à la vie religieuse (Herrou 2001; Despeux 2022), d'autres encore qui, confrontées à l'infertilité, recourent à la médecine ou à des pratiques alternatives pour tenter de (re)devenir mères (Farquhar 1991; Bray 2008; Shi 2021).

Ce colloque vise à interroger les évolutions historiques de la conception de la maternité ainsi que les pratiques reproductives en Chine, en mobilisant une approche interdisciplinaire nourrie par les travaux de chercheur·e·s en sociologie, anthropologie, histoire, sciences religieuses et littérature.

Axe 1 : Un seul père, mais des mères multiples : inégalité de genre dans la parentalité

Dans la conception chinoise traditionnelle, la paternité est unique, tandis que la maternité peut être multiple. Dans les familles polygyniques de la Chine impériale et pré-communiste, un enfant pouvait ainsi avoir plusieurs figures maternelles : la concubine, mère biologique (shengmu 生母) ; l'épouse officielle, mère sociale (dimu 嫡母) ; et la nourrice, mère de lait (rumu 乳母).

Dans les familles polygyniques en Chine, l'épouse et la concubine étaient toutes deux membres permanents du foyer de l'homme selon la règle de patri-viri-localité, et dévouaient leurs droits sexuels et reproductifs uniquement à ce dernier, mais au niveau du statut familial, social et juridique, elles étaient cependant hiérarchisées à différents niveaux :

- 1) Le mode d'intégration au foyer de l'homme se différenciait. L'épouse était acquise par la réalisation des rites matrimoniaux impliquant des échanges de dons permettant d'établir des liens d'alliance, alors que la concubine était acquise par un contrat d'achat, connu sous le nom de « prendre une concubine » *naqie* 纳妾 (Ebrey 1986, p. 6; Watson 1991, p. 246).
- 2) Un homme ne pouvait avoir qu'une seule épouse alors qu'il pouvait prendre plusieurs concubines (Zurndorfer 2016, p.22).
- 3) Les fils d'une concubine devaient considérer l'épouse comme leur mère officielle et légale, honorant leur mère biologique dans une moindre mesure (Ebrey 1986, p. 6).
- 4) La concubine devait servir et être soumise à l'épouse (*Ibid.*).

Une concubine pourrait ainsi être considérée comme une extension de l'épouse tout en restant subordonnée à cette dernière, puisque ses capacités reproductrices sont appropriées à la fois par l'épouse et le patrilignage (Jaschok 1988, p. 76; Stockard 1989, pp. 48-69; Watson 1991, p. 247). L'institution de la polygynie dénotait non seulement une inégalité entre les deux sexes, mais également une hiérarchie féminine entre les femmes du même foyer polygynique, du fait que l'épouse, en tant que « mère sociale » dimu 嫡母, avait le droit de s'approprier la progéniture de la concubine en tant que « mère biologique » shengmu 生母 (Bray 1997; Bossler 2016). La conception de maternité double renvoyait ainsi à une division du travail maternel clairement définie et hiérarchisée « entre deux femmes de statut social différent, [qui] pouvaient remplir conjointement les

rôles biologiques et sociaux de la maternité idéale, à des coûts très différents pour chacune des femmes » (Bray 2008, p. 182). La maternité, si elle est partagée entre l'épouse et la concubine, pose peu de problèmes aux yeux des hommes, car la reconnaissance de la maternité double permet de « mettre en évidence le rôle singulier du père, et ainsi de renforcer l'idéologie patrilinéaire » (Bossler 2016, p. 351), d'autant plus que l'épouse comme la concubine sont toutes deux institutionnalisées et intégrées au foyer de l'homme et subordonnées au système patrilinéaire. La pratique polygynique illustre bien le fait que « la mère biologique n'est pas privilégiée parmi les mères classificatoires. La parole du père, son ordre font d'une femme la mère d'un enfant. » (Baptandier 2012).

Le mariage polygynique fut aboli en 1950 avec l'arrivée au pouvoir du Parti communiste chinois, conduisant à la disparition de la maternité double de la scène publique. Néanmoins, les pratiques alternatives impliquant une troisième personne pour obtenir un enfant ne disparaissent pas pour autant. Des hommes mariés continuent à pratiquer la polygynie non-institutionnalisée en dehors du foyer principal en entretenant des maîtresses dont certaines donnent naissance à un enfant, un phénomène connu sous le nom de « entretenir une seconde femme » (bao ernai 包二奶) (Lang and Smart 2002; Xiao 2011). L'émergence des nouvelles techniques de reproduction permet également à certains couples de réaliser leur projet parental en faisant appel à une « mère porteuse » daimu 代母.

Quelle est la place de l'accouchement dans la conception de la maternité en Chine ? Quelles formes d'agentivité développent les femmes impliquées dans des pratiques reproductives alternatives ? Quelles sont les « pratiques de la parenté » au quotidien lorsque la mère n'a pas de lien biogénétique avec l'enfant, comme dans les familles recomposées ou adoptives ? Que se passe-t-il lorsque des femmes, hétérosexuelles comme queer, choisissent de devenir mères sans être subordonnées ni à l'institution du mariage hétérosexuel ni au sexe masculin ? Que se passe-t-il lorsqu'une femme exprime un refus délibéré de la maternité ?

L'ensemble de ces questionnements sur les diverses formes de pratiques reproductives, dans la Chine contemporaine comme dans le passé, permet de mieux comprendre les transformations du statut des femmes, des rapports de genre et de la conception même de la maternité en Chine.

Axe 2 : La maternité au prisme des *métapersonnes* : le religieux comme espace de reconfiguration des statuts féminins

Les systèmes de croyance en Chine offrent un cadre conceptuel et rituel particulier pour penser la maternité au-delà de ses dimensions biologique et sociale. Ils ouvrent une perspective originale sur la construction de la personne féminine, en introduisant une médiation avec le monde des *métapersonnes* — divinités, ancêtres, forces invisibles — qui interviennent dans la reconnaissance, la valorisation, ou au contraire, la marginalisation des femmes en fonction de leur statut reproductif.

Plusieurs pistes permettent d'analyser la manière dont les croyances et les pratiques religieuses façonnent la maternité. La première concerne les figures divines associées à la fertilité et à la naissance : divinités féminines ou féminisées du panthéon taoïste ou

bouddhiste, telles que Songzi Guanyin 送子觀音, Mazu 媽祖 ou Bixia Yuanjun 碧霞元君, dont la vénération exprime des attentes normatives autour de la maternité, tout en offrant aux femmes des moyens symboliques d'intercession (Yü 2001, pp. 247-262; Zhang 2021; Naquin 2022, pp. 106-109 et 410-411, et al.).

La deuxième piste porte sur les textes et rituels religieux, tels que le Xuepen jing 血盆經, destinés à purifier, protéger ou réintégrer symboliquement les femmes confrontées aux risques ou aux échecs de la reproduction : fausse couche, mort en couches, stérilité ou perte d'enfant (Lhamo 2003; Song 2012; Lei 2024; Ji 2025). Ces pratiques révèlent comment les traditions religieuses prolongent ou ajustent les normes sociales à travers des dispositifs spirituels.

Enfin, une troisième piste interroge les parcours de femmes non mères — célibataires, veuves ou religieuses — qui trouvent dans le religieux, par le biais du charisme rituel, de la médiation spirituelle, ou même de la divinisation posthume, des formes alternatives de reconnaissance sociale et morale (Kang 2014; Despeux 2022). Certaines d'entre elles, mortes jeunes et sans descendance, accèdent à un statut de « mère divine » incarnant une capacité à engendrer et protéger la vie dans un sens spirituel et collectif (Dudbridge 2004; Baptandier 2008; Ju and Crowther 2019).

Si ces pistes offrent une première structuration de la réflexion, elles n'épuisent pas la diversité des approches possibles et correspondent en réalité à trois niveaux d'analyse complémentaires : d'abord, une conscience symbolique de la fécondité, inscrite dans une vision cosmologique de *longue durée*, où la maternité fonctionne comme métaphore fondamentale du principe vital ; ensuite, un ensemble de dispositifs sociaux et religieux, qui, à l'échelle de la *moyenne durée*, encadrent les normes liées à la reproduction ; enfin, les choix individuels des femmes, toujours situés à l'intérieur de ces cadres symboliques et institutionnels.

Ce cadre invite à poser une question centrale : dans quelle mesure la religion contribue-t-elle à renforcer, infléchir ou contester l'idée selon laquelle « ne pas enfanter, c'est ne pas exister socialement » ? Et surtout, au-delà du statut de *personne*, ouvre-t-elle la possibilité pour certaines femmes d'accéder à une forme supérieure de reconnaissance, voire à un statut de *métapersonne* à leur tour ?

Axe 3 : Les représentations de la maternité dans la littérature chinoise

Dans le contexte chinois, la littérature constitue un observatoire particulièrement fécond des conceptions, des normes et des expériences de la maternité. Depuis l'Antiquité, les textes historiographiques, didactiques et littéraires ont contribué à élaborer et à transmettre des modèles de conduite maternelle. Le *Lienü zhuan* 列女傳 (*Biographies de femmes exemplaires*), le plus ancien recueil biographique consacré aux femmes qui nous soit parvenu, réserve ainsi son premier chapitre, intitulé *Muyi zhuan* 母儀傳 (« Modèles maternels »), à des femmes célébrées pour leurs qualités morales, leur rôle éducatif et leur contribution à la continuité familiale. Parmi elles figure la mère de Mencius, à laquelle la

tradition attribue notamment les célèbres « trois déménagements » entrepris afin d’offrir à son fils un environnement favorable à son éducation.

Dans la Chine impériale, la maternité pouvait conférer aux femmes une autorité et une reconnaissance importantes au sein de la famille, notamment à travers l’éducation des enfants, la gestion du foyer et leur contribution à la continuité familiale et lignagère. L’étude de Patricia Buckley Ebrey (1993) montre ainsi la place centrale qu’occupaient le mariage, la maternité et l’éducation des enfants dans l’expérience sociale des femmes sous les Song, sans pour autant effacer les hiérarchies de genre et de statut. Sous les Ming et les Qing, la valorisation de la chasteté des veuves contribua également à renforcer certaines figures de la mère vertueuse, responsable de l’éducation de ses enfants et de la préservation de la famille. Les écrits biographiques, les inscriptions funéraires et les récits familiaux ont conservé la mémoire de ces femmes, tout en donnant à voir les contraintes et les injustices auxquelles elles étaient confrontées.

À la fin de l’Empire et au début du XXe siècle, l’idéal de la « bonne épouse et mère avisée » (*xianqi liangmu* 賢妻良母) fut reformulé dans le contexte des projets de réforme, de modernisation et de construction nationale. Il conférait aux femmes un rôle moral et éducatif dépassant la seule sphère familiale : chargées de former les futurs citoyens, les mères étaient appelées à contribuer au renforcement de la nation. Les discours réformistes et la littérature de la fin des Qing mettent cependant en lumière les ambiguïtés de cet idéal.

La Boule brodée jaune (*Huang Xiuqiu* 黃繡球, 1905-1907), publiée sous le pseudonyme Yisuo 頤瑣 et attribuée à Tang Baorong 湯寶榮 (1863- 1935), défend ainsi l’éducation et l’émancipation des femmes tout en inscrivant leur action dans un projet de réforme familiale et nationale. Les mouvements de la Nouvelle Culture et du 4 Mai prolongèrent et transformèrent ces débats : la maternité pouvait être dénoncée comme un instrument d’assujettissement des femmes, mais aussi être réinvestie comme une mission sociale, morale ou nationale. Les représentations de la maternité se construisent ainsi dans une tension persistante entre autonomie individuelle, responsabilités familiales et impératifs de la modernisation nationale.

Dans une Chine profondément transformée au cours des XXe et XXIe siècles — expériences révolutionnaires et socialistes, périodes maoïste et post-maoïste, réformes économiques, transformations des politiques reproductives et résurgences conservatrices —, la littérature moderne et contemporaine constitue un terrain privilégié pour étudier les représentations changeantes de la maternité. De Lin Yutang 林語堂 (1895-1976), Bing Xin 冰心 (1900-1999) et Ding Ling 丁玲 (1904-1986) à Mo Yan 莫言 (1955-), Chi Zijian 迟子建 (1964-) et Sheng Keyi 盛可以 (1973-), les écrivain·e·s proposent des représentations singulières de la maternité, façonnées par des expériences et des savoirs situés, eux-mêmes inscrits dans des contextes historiques, sociaux et régionaux distincts.

Nous souhaitons ainsi ouvrir plusieurs pistes de réflexion : comment les œuvres littéraires modernes et contemporaines représentent-elles les corps maternels dans des contextes de transformation sociale et politique ? Comment négocient-elles les tensions entre autonomie féminine et attentes familiales, sociales ou nationales ? De quelles manières mettent-elles en scène les effets du contrôle étatique de la reproduction, les politiques de natalité et les droits reproductifs ? Quels rapports établissent-elles entre procréation individuelle, continuité familiale et reproduction sociale ? Enfin, comment représentent-

elles les relations entre mères et filles ainsi que les processus de transmission intergénérationnelle, de la période républicaine à la Chine contemporaine ?

Modalités de contribution

Les propositions doivent contenir un résumé de l'intervention (300–400 mots, en français ou en anglais), une bibliographie indicative et une courte présentation de l'auteur·rice. Merci d'indiquer également si vous souhaitez bénéficier d'une prise en charge financière : **pas de prise en charge ; transport ; hébergement ; transport et hébergement.**

Elles sont à envoyer en un seul document au format PDF aux adresses suivantes : renyou.hou@cnrs.fr ; yang.lei@inalco.fr ; shiwei.LI@univ-amu.fr.

Date limite de dépôt des propositions : 1er décembre 2026

Réponse du comité scientifique : fin décembre 2026

Le colloque aura lieu du **26 au 28 avril 2027 à l'Inalco, Paris.**

Publication et prise en charge des frais

À l'issue du colloque, une publication collective sous la forme d'un ouvrage collectif et/ou d'un numéro spécial de revue est envisagée. Merci d'indiquer dans votre proposition si vous souhaitez contribuer à cette publication.

Les participant·es souhaitant bénéficier d'une prise en charge de leurs frais de transport et/ou d'hébergement sont invité·es à **participer à ce projet de publication**. Dans la mesure du possible, une première version du texte sera demandée avant le colloque, idéalement au cours du mois d'avril 2027, afin de permettre une préparation approfondie des panels et de faciliter le travail des discutant·es.

La prise en charge des frais sera accordée dans la limite du budget disponible et pourra couvrir tout ou partie des frais de transport et/ou d'hébergement.

Comité d'organisation :

Wanyue Hao, doctorante, CNRS/Université Toulouse Jean Jaurès

Renyou Hou, chargé de recherche, CNRS

Yang Lei, maître de conférences, Inalco

Shiwei Li, maîtresse de conférences, Aix-Marseille Université

Axelle Mariavale, doctorante, Aix-Marseille Université

Comité scientifique :

Béatrice David – Maîtresse de conférences émérite, Université Paris 8
 Gladys Chicharro — Maîtresse de conférences, Université Paris 8^[SEP]
 Jacqueline Estran — Maîtresse de conférences HDR, université Jean Moulin Lyon 3
 Vincent Goossaert — Directeur d'études, EPHE
 Christian Henriot — Professeur émérite, Aix-Marseille Université
 Adeline Herrou — Directrice de recherche, CNRS
 Stéphanie Homola – Chargée de recherche, CNRS
 Renyou Hou — Chargé de recherche, CNRS^[SEP]
 Coraline Jortay – Chargée de recherche, CNRS
 Yang Lei — Maître de conférences, Inalco
 Shiwei Li — Maîtresse de conférences, Aix-Marseille Université

Bibliographie

AHERN Emily M., 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford University Press, Stanford.

BAPTANDIER Brigitte, 2012, « Du meurtre symbolique du père », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, HS (1) : 277-312.

BAPTANDIER, Brigitte, 2008. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Stanford: Stanford University Press.

BOSSLER Beverly, 2016, *Courtesans, Concubines, and the Cult of Female Fidelity: Gender and Social Change in China, 1000-1400*, Cambridge, Mass. London: Harvard University Press.

BRAY Francesca, 2008, « Becoming a mother in late imperial China » dans *Chinese kinship: contemporary anthropological perspectives*, London, New York : Routledge, p. 181-203.

BRUCKERMANN Charlotte. Caring claims and the relational self across time: grandmothers overcoming reproductive crises in rural China. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2017, vol. 23, no 2, p. 356-375.

COURDURIES Jérôme, 2016, « Ce que fabrique la gestation pour autrui », *Journal des anthropologues*, 144-145 : 53-76.

DESPEUX Catherine, 2022. « Mère, courtisane, moniale, médium ou déesse. Le féminin dans le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme », in CHICHARO, Gladys, GROS, Stéphane, HERROU, Adeline & NEVOT, Aurélie (dir.), *Le féminin et le religieux*. Paris : L'Asiathèque, p. 35–50.

DUDBRIDGE Glen, 2004. *The Legend of Miao-shan*. Oxford: Oxford University Press.

EBREY Patricia, 1986, « Concubines in sung China », *Journal of Family History*, 11 (1): 1-24.

EBREY Patricia, 1993, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press.

FARQUHAR Judith. Objects, processes, and female infertility in Chinese medicine. *Medical Anthropology Quarterly*, 1991, vol. 5, no 4, p. 370-399.

FORMOSO Bernard, 1997, « La jambe pour le cœur : Les prestations matrimoniales chez les Teochiu de Thaïlande » in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 37, n° 41, p. 55-81.

HERROU Adeline. «Elle, c'est mon frère». Les catégories de sexe chez les moines et les moniales taoïstes en Chine. *Ateliers A & Ateliers LESC*, 2001, no 24, p. 174-210.

HOU Renyou. *Négociations et compromis. Pratiques matrimoniales en Chine rurale contemporaine*. Presses de l'Inalco, 2024.

JASCHOK Maria, 1988, *Concubines and Bondservants: The Social History of a Chinese Custom*, London: Zed Press.

Ji Zhe, 2025. « Saving the Aborted Fetus Spirit, Saving the World: Agencies, Varieties, and Implications of a Ritual Invention », in WANK, David L., Ji Zhe, ASHIWA Yoshiko (ed.), *Metamorphosis of Buddhism in China's New Era: Between State, Culture, and Religion*. London, Bloomsbury, p. 149–174.

JU Xi & CROWTHER, Alice, 2019. « The Transformations of Our Lady: From the Taishan Precious Scroll to Daoist Paintings ». *Arts Asiatiques*, 74, p. 45–68.

KANG Xiaofei, 2014. « Women and the Religious Question in Modern China », in GOOSSAERT, Vincent; KIELY, Jan & LAGERWEY, John (ed.), *Modern Chinese Religion II, 1850–2015*. Leiden: Brill, p. 489–559.

LANG Graeme et SMART Josephine, 2002, « Migration and the “Second Wife” in South China: Toward Cross-Border Polygyny 1 », *International migration review*, 36 (2): 546–569.

LAUWAERT Françoise, 1991, Recevoir, conserver, transmettre. *L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise. Aspects religieux, sociaux et juridiques*. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.

LEI Yang, 2024. « Écouter les revenants : sacrifices humains et cloches animées dans les légendes chinoises ». *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 47, p. 75–106.

LHAMO Y. Choekyi, 2003. « The Fangs of Reproduction: An Analysis of Taiwanese Menstrual Pollution in the Context of Buddhist Philosophy and Practice ». *History and Anthropology*, 14 (2), p. 157–178.

Mann, Susan, 1997. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford, CA: Stanford University Press.

NAQUIN Susan, 2022. *Gods of Mount Tai: Familiarity and the Material Culture of North China, 1000–2000*. Leiden: Brill.

PANDE Amrita, 2014, *Wombs in labor: Transnational commercial surrogacy in India*, New York : Columbia University Press.

RAGONÉ Helena, 1994, *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart*, Oxford : Westview Press.

SHI Lihong, 2021, Losing an Only Child. In *Chinese Families Upside Down: Intergenerational Dynamics and Neo-Familism in the Early 21st Century*, Brill, p.176-193.

SONG Yoo-who, 2012. « ‘Breaking Blood-pond (Poxuehu)’ Ritual and Women in China ». *Asian Journal of Women's Studies*, 18 (1), p. 62–86.

STOCKARD Janice, 1989, *Daughters of the Canton Delta: marriage patterns and economic strategies in South China, 1860-1930*, Hong Kong: Hong Kong University Press.

TEMAN Elly, 2010, *Birthing a mother: The surrogate body and the pregnant self*, Berkeley, Los Angeles, London : Univ of California Press.

THOMPSON Stuart E., 1988, « Death, Food, and Fertility » in Watson James L. & Rawski Evelyn S. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, University of California Press, Berkeley, p. 71-108.

WATSON Rubie S., 1991, « Wives, concubines, and maids », dans *Marriage and inequality in Chinese society*, sous la direction de Rubie Watson et Patricia Buckley Ebrey, Berkeley: University of California Press, p. 231-255.

XIAO Suowei, 2011, « The “second-wife” phenomenon and the relational construction of class-coded masculinities in contemporary China », *Men and Masculinities*, 14 (5): 607–627.

YÜ Chün-Fang, 2001. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press.

ZHANG Yanchao, 2021. « Women and the Cult of Mazu: Goddess Worship and Women’s Agency in Late Ming and Qing China ». *Women’s Studies*, 50 (5), p. 452–478.

ZURNDORFER Harriet, 2016, « Polygamy and Masculinity in China », dans *Changing Chinese Masculinities*, sous la direction de Louie Kam, Hong Kong: Hong Kong University Press, p. 13-33.