

2M11.2712.4

Université de Montréal

L'identité transnationale
et l'installation des Chinois du Vietnam à Montréal

par

Jean LaRoche

Département d'anthropologie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Janvier 1999

© Jean LaRoche, 1999



425191ms

GN
4
U54
1999
V.030

Université de Montréal

L'identité transnationale
et l'installation des Chinois du Vietnam à Montréal

par

Jean I. Rachelle

Département d'anthropologie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en sciences (M.Sc.)
en anthropologie



Janvier 1999
© Jean I. Rachelle 1999

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'identité transnationale
et l'installation des Chinois du Vietnam à Montréal

présenté par:
Jean LaRoche

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Deirdre Meintel: présidente du jury

Bernard Bernier: directeur de recherche

David Ownby: membre du jury

Mémoire accepté le: 7 juin 1999

Sommaire

A partir des années 1978 et 1979, une vague de migrants s'est installée à Montréal, qui était composée de Sino-vietnamiens ayant fui le Vietnam dans l'environnement d'une crise politique qui confrontait la Chine continentale et les autorités communistes du Vietnam récemment unifié.

Une enquête a été menée auprès d'individus qui ont vécu ce mouvement migratoire, afin de mettre en lumière comment ils perçoivent l'identité chinoise et de comprendre la nature des contacts qu'ils entretiennent avec la communauté chinoise locale, mais surtout, de façon plus générale, afin de vérifier si leur situation démontre l'éclatement des modèles territoriaux de représentation de l'identité nationale.

Cette recherche privilégie les questions théoriques. Elle illustre le fait que trois niveaux d'articulation du discours sur l'identité nationale - le discours disciplinaire de l'anthropologie, le discours historique livré au jeu des mouvances politiques, et le récit biographique affecté par la dérive de l'économie globale des perceptions identitaires - présentent tous et chacun des discontinuités qui invalident la pertinence des représentations trop simplistes.

Table des matières

Sommaire.....	I
Table des matières.....	II
Introduction.....	1
Chapitre 1 : L'espace et le temps disciplinaires: une épistémologie au banc des accusés.....	4
1.1- Le paradigme du migrant transnational.....	4
1.2- La genèse de la <i>sociologie américaine</i>	11
1.3- L'affirmation ethnique des années70.....	15
1.4 - L'identité <i>pro tempore</i>	17
Chapitre 2: L'espace et le temps de l'Histoire: Chinois d'outre-mer et mouvances politiques.....	27
2.1 Expulsions ou éloges de la fuite: les Mers chambardées.....	29
2.2 Ethnie et crise politique.....	36
2.3 Les formulations idéologiques de l'ethnie chinoise.....	39
2.3.1 Les <i>sociétés segmentaires</i>	40
2.3.2 Question de prestige et pouvoir législatif.....	42
2.3.3 Institutionnalisation du métissage et croyances religieuses.....	45
2.3.4 L' <i>intégration</i> à l'économie de marché.....	48
Chapitre 3: L'espace et le temps biographiques: convergences narratives et divergences identitaires.....	55
3.1 La dimension de l'hégémonique.....	55
3.2 Méthode et résultats.....	60
3.3 Faits et biogramme.....	62
3.4 Histoires ou récits de vie.....	66
3.5 Le flexible et le divergent.....	73
Conclusion.....	78
Bibliographie.....	83
Annexes.....	89

Introduction

Il y a quelques années, à l'occasion d'une enquête portant sur le quartier chinois de Montréal, nous avons été intrigués par certaines remarques entendues. Plusieurs personnes considéraient l'année 1979 comme un point tournant de son histoire. Bientôt il a été possible de conclure que cette perception faisait l'objet d'un assez large consensus au sein de la communauté chinoise locale. Selon les premières informations recueillies, une vague relativement importante de réfugiés sino-vietnamiens avait commencé à s'installer à Montréal, tout juste avant le tournant des années 80, après avoir été chassée du Vietnam par les autorités communistes, et ce processus migratoire avait considérablement modifié la démographie et le fonctionnement humain de la communauté chinoise locale. Des journaux contemporains de l'événement semblaient d'ailleurs corroborer cette vision, puisqu'ils laissaient entendre qu'une assez forte mobilisation s'était vécue au sein de la communauté chinoise montréalaise pour accueillir les nouveaux arrivants, un peu comme s'il s'était agi de purs compatriotes. D'autres témoins suggéraient plutôt qu'une fraction significative de ces immigrants avait pris d'elle-même l'initiative de rechercher l'intégration à la communauté chinoise de Montréal.

Quoi qu'il en soit, ce phénomène attirait l'attention d'un point de vue théorique, dans la mesure où l'on avait affaire à une «remigration», ces réfugiés appartenant à une population installée au Vietnam depuis au moins une génération, et qu'il s'agissait d'un groupe qui, du moins en principe, ne devait plus entretenir de liens très actifs avec la Chine continentale ou Taiwan. L'occasion semblait donc assez bonne de se servir de ce phénomène local survenu à Montréal pour examiner si la mondialisation accrue des rapports humains n'était pas en train de modifier la façon dont les groupes humains vivent et se représentent l'identité nationale. Ce qui s'offrait allait dans le sens de certains concepts nouveaux, tel le projet d'«ethnographie des migrants transnationaux» promu par des auteurs comme Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc (1995), Appadurai (1991), Kearney (1995), Hannerz (1991), Gupta et Ferguson (1992), qui tentent de reconfigurer la pensée anthropologique de façon qu'elle reflète les transformations actuelles des représentations de l'expérience vécue dans le temps et l'espace.

Nous pensions, en somme, que l'événement culturel qui s'était déroulé ici même invitait fortement à questionner la pertinence des modèles territoriaux de représentation de l'appartenance nationale. Disons d'entrée de jeu que cette conviction ne s'est jamais démentie, bien qu'il faille avouer maintenant qu'à l'usage, certains présupposés que nous estimions raisonnables ont dû être carrément écartés. C'est principalement le cas de l'hypothèse que nous faisons au départ de pouvoir nous en tenir aux ressources de «l'ethnographie de base». Dans notre esprit, il fallait d'abord caractériser l'origine, la nature et l'ampleur du phénomène d'accueil et d'intégration des Sino-vietnamiens qui s'était déroulé à Montréal, puis étudier si de nouveaux opérateurs de l'identité nationale s'étaient montrés actifs au sein d'un segment particulier de la diaspora chinoise, en inventoriant, grâce à des interviews semi-directifs dont on trouvera le guide en annexe, les idéologies identitaires, les pratiques sociales et les ritualisations culturelles qui étaient intervenues dans le processus. Nous avons pensé qu'il serait éclairant de chercher en particulier quelles données du terrain supportaient la validité du quatrième paradigme du migrant chinois proposé par Wang Gungwu (*infra*, p.29): le huayi, Chinois de la «descendance» ou de «l'héritage», paradigme qui postule justement que l'extension de l'identité culturelle chinoise s'opère, dans les cas récents, sans même que les individus qui en sont les vecteurs aient jamais joui d'aucun titre à la revendiquer comme identité nationale déterminée par le territoire d'une nation.

Quoi dire, au moment de présenter les résultats de notre recherche, sinon que cette simplicité a volé en éclats, au point d'avoir égaré bien souvent le chercheur dans les détours d'un labyrinthe qui apparaissait sans issue. Tout d'abord, si la réalité de la migration sino-vietnamienne et de son effet sur le visage du quartier chinois a bel et bien été confirmée, ce n'a pas été le cas de la mobilisation à l'accueil dont avaient parlé les journaux (une simplification «journalistique» qui ne concernait, en fait, que le parrainage offert par huit familles sino-montréalaises), ni non plus celui de la tendance qu'auraient eue les arrivants à rechercher l'intégration à la communauté chinoise (un phénomène observable, si l'on veut, mais qui s'est déroulé à contre-cœur, en relative indépendance par rapport au sentiment de partage de l'identité chinoise). D'autre part, et c'est davantage sur ce point que nous mettons l'emphase, la remise en cause de l'épistémologie de la représentation de l'identité nationale s'est révélée,

aux termes d'une longue réflexion, devoir être menée beaucoup plus loin que tout ce que nous avons imaginé au départ.

Voilà pourquoi ce mémoire revêt un caractère plus théorique que ce qui a été annoncé. Sa composition d'ensemble et sa structure reflètent le fait que notre enquête nous a poussé à inclure une exploration notionnelle du temps et de l'espace des collectivités humaines, qui a été dominée par le constat des discontinuités, de la pluralité, du divergent. Nous avons développé le sentiment que si des corrélations se constatent dans toutes les directions, il faut par contre refuser les solutions de facilité en matière d'imbrication des différents discours possibles sur l'identité nationale. On trouvera donc ici trois chapitres qui refont le parcours du temps et de l'espace des groupes ethniques ou nationaux, mais sur trois modes que nous maintenons distincts. Le premier fait état de ce qu'offre la discipline anthropologique, lorsqu'il s'agit d'attribuer un rôle plus important aux phénomènes migratoires dans le vécu des collectivités. Le second illustre comment la catégorie «Chinois d'outre-mer» a été livrée au vent de l'Histoire. Le troisième est le seul à faire état des témoignages recueillis en cours d'enquête, mais ce n'est pas sans privilégier encore une fois l'angle théorique, puisque cette matière est mise à contribution pour démontrer que le récit biographique constitue lui aussi un phénomène pluriel. Nous pensons pouvoir conclure, en fin de parcours, par une réflexion qui rappelle que l'élaboration théorique de l'étude moderne de la nation, de l'ethnie ou de la race est un fait social qui n'a jamais été exempté des volontés et des préjugés idéologiques que véhiculent les sociétés.

Chapitre 1

L'espace et le temps disciplinaires: une épistémologie au banc des accusés

Some time ago, Thompson expressed the fear that the social scientist was condemned to wait forever outside the philosophy department.

Comaroff & Comaroff 1991

Pendant fort longtemps, l'idée généralement admise sur l'immigrant faisait de celui-ci un *déraciné*: quelqu'un qui avait laissé son terreau originel - sa patrie (en anglais «homeland») - pour faire face à la terrible épreuve de la *transplantation*, c'est-à-dire le processus d'incorporation dans la société d'accueil. Cette métaphore *botanique* démontre assez bien toute la verdoyante éloquence d'une idée reçue, celle du lien entre une culture et un territoire. Les nouvelles approches ethnographiques, concernant l'étude des phénomènes migratoires en Amérique du nord, démontrent un changement majeur dans l'appréhension du migrant. En effet, à première vue, celui-ci n'est plus aussi facilement captif d'une logique du déracinement.

1.1 - Le paradigme du migrant transnational

Selon Glick Schiller, Basch et Szanton Blanc (1995), plusieurs immigrants d'aujourd'hui sont en réalité des «transmigrants», c'est-à-dire des immigrants qui, sur une base quotidienne, dépendent de liens multiples «au-delà des frontières nationales». Ainsi, «l'identité publique» des transmigrants est forgée en relation avec plus d'un État-nation. Les auteurs précisent en ajoutant qu'ils ne sont pas que de passage («sojourners»), puisqu'ils sont «incorporés» dans l'économie et les institutions politiques locales, de même que dans les modes de vie quotidiens de leur pays de résidence. Toutefois, ils sont en même temps «engagés ailleurs», c'est-à-dire qu'ils «maintiennent des liens, construisent des institutions, opèrent des transactions, influencent les événements au niveau local et national du pays d'où ils ont émigré» (1995: 48).

La «migration transnationale», sommairement, est ce processus par lequel les immigrants «forgent et soutiennent des relations sociales entre le pays d'origine et le pays d'accueil». Or, cette *nouvelle forme* d'immigration ferait partie d'un «important processus transnational qui reflète les configurations politiques actuelles de l'émergence d'une économie globale et y contribue» (Ibid.). En fait, tout se joue autour d'un mot qui, selon plusieurs, ouvre un nouveau champ d'investigation en anthropologie. Quelques points de repère:

- le terme «transnational» est utilisé en économie depuis le début des années 60, et fait référence à l'établissement de structures corporatives ayant des bases organisationnelles dans plus d'un État;
- dans une autre «tradition», le terme est utilisé pour qualifier le développement d'idées ou d'institutions politiques, les Nations Unies par exemple, qui transcendent les frontières des États-nations;
- d'un usage plus récent dans les sciences sociales, le terme sert à évoquer une modalité de production, mais surtout de circulation des objets, des idées et des personnes, qui a tendance à tenir de moins en moins compte de la barrière des frontières nationales.

L'anthropologie contemporaine entreprend, en somme, d'instaurer une «ethnographie des migrations transnationales». Le projet passe par une reformulation («reconfiguration») de l'approche anthropologique, de manière à ce qu'elle puisse refléter les transformations des représentations dans le vécu des collectivités dans le contexte actuel de la mondialisation (Glick Schiller et al., 1995; Appadurai, 1991; Gupta et Ferguson, 1992; Kearney, 1991 et 1995; Rouse, 1991). Il s'agit, en particulier, d'attribuer un rôle plus important aux phénomènes migratoires.

Pour Glick Schiller et al., les raisons qui motivent les migrations transnationales tiennent au fait que «trois forces» présentes dans le système économique actuel incitent les immigrants à s'établir dans les pays qui sont les «grands centres du capitalisme global». Premièrement, une *restructuration du capitalisme* entraîne une «détérioration des conditions économiques et sociales», dans le pays d'origine tout autant que dans le pays d'accueil, de telle sorte qu'il n'y a

plus aucun endroit qui soit vraiment avantageux. Deuxièmement, la montée de la discrimination aux États-Unis et en Europe «contribue à l'insécurité des nouveaux arrivants et de leur progéniture». Troisièmement, le «projet de construction nationale» du pays d'origine et du pays d'accueil tisse des «doyautés politiques» avec les immigrants (1995: 50).

La reconstitution¹ des structures de l'accumulation du capital à un niveau mondial est considérée comme le changement déterminant (Glick Schiler et al., 1995; Kearney, 1995; Appadurai, 1991). Ainsi, toutes les parties du monde sont «intégrées en un seul système de production et de distribution». Dans cette *économie globale*, la «dispersion des investissements est moins rentable qu'une rationalisation des opérations par la concentration des bases opératoires». Avec la mondialisation s'opère une véritable métamorphose; le pouvoir des États-nations décline au profit de certaines grandes villes ou régions qui font de ces métropoles cosmopolites les nouveaux centres de «communication», «d'organisation» et de «contrôle» d'une «*accumulation flexible du capital*» (Glick Schiler et al., 1995: 50).

Dans cette vision systémique, le capital est «canalisé» dans les secteurs et les régions «clefs», pendant que les infrastructures, tels le transport, l'éducation et les services de santé, sont «rationalisées». Discréditées, les autres régions ne sont plus que d'indésirables éléments «superflus» dans le nouveau «circuit des richesses» (Ibid.: 48). En fait, la rationalisation est un terme aux allures scientifiques très sophistiquées qui revient tout simplement à dire que ces infrastructures sont éliminées dans les régions désignées par les nouveaux pouvoirs.

La rationalisation se manifeste aussi par une «attaque des infrastructures» sous forme de «programmes d'ajustements structurels» dans les États débiteurs et sous forme de réduction des impôts par «l'assainissement des dépenses publiques» dans les États créditeurs. Le terrain propice à la migration est celui du sur-endettement que l'on retrouve dans plusieurs pays - ces États que l'on dit *en voie de développement* - et qui a été provoqué, dans les années 1960 et 1970, par «d'intenses pénétrations de capitaux étrangers». Le marasme économique

¹Les auteurs, soutenant la thèse de la mondialisation, voient une rupture dans l'accumulation à l'échelle mondiale, mais il s'agit peut-être d'une extraordinaire continuité (Voir Harvey, 1989).

résulte d'un processus politique et économique propre au démantèlement des régimes coloniaux² (Ibid.: 50).

Face à la détérioration des conditions de vie, «plusieurs» ont décidé de partir vers les quelques «régions ou cités globales» - tels les États-Unis - qui monopolisent l'accumulation à l'échelle mondiale. Seulement, une fois dans le pays d'accueil, l'immigrant est confronté à une situation économique tout aussi difficile, qui a pour effet de limiter le champ des activités ainsi que la quiétude qu'il escomptait y trouver. De plus, dans les secteurs d'emplois où l'on retrouve actuellement des immigrants, même si les derniers venus parviennent à dénicher une situation stable, ils doivent faire face à une discrimination constante (Ibid.).

Mais tout d'abord, qu'est-ce que la mondialisation et à quoi fait-elle référence? Dans sa conceptualisation du phénomène de la mondialisation, Kearney prend pour point de départ une «division du monde en territoires nationaux». La mondialisation est alors un «phénomène transcendant», puisque les processus sociaux, économiques, culturels et démographiques prennent tous place dans un «espace globalisé» - et dans aucune nation en particulier. Elle est aussi - et certainement davantage - un «accroissement contemporain dans le volume et la vélocité des rapports entre groupes humains». Pour sa part, le sens du transnationalisme télescope le concept de mondialisation en ayant toutefois une portée plus limitée. Les phénomènes transnationaux se prêtent à l'observation dans les paramètres propres à la catégorie des *États-nations*; ils sont «ancrés» et «transcendent» un ou plusieurs États-nations. Plus «abstraite», «moins institutionnalisée», la mondialisation n'est pas confinée à l'espace étatique national. Par contre, cette *transcendance* de la mondialisation a des implications théoriques et méthodologiques: «une recherche qui tenterait de circonscrire un phénomène local ne serait qu'une perception partielle de cette réalité locale» (Kearney, 1995: 548).

Kearney propose, par l'élaboration d'une *théorie globale*, de revoir nos conceptions du temps, de l'espace et des représentations («classifications»). Les centres métropolitains et les

²Vo Nhan Tri parlait plutôt en termes de visées économiques du «néocolonialisme» américain. Il cite J. Foster Dulles: «Il y a deux façons de conquérir une nation étrangère. L'une est de gagner le contrôle de son peuple par la force des armes; l'autre est de gagner le contrôle de son économie par des moyens financiers» (1972:151).

sites périphériques sont la «correspondance spatiale de ce temps» et sont reliés par un système de «communication», de «classification» et «d'administration hiérarchisée». La mondialisation implique également un changement de notre représentation de l'espace: l'image d'un espace bien délimité, avec son centre et sa périphérie, se transforme en espace «*multidimensionnel globalisé*» et dépourvu de toute frontière. La théorie du système-monde de Wallerstein donne un aperçu des relations globales dans l'économie mondiale européenne à la fin du 15^e et au début 16^e siècle. Ce n'est pas une entité politique, mais bien une «*intégration économique*» sans précédent (Kearney, 1995: 549).

Selon Kearney, la théorie du système-monde découle de la théorie de la dépendance. Cette dernière envisage l'histoire en tant que «relation entre les nations et leurs colonies, entre nations développées et nations sous-développées». L'espace et le temps sont conceptualisés, avec la théorie de la dépendance, en termes de «centres» et de «périphéries». Avec l'ajout d'une zone «semi-périphérique», la théorie du système-monde a «une représentation de l'espace et du temps moins polarisée». Elle transpose ainsi l'analyse à un niveau permettant, entre autres, de «relativiser» l'importance des États-nations par rapport aux autres unités à un «niveau global». Cependant, il devient très difficile de déterminer la frontière entre ce qui est proprement local et ce qui est global. Kearney est contraint d'appréhender ces deux niveaux de la réalité comme des «constructions perméables», les deux niveaux de cette division s'imbriquant l'un dans l'autre (1995: 549-550).

En fait, «d'isomorphisme» entre l'espace et la culture est une idée préconçue qui pose tout un défi à la compréhension du changement social et des transformations culturelles à l'intérieur d'un espace interconnecté et interdépendant (Gupta et Ferguson, 1992: 6-7). Tout comme le soulignait Clifford, les «anciennes stratégies de localisation» n'aident pas beaucoup à comprendre ce qui se passe ici (1994). Cet aspect a d'ailleurs été clairement mis en évidence par Roger Rouse³ (1991) dans son étude portant sur les liens qui unissent la communauté mexicaine d'Aguililla (*Michoacán*) et la ville de Redwood en Californie.

Selon Rouse, interpréter la migration aguillillanaise comme un «mouvement entre deux communautés distinctes, compris comme étant le lieu d'ensemble de relations sociales distinc-

³ Cité par Clifford.

tes» se résume à formuler une proposition erronée. Les Aguilillanais retrouvent aujourd'hui parents et amis aussi bien à une distance considérable qu'à côté d'eux, et, le plus remarquable, c'est qu'ils «maintiennent» aussi bien l'ensemble de leur relations. Sur ce dernier point, l'amélioration des moyens de communications a non seulement aidé au maintien des liens, elle a également favorisé les «prises de décision» de même que la «participation à des événements familiaux» en dépit des distances qui séparent les groupes (Clifford, 1994: 303).

Cette double localisation n'empêche pas les Aguilillanais de former une seule et même communauté, par l'intermédiaire d'une «circulation continue de gens, d'argent, de biens et d'informations». Mais le plus important, c'est que les Aguilillanais habitent une zone frontalière, un lieu de passage faisant l'objet de législations et de «*subversions*» par un va-et-vient continu. Bien qu'il y ait des «dimensions diasporiques à leurs pratiques et à leur culture de déplacement», surtout pour ceux qui s'établissent à Redwood pour longtemps, voire même en permanence, les Aguilillanais ne sont pas en diaspora. Le phénomène que Rouse décrit correspond assez bien au paradigme du migrant transnational (Ibid.).

Récemment les spécialistes des phénomènes reliés aux zones frontalières («*border theorists*») ont souligné l'importance de ces «*cultures de passage*», qui avaient été perçues comme des phénomènes «marginiaux». Selon Clifford, les approches de ces derniers ont un bon nombre de points en commun avec le «paradigme de la diaspora». Par contre, les questions portant sur les frontières sont d'un autre ordre, puisqu'elles impliquent une démarcation politique entre deux territoires adjacents, arbitrairement séparés et réglementés, tout en étant reliés par des pratiques «décales et illégales» de passage. En général, la diaspora laisse sous-entendre une distance plus appréciable: une «séparation» qui tient plus de l'exil en ce qu'elle est conditionnée par un «tabou» sur le retour ou par son ajournement à une date indéterminée (Ibid.: 304).

Par contre, le propre de la mondialisation est qu'elle implique des changements dans les modes de production et de consommation, ceux-ci entraînent à leur tour un «détachement» des communautés, des politiques et des identités du territoire qui leur est propre: elles se dé-

territorialisent. Kearney s'inspirait ici des travaux de Harvey⁴ (1989) qui élaborait sur la façon dont «des entreprises capitalistes contrôlent le temps et l'espace en relocalisant les opérations». Comme le disait Harvey, toute lutte visant à «reconstituer» les relations de pouvoirs est une lutte pour «réorganiser» leur bases d'opération dans l'espace; et Kearney de conclure que c'est la raison pour laquelle le capitalisme «déterritorialise et reterritorialise constamment» (1995: 552-553).

Ainsi les migrants transnationaux se déplacent dans un «*espace transnational*» qu'ils ont «*créé*». Cet espace permet par la même occasion de «libérer les nationaux en eux», puisqu'ils peuvent fuir devant la puissance «totalisante et hégémonique» qu'un État peut avoir à l'intérieur de ses frontières. Dans cette même perspective, un «*État-nation déterritorialisé*» peut étendre son hégémonie sur ceux de «*ses*» citoyens - émigrants ou réfugiés - qui résident à l'extérieur des frontières étatiques. Par exemple, l'ex-président d'Haïti, M. Aristide, pour évoquer les Haïtiens qui résidaient aux États-Unis, faisait référence à la «dixième province» d'un État haïtien qui n'en compte que neuf. Mais Kearney définit le concept de diaspora comme étant une situation où «un peuple s' imagine en tant que nation à l'extérieur de la patrie», situation à laquelle il oppose le «*cas*» des États-nations déterritorialisés, où un peuple peut se trouver partout dans le monde sans avoir pour autant quitté l'État (Ibid.: 553).

Ce que Kearney ne sait peut-être pas, c'est qu'il y a aussi des Haïtiens à Montréal. Mais ce n'est pas le seul aspect qui semble faire problème. En effet, il y a plus d'une communauté haïtienne à l'extérieur de l'État haïtien, et, en cela, le *cas* des Haïtiens semble se rapprocher beaucoup plus d'un paradigme de la diaspora, quoiqu'il soit trop tôt pour pouvoir trancher sur cette question. Par ailleurs, cette pratique de l'*État-nation déterritorialisé* n'est pas exclusive à la période «post-coloniale»: au lendemain de la révolution de 1911, en Chine, le gouvernement républicain avait réaffirmé le principe du «*jus sanguinis*» - (tout individu d'ascendance chinoise, quel que soit son lieu de naissance, était considéré comme membre de la société chinoise), principe que la cour des Qing avait proclamé en 1909, dans l'espoir de s'assurer l'appuis des Chinois d'outre-mer (Helly, 1979: 81).

⁴ Cité par Kearney.

L'argument essentiel de la majeure partie des auteurs ayant contribué au paradigme du migrant transnational est bien résumé par Appadurai: pour lui, l'ethnographie contemporaine doit révéler une «énigme», qui consiste à mesurer, dans ce monde globalisé, l'impact de la déterritorialisation sur les «ressources imaginatives» vécues dans l'expérience locale. Ainsi les groupes ne sont plus «fermement territorialisés», ou «culturellement homogènes». Les phénomènes migratoires font en sorte que les groupes se rassemblent dans de nouvelles localités, reconstruisent leur histoire, reconfigurent leur «projet» ethnique, de telle sorte qu'ils deviennent «qualitativement non localisés» (1991: 191).

On est alors en droit de se demander ce qui peut bien permettre d'affirmer qu'il y a rupture du lien qui unit un groupe à son territoire, et, d'un même élan, s'interroger sur le fondement de cette idée d'une homogénéité initiale des groupes. Tout semble indiquer que ces auteurs s'appuient implicitement sur un *a priori* qui ressemble étrangement à ce que A.D. Smith appelait un «mythe moderne»: l'hypothèse de la division *naturelle* de l'espèce humaine en nations distinctes (1988: 1). En somme, c'est une tendance primordialiste qui fait un lien direct entre une culture et son territoire et l'émergence de cette approche remonte aux débuts de la sociologie américaine.

1.2- La genèse de la *sociologie américaine*

Au XIX^e siècle, les États-Unis étaient à l'heure des grands changements, l'industrialisation allait de pair avec l'urbanisation d'une société qui jusque là avait été principalement rurale. Le développement des manufactures et son besoin croissant de main-d'oeuvre permettait l'immigration. Toutefois, selon Del Balso, vers la fin du XIX^e siècle, la majeure partie des «nouveaux immigrants» venaient de l'Est et du Sud de l'Europe. Certains préjugés, voire même des «théories raciales», affirmaient que ces nouveaux immigrants étaient «inférieurs aux Anglo-Saxons et aux immigrants venus du nord de l'Europe». Une «opinion» alors très répandue soutenait que «les nouveaux immigrants menaçaient la qualité de vie [...] et qu'ils étaient responsables de l'aggravation des problèmes sociaux, tels le crime et la pauvreté...» (1984:50).

Toutefois, les premières restrictions à l'immigration faisant l'objet d'une législation n'étaient pas discriminatoires envers les Européens, mais bien envers l'immigration asiatique⁵. Le contexte décrit par Del Balso ne correspond pas à celui de la partie est des États-Unis, mais à celui de la partie ouest. Dès 1840, les Chinois ont commencé à arriver en Amérique, soit au tout début de la fièvre de l'or. La première destination était San Francisco, mieux connu des Chinois sous le nom cantonais *Gum San* (les «*Gold Mountains*»). Puis ce fut la construction des grands chemins de fer transcontinentaux, autant aux États-Unis qu'au Canada (Chow, 1976: 116). Un auteur est même allé jusqu'à suggérer que les Chinois peuvent être perçus comme étant «*the first racial minority to become a proletariat in the early stage of industrialization*» (Reed, 1989: 118). Par contre, nous sommes tout à fait d'accord avec Del Balso lorsqu'il affirme que c'est dans ce contexte que sont nés les organisations et les mouvements de réforme visant à contrer ce qui était alors perçu comme un *problème* par une restriction de l'immigration. C'est aussi dans ce contexte qu'est apparue la sociologie américaine (1984: 50).

Edward A. Ross est celui qui, parmi les cinq premiers présidents de l'*American Sociological Society*, a porté le plus d'intérêt aux questions de l'immigration. Dans une publication⁶ de 1913, il exprimait «sa crainte» au sujet de la vague d'immigrants canadiens-français venus s'installer aux États-Unis. Ross était convaincu que ceux-ci «*nuiraient à l'Amérique anglo-saxonne*». Il a alors incité les Américains à se méfier de ceux qu'il considérait comme «*moralement inférieurs à la race des Européens du nord*». Ross aurait même encouragé les naissances chez les Anglo-saxons afin d'éviter qu'ils ne soient submergés par ces famille «*défavorisées*» (Ibid.: 50). Dans le même contexte, Horace Kallen publia en 1915 un essai sur le pluralisme culturel. On retrouve dans cet essai les premières ébauches du primordia-

⁵La législation restrictive aux États-Unis remonte à 1882. Le congrès américain avait alors banni l'immigration chinoise. En 1908, c'était le «*Gentlemen's Agreement*», limitant l'immigration japonaise, pour culminer, en 1924 avec l'«*Oriental Exclusion Act*» (Reimers, 1984: 30). La législation canadienne allait dans le même sens à cette différence qu'elle a pris la formule de la «*Head Tax*». En 1885, celle-ci s'élevait à 50\$ par immigrant, en 1900 à 100\$, et en 1903 à 500\$, une somme démesurée pour l'époque. Le sommet est atteint en 1923, avec le «*Chinese Immigration Act*» (Li, 1980: 60-61). À la même époque, dans l'ouest, une littérature incendiaire se développait: en 1921, *The case of the oriental in B.C.* (Jonston, 1921), qui allait devenir, en 1924, *Canada's Oriental prolem* (Lungtin Shaw, 1924).

⁶*The Old World in the New: the Significance of past and present Immigration to the American People*, cité par Del Balso.

lisme⁷ : une conception qui fait de la «similarité intrinsèque» entre ceux qui, sans même l'avoir choisi, «partagent l'héritage culturel transmis par des ancêtres communs, la source d'attachements primaires et fondamentaux» (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 96).

Puis ce fut au tour l'École de Chicago d'assurer la relève. L'étude pionnière de Thomas et Znaniecki sur l'adaptation des Polonais, *The Polish Peasant* (1918), s'est attachée à faire la «théorie du processus d'incorporation des immigrants dans les villes américaines». À la suite de Thomas, Robert Ezra Park allait formuler la «théorie des relations cycliques». L'oeuvre la plus importante de Park, *Introduction to the Science of Sociology*, publiée en 1921, a été rédigée en collaboration avec E.W. Burgess. Selon Park et Burgess, dans le processus d'intégration, l'assimilation représente le stade ultime du «cycle des relations ethniques et raciales», après ceux de la compétition, du conflit et de l'adaptation. Celle-ci est conçue comme une «interpénétration» et une «fusion» permettant d'intégrer différents groupes dans la vie culturelle commune. Contrairement aux théories assimilationnistes élaborées ultérieurement, l'assimilation, selon Park et Burgess, ne signifie pas la «destruction» des groupes minoritaires. Elle ne signifie pas non plus que l'immigrant doive renier sa culture au profit des «normes culturelles» de la société d'accueil, mais qu'il s'implique dans des groupes toujours plus larges et inclusifs (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 70). Nous sommes loin des orientations qu'a prises l'assimilationnisme dans les années 50, avec l'approche des théories fonctionnalistes.

La perspective fonctionnaliste rend explicite le lien entre l'assimilation et la disparition des groupes minoritaires. Sous le couvert de «l'intégration», l'assimilationnisme prend un *grand virage*. Pour les fonctionnalistes, la question est plutôt de savoir «comment une société, conçue comme une totalité intégrée, peut absorber un nouvel élément sans compromettre sa structure fondamentale». On cherche d'abord et avant tout à étudier les facteurs qui assurent une «cohésion» de la société «globale». Dans ce contexte l'intégration amène progressivement une nouvelle conception de l'assimilation. Celle-ci devient un «processus d'uniformisation culturelle» ou d'homogénéisation, qui passe par l'intériorisation, chez l'immigré, de nou-

⁷Bien que l'on attribue souvent à Shils la conception de la théorie primordialiste (il est effectivement le premier, en 1957, à utiliser le terme «primordial»), la paternité devrait aller à Kallen.

velles valeurs lui permettant de se conformer aux normes ayant cours dans le pays d'adoption (Ibid.: 72).

La théorie de Park, une fois ajustée au courant fonctionnaliste, se trouve amputée de cette «phase-clef» du conflit, pour n'en retenir que l'adaptation et l'assimilation. Or, dans la conception de la Théorie des relations cycliques, cette phase doit permettre la «prise de conscience de la solidarité ethnique» (Ibid.). Somme toute, dans la théorie de Park l'assimilation était conçue essentiellement en termes d'intégration économique. Ailleurs, dans un article intitulé *Our Racial Frontier on the Pacific*, Park avait conclu que les différences entre les groupes provenaient d'un isolement géographique et que l'urbanisation venait rompre celui-ci (Del Balso, 1984: 52). À l'inverse, la perspective du pluralisme culturel se présente plutôt comme l'antithèse de l'assimilationnisme. En effet, pour Kallen, l'urbanisation et l'industrialisation sont les facteurs qui favorisent le maintien des différences ethniques (Ibid: 54).

Pour ce qui est de l'approche primordialiste, bien qu'elle soit considérée comme «dépassée» par la plupart des auteurs, Poutignat et Streiff-Fenart soulignent qu'elle est le point à partir duquel la plupart des conceptions ultérieures se sont élaborées (Ibid.: 95-96):

«Son importance comme pôle théorique tient à ce qu'elle postule une spécificité des attachements ethniques basée sur le caractère ineffable, irrationnel et profondément ressenti des sentiments qu'ils inspirent».

Chez Geertz, on retrouve cette notion d'attachements «primordiaux»; ceux-ci ne découlent pas de l'interaction sociale, mais proviennent d'un «sentiment d'affinité naturelle». Ainsi, pour Geertz, ces attachements «reposent sur des données naturelles de l'existence sociale». Ces données peuvent être «le lien du sang présumé, les traits phénotypiques, la religion, la langue, l'appartenance régionale ou la coutume». Mais ce qui est important ici, soulignaient Poutignat et Streiff-Fenart, c'est que la primordialité est un «*donné culturel*». Geertz ne traite pas de l'ethnicité d'une manière explicite, mais plus généralement «des modes de loyauté concurrentiels à la loyauté civique et de leur activation dans le cadre de la "révolution intégrative"» (Ibid: 97).

Cette qualité primordiale de l'ethnicité pose problème: l'ethnicité n'est transmise que dans et par le groupe, sans aucune considération pour les relations avec son environnement extérieur. Le caractère fondamental attribué aux liens ethniques, aussi bien à l'intérieur du groupe que dans ses relations avec les autres groupes environnants, n'est compréhensible qu'en référence à une donnée antérieure à l'interaction. Murga⁸ (1984) relevait le pléonasmisme de ce postulat primordialiste qui revient à définir l'ethnicité en termes de traits culturels primordiaux qui sont à leur tour utilisés pour «expliquer» l'ethnicité comme lien primordial (Ibid.: 99). Pour ce qui est du postulat assimilationniste, il sera confronté, vers la fin des années 1960, à de sérieux revers.

1.3- L'affirmation ethnique des années 70

Vers la fin des années soixante, on vit réapparaître l'ethnicité chez certains groupes américains de la classe ouvrière. Phénomène d'autant plus intéressant que ces groupes font majoritairement partie de la deuxième, de la troisième, voire même de la quatrième génération des descendants d'immigrants. En 1969, lors d'un recensement, un échantillon avait permis de constater que 37 % des américains s'identifiaient comme appartenant à l'un des sept groupes suivants: Allemand, Anglais, Irlandais, Espagnol, Italien, Polonais, Russe. Le Bureau de Recensement a répété l'expérience en 1972, en y ajoutant une catégorie, Français, et les sous-catégories suivantes: Écossais, Gallois et Britannique. Résultat: 50 % des participants se sont identifiés à l'un de ses groupes (Del Balso, 1984: 59-60).

Ce revirement obligea les sociologues à revoir arguments et théories. Par exemple, dans une publication parue en 1963, Glazer et Moynihan croyaient que les Protestants, les Catholiques, les Juifs et les Noirs étaient appelés à devenir les «groupes prédominants» de la société américaine. Ils se sont ravisés à la seconde édition, parue en 1970, et dans laquelle ils s'excusaient presque, en indiquant qu'un «renouveau ethnique» n'avait pas semblé possible au moment de la première publication (Ibid.: 60). D'autres prennent une position diamétralement opposée, tel Gans qui affirme d'entrée de jeu: il n'y a pas eu de «renouveau ethnique», l'acculturation et l'assimilation poursuivent leur cours (1979: 1).

⁸ Cité par Poutignat et Streiff-Fenart.

Gans percevait une «nouvelle forme de participation ethnique» au sein de la troisième et quatrième génération des immigrants européens. Cette participation se traduit par une identité et un sentiment d'appartenance qui ne sont «ni intenses ni même fréquents», et qui n'ont besoin ni de cultures ni d'organisations ethniques. Cette nouvelle forme de participation ethnique s'appuie uniquement sur des «symboles ethniques»: l'ethnicité devient symbolique, une ethnicité de dernière instance (*«last resort»*) qui peut persister sur plusieurs générations (Gans, 1979: 1). Mais on voit bien que Gans est un héritier du courant fonctionnaliste, quand il affirme que les ethnies peuvent aussi être «absorbées» dans un ensemble «pluraliste» de «sous-groupes» et de «sous-cultures» (Ibid.: 2).

L'ethnicité symbolique, selon Gans, ne vient pas remettre en question la validité de la *théorie de la ligne directe* (*«straight-line theory»*) et l'assimilation suit son cours. Les ethnies d'aujourd'hui sont visibles en raison d'une mobilité sociale ascendante chez certains membres de ces ethnies. Par exemple, il souligne l'arrivée de politiciens *«catholiques non-irlandais»* sur la scène politique nationale, voire même l'arrivée en scène d'universitaires *d'origines ethniques* (*«ethnic scholars»*) qui se traduit par l'accroissement du nombre des publications sur les phénomènes ethniques, de même que par une amélioration des moyens de publication (Ibid.: 5).

On peut trouver une ébauche de critique de cette position dès les années 1950. En effet, les Hugues soulignaient que déjà, dans ses premiers usages, dans les *«Yankee City Series»* de Warner et Srole (1945), le terme *«ethnic»* recèle un «caractère ethnocentrique qui indique avant tout qui a le pouvoir de nommer». Dans un texte publié en 1953, ils observent que certains groupes sont des *ethnics*, alors que d'autres ne le sont pas: ce phénomène est très explicite chez Gans, quand il nomme les *«ethnic scholars»*. C'est que les Hugues commencent à rompre avec les définitions des groupes ethniques ayant cours jusqu'alors et qui étaient celles de l'anthropologie culturelle. Vers la fin des années 60, des «conflits» et «revendications» qualifiés *d'ethniques* surgissent dans un contexte faisant suite à l'amorce du démantèlement des régimes coloniaux. Le phénomène apparaît simultanément dans les sociétés industrielles et dans les sociétés dites du Tiers-mondes, dans les nations «pluri-ethniques»

et celles que l'on croyait *culturellement homogènes* (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 22-23).

1.4 - L'identité *pro tempore*

Au début des années 70, on envisage de regrouper les phénomènes de conflit et de revendication touchant à l'identité culturelle sous l'égide d'un seul et même vocable. Observant que les recherches sur l'ethnicité ont été entreprises par deux «traditions séparées», Hannerz⁹ propose une approche «transdisciplinaire» par la mise en commun théorique des problèmes soulevés par l'anthropologie sociale britannique et la sociologie américaine. La première de ses disciplines savantes s'intéresse aux sociétés africaines, alors que la deuxième s'affaire depuis ses débuts à l'étude des migrations et de la sociologie urbaine (cf. 1.2). Dans ces deux disciplines les chercheurs sont confrontés à des problèmes empiriques similaires et s'interrogent sur certaines idées préconçues, notamment, l'homogénéité des groupes ethniques et la disparition des liens ethniques sous l'effet du processus de modernisation (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 32-33).

De prime abord, il semble y avoir un accord tacite sur l'usage d'un seul terme. Cependant, le contentieux entourant sa formulation perdure, puisqu'il recouvre des «spécificités» fort dissemblables. En anthropologie, M. Augé (1979) usait d'une formule qui résume bien la situation: le *problème* n'est pas de savoir si les anthropologues sont d'accord ou non, mais bien de «comprendre s'ils parlent ou non de la même chose». Pour ce qui est de la notion d'ethnicité, il ressort de la lecture qu'en font Poutignat et Streiff-Feinart deux tendances: certains auteurs affirment la contemporanéité du phénomène, alors que pour d'autres, l'ethnicité ne désigne pas un phénomène nouveau (1995: 28). Chez les premiers, l'ethnicité est produite par l'expansion de l'économie de marché, ainsi que par la formation et le développement des États-nations. Pour ces auteurs, la *modernité* est désormais perçue comme «l'âge du nationalisme ethnique et du racisme». Paradoxalement, cette affirmation sous-tend un revirement complet de la problématique de la *modernité*, puisque dans sa formulation an-

⁹ « Ethnicity and opportunity in Urban America » (1974), cité par Poutignat et Streiff-Fenart (1995: 32-33).

térieure, celle-ci était censée se caractériser par «l'avènement de l'uniformisation et de l'individualisme». En somme,

«qu'elle soit interprétée comme un produit de l'inégalité de développement (Hechter), comme une stratégie de revendication des ressources dans le cadre du *Welfare state* (Glazer et Moynihan), comme une forme de résistance organisée au processus de modernisation (Hannan), ou comme un produit historique de l'économie-monde capitaliste (Balibar et Wallerstein, Murga), l'ethnicité est vue dans cette perspective comme un phénomène essentiellement contemporain» (Poutignat et Streiff-Feinart 1995: 28).

La deuxième tendance regroupe les auteurs pour lesquels la *nouveauté* est ici bien illusoire. L'apparence de nouveauté découle du fait qu'une cohorte de chercheurs, ayant oeuvré dans les années 50, a tout bonnement retiré de sa *grille d'analyse* un ensemble de phénomènes reliés à l'identité ethnique et culturelle qui étaient par ailleurs déjà bien présent. Tout d'abord ce sont les fonctionnalistes qui, en mettant l'emphase sur le «consensus, l'adaptation et l'équilibre» dans l'analyse des relations interculturelles, ont introduit un biais dans la pratique scientifique. Les modernistes sont aussi sommés de s'expliquer, puisqu'ils ont interprété la *tradition* ainsi que les liens dits «tribaux» comme des «archaïsmes ou des obstacles à la planification sociale». Il serait nettement préférable de formuler la notion de culture en des termes «moins essentialistes» et de «substituer aux visions traditionnelles de l'homogénéité culturelle une perspective constructiviste et dynamique» (Ibid.: 30).

Or, la fortune du terme ne tient pas simplement au fait qu'il unit deux *traditions* anglo-saxonnes. On peut même avancer qu'il fait bien d'avantage en ce qu'il permet un débat. J.-L. Amselle souligne à ce propos que le manque d'enthousiasme, chez les anthropologues, pour l'analyse des termes dont ils se servent couramment pour catégoriser le monde, a contribué à esquiver «l'interrogation épistémologique» qu'aurait pourtant dû soulever toute démarche entourant l'élaboration d'une monographie (1985: 11). Il s'avère, après un examen sommaire, qu'en filigrane se profile un véritable ballet sémantique qui va de pair avec la négation de «l'historicité» de ces sociétés. Les termes «ethnie» et «tribu» ont été substitués à celui de «nation», ce dernier étant dorénavant l'apanage des États dits «civilisés»:

«... les notions «d'ethnie» et de «tribu» sont liées aux autres distinctions par lesquelles s'opère le grand partage entre anthropologie et sociologie: société sans histoire/société à histoire, société préindustrielle/société industrielle, communauté/société» (1985: 15).

Pour Amselle, il est de plus en plus évident que l'anthropologie s'est formée sur la base d'un «rejet de l'histoire» et que les grands courants de la «pensée anthropologique» sont essentiellement «anhistoriques» (1985: 12). Par contre, on peut également avancer que la négation de l'histoire des *autres* n'est pas la seule approche ayant prévalu. D'aucuns se sont même démarqué pour avoir cherché «méthodiquement» à «fabriquer de l'histoire» pour ces gens qui semblaient en manquer. Sur ce plan, les Comaroff soulignent que la «rencontre coloniale» était

«une partie intégrale de la révolution sociale et culturelle qui a accompagné l'émergence du capitalisme industriel, une expression de l'expansion de l'universalisme qui a marqué l'aube de la modernité» (Comaroff & Comaroff; 1991: 14-15).

D'emblée, les Comaroff condamnent l'oeuvre des missionnaires et des agents colonialistes, tout comme celle des historiens et des ethnographes qui les ont suivis. Ils s'inscrivent tous dans un même processus, puisque le colonialisme et les sciences sociales sont issus d'une seule «vision du monde». Aujourd'hui, par sa «prétention» à pouvoir «représenter les autres», l'anthropologue ne se distingue pas beaucoup du missionnaire au XIXe siècle (Ibid.).

Sur d'autres rivages, Marc Augé s'est attaché, de manière plus approfondie, à décrire les grands courants français et à dégager les perspectives actuelles en anthropologie. En France les approches fonctionnaliste, culturaliste ou structuraliste, sans être dépassées, n'occupent plus le haut du pavé. Le débat actuel en anthropologie se fait d'avantage sur la base d'un clivage entre marxistes et «non-marxistes» (1979: 13). C'est un débat ambigu, qui porte sur trois points: premièrement, le chercheur, sa présence ailleurs et «d'utilisation» que l'on fait de ses travaux, deuxièmement, les populations concernées, *objets* d'étude, *objets* d'une «politique coloniale» ou «néo-coloniale» pouvant conduire à de fâcheuses conséquences, et, troisièmement, la «validité» de nos modèles de connaissances (Ibid.: 12).

Prenant conscience des *péchés de jeunesse* propre à la discipline, certains auteurs prennent le parti «d'exalter les vertus» de leur *objet d'étude* au point de le «mythifier». Parmi les non-marxistes, on tend à dénoncer la «logique occidentale, réductrice et impérialiste par essence». On lui préfère des modèles que l'on peut retrouver dans les sociétés *autres*, en particulier

dans les sociétés dites «non-étatiques». On assiste alors à un revirement. Ceux qui dénonçaient les «méfaits» d'une division entre société étatique/non-étatique, société sans histoire/avec histoire, tombent à présent dans le piège de l'option opposée. Celle-ci consiste à dire que ces sociétés *autres* ont peut être mieux réussi, là où les autres ont échoué, à préserver leur «*authenticité*».¹⁰ Une approche en apparence plus généreuse: cependant, on ne fait que «définir une partie [...] par l'absence des caractères propre à l'autre» (Ibid.: 13).

Les marxistes ne font gère mieux, puisque qu'ils s'acharnent à tenter de faire correspondre les catégories de «mode de production» et de «formation sociale» à l'analyse des sociétés étudiées en anthropologie. Par contre, marxistes et non-marxistes s'accordent implicitement, lorsqu'il s'agit d'affirmer une «différence radicale» avec les sociétés pré-industrielles. En effet, lorsqu'ils confrontent leurs idées sur le «sens» et la «portée» du concept d'idéologie, les philosophes marxistes s'entendent, sans mot dire, pour ne pas l'apposer aux sociétés *sans classe*. Le cas échéant, ils ne l'appliquent qu'en partie:

«On peut se demander si les philosophes marxistes, proches sur ce point d'une tradition anthropologique toujours sensible aux fonctions d'intégration des sociétés qu'elle étudiait, ne seraient pas très près d'assigner une partie de l'humanité à l'existence symbolique (aux représentations et à l'harmonie relative) et l'autre à l'existence idéologique (aux manipulations et à la lutte). Sur un axe temporel le passage du symbolique à l'idéologique équivaudrait à l'apparition des classes» (Ibid.: 17).

En fait, comme le souligne Augé, le discours anthropologique est un discours qui s'inscrit dans l'histoire, celle des *autres*. Mais ce discours est également intervenu dans sa propre histoire, «produit et accueilli par les hommes d'une époque et d'une société, dans une conjoncture intellectuelle déterminée» (1979: 18). Dans une même veine critique, les Comaroff vont jusqu'à évoquer une supercherie où le «*texte*» ne serait qu'une fiction dont on ne saurait affirmer la valeur scientifique sans tomber dans l'équivoque. C'est le *biais objectiviste*, le talon d'Achille immanent à nos «modèles» et «narration» de la culture et de la société (1991: 13-14). Mais c'est aussi l'approche empiriste-positiviste qui, construisant des monuments théoriques, finit par croire le modèle plus vrai que la réalité.

¹⁰ C'est un terme proposé par Levi-Strauss dans *Anthropologie structurale* (1958), cité par Augé (1979: 13).

Selon Augé, l'espace de réflexion dans lequel la pensée anthropologique actuelle se déploie est départagé entre deux grands courants: l'un traite du sens et du symbole et l'autre de la fonction. Le premier regroupe les études portant sur les «systèmes symboliques, des institutions et des croyances comme représentations». Elles s'attachent à la «spécificité» des cultures et à la «valeur expressive des systèmes». Une «tradition» française s'est plus particulièrement illustrée dans ce premier ordre de questionnement (1979: 18). Le deuxième courant tend à privilégier une analyse en termes de «fonction, d'idéologie, de culture et d'organisation sociale». L'anthropologie sociale britannique se retrouve dans ce deuxième courant. Elle s'intéresse également aux «systèmes de représentations», à la condition cependant qu'ils servent au «fonctionnement du système social» (Ibid.: 19).

Paradoxalement, Durkheim aura suscité plus d'intérêt chez les Anglo-saxons que chez les Français. Par contre, il y a un *double aspect* dans la démarche de Durkheim: elle s'attache d'abord à la valeur «expressive» de la religion, en tant que système de représentation, et à la compréhension des mécanismes qui permettent de passer de la représentation à «l'action». Toutefois, chercher à intégrer les problèmes d'efficacité conduit inévitablement à «rompre la logique circulaire des effets de miroir» (1979: 19-21). Bien que la première des deux «grandes orientations» anthropologiques semble plus favorable à une *évocation* des rapports entre «psychisme individuel» et «symbolisme social» et que la deuxième se rapproche d'avantage de l'histoire, elles ramènent toujours les mêmes «vieilles oppositions»:

«l'exigence de signification anthropologique et la prise en compte de l'individualité et de l'identité humaine d'une part, l'exigence de sens sociologique et la prise en compte des rapports sociaux et des spécificités culturelles d'autre part» (Ibid.: 21).

Pour ce qui est de l'anthropologie culturelle américaine, l'importance de la notion de culture y est à ce point surfaite qu'un retour sur la «généalogie» de cette notion se révèle indispensable. Amselle souligne qu'en allemand, «*Kultur*» a deux sens bien différents: le premier a une connotation universaliste et se retrouve dans les écrits de Kant, alors que le deuxième est «ethnique» et se rencontre chez Herder. À l'époque, «il exprime le sentiment d'infériorité des Allemands et des Russes par rapport aux nations avancées». Ce deuxième sens s'exprime aussi par le terme «*Volk*», au pluriel «*Völker*», ce dernier désigne les cultures en général et

plus particulièrement les «cultures primitives». La «*Völkerkunde*» est donc l'ethnographie ou «la science des sociétés primitives» (1990: 46).

On retrouve cette «conception allemande» de la notion de culture dans les écrits de Tylor et de Boas. Cette conception a influencé un bon nombre de chercheurs, souvent des élèves de Boas, et elle se situe au «fondement» de l'anthropologie culturelle américaine. Cette approche s'appuie sur une représentation fragmentée de l'espace, une distribution d'ensembles fermés et homogènes entre lesquels ne s'instaure aucune hiérarchie. Cette approche semble laisser de côté la possibilité qu'il y ait des contacts entre les cultures, voire des liens d'interdépendance (Amselle, 1990; Gupat et Ferguson, 1992). Cette approche construit inlassablement des *histoires naturelles*, situées hors de l'histoire sociale et politique.

En linguistique, le phénomène se vérifie assez bien chez Ferdinand de Saussure. Lorsqu'il distingue la *linguistique externe* de la *linguistique interne* et ne considère comme proprement *linguistique* que cette dernière, il fait de cette science *la plus naturelle des sciences sociales* en naturalisant des «produits de l'histoire». En fait, il sépare «l'instrument linguistique de ses conditions sociales de production et d'utilisation» (Bourdieu, 1982: 8-9). S'inscrivant dans la même *tradition* avec la théorie de la compétence linguistique, Chomsky prête «explicitement» au sujet parlant la compétence parfaite que lui accordait «tacitement» Saussure. Ainsi, on a affaire à un «locuteur-auditeur idéal, inséré dans une communauté linguistique complètement homogène, connaissant sa langue parfaitement à l'abri des effets *grammaticalement non pertinents*». ¹¹ En réalité, Chomsky oblitère les «conditions économiques et sociales» qui permettent à un locuteur d'acquérir la «compétence légitime». Il oblitère également les mécanismes qui ont permis la «constitution du marché» où «s'établit et s'impose» la distinction entre le «légitime» et «l'illégitime» (Ibid.: 25). Ce faisant, on fait la part trop belle au «processus» d'unification politique, dans lequel l'imposition d'une langue officielle a pour effet de niveler les distinctions régionales, voire même les variations dialectales (Ibid.: 26).

¹¹ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (1965), cité par Bourdieu (1982: 24). C'est l'auteur qui souligne.

Selon Bourdieu (1980), les deux «modes de connaissances» que l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme distingue sont tous deux nécessaires à une démarche qui veut prendre le contre-pied d'une «*phénoménologie*» ou d'une «*physique*» du social. Pour dépasser cette opposition et tirer profit de l'opération:

«... il faut expliciter les présupposés que ces deux modes de connaissance ont en commun en tant que modes de connaissance savants, également opposés au mode de connaissance pratique qui est au principe de l'expérience ordinaire du monde social. Ce qui suppose que l'on soumette à une objectivation critique les conditions épistémologiques et sociales qui rendent possibles aussi bien le retour réflexif sur l'expérience subjective du monde social que l'objectivation des conditions objectives de cette expérience» (Ibid.: 43).

La phénoménologie est un mode de connaissance qui se donne pour objet d'étude «une expérience qui, par définition, ne se réfléchit pas». L'expérience peut avoir l'air de tout ce qu'il y a de plus vraie, alors qu'en réalité l'*évidence* conduit bien souvent à «l'illusion de la compréhension immédiate». Cette illusion est typique d'une expérience pratique propre à la familiarité. Comme nous ne sommes pas *naturellement* portés à nous interroger constamment sur tous les faits et gestes du quotidien, un certain nombre de choses sont prises pour acquies et excluent tout questionnement sur les conditions qui les ont rendues possibles. L'objectivisme qui, ironiquement, cherche à établir des «régularités indépendantes des consciences et des volontés individuelles», a pour effet de produire un schisme entre la connaissance savante et la connaissance pratique (Ibid.: 44). Autrement dit, le chercheur ne doit pas seulement rompre avec l'expérience comme telle et la représentation qu'elle produit, il lui faut entreprendre une seconde rupture, mais cette fois avec la prédisposition de celui qui cherche à «interpréter» des pratiques. Bien qu'il soit rempli de bonne volonté, par la pratique même de *son art*, le chercheur «tend à importer dans l'objet les principes de sa relation à l'objet». La connaissance ne dépend donc pas seulement de l'observateur qui particularise en fonction du point de vue qui est le sien:

«... c'est une altération beaucoup plus fondamentale, et beaucoup plus pernicieuse, puisque, étant constitutive de l'opération de connaissance, elle est vouée à passer inaperçue, que l'on fait subir à la pratique par le seul fait de prendre sur elle un «point de vue» et de la constituer ainsi en *objet* (d'observation et d'analyse)» (Ibid.).

Ce rapport subjectif qu'entretient le savant avec la réalité et le «rapport objectif que suppose ce rapport subjectif» conduisent à pratiquer ce que Bourdieu appelle «l'intellectualisme», c'est-à-dire à imposer une vision du monde à la réalité (Ibid.: 49). Appliqué à l'ethnographie, c'est le «juridisme», une tendance chez l'ethnologue «à décrire le monde social dans le langage de la règle», et à faire comme s'il devait nécessairement se produire selon cette règle. Cette projection d'un «rapport théorique non objectivé» dans une pratique que l'on cherche à objectiver conduit l'auteur à affirmer que «toute connaissance objectiviste enferme une prétention à la domination légitime» (1986: 40).

Pour bien dire qu'une «métaphysique sédentaire» est toujours immanente à la nouvelle ethnographie en matière de *reconfiguration*, rappelons que celle-ci ne fait qu'adapter de nouveaux emprunts à la botanique, tel celui de la transplantation évoqué avec ironie par Malkki (1992: 31). L'immigrant n'est pas «*déraciné*», il plonge ses racines dans une autre territorialité tout en *prenant racine* dans le pays d'accueil. Il est ni l'un ni l'autre et les deux à la fois: il est transcendant. Ce modèle du migrant transnational a quelque chose de manichéen, il ne permet que deux variables sur la base de l'inclusion ou de l'exclusion: il inclut selon le questionnaire de recensement et exclut selon le paradigme du transmigrant. En somme, les recenseurs se fondent sur une connaissance savante qui est celle du fonctionnalisme. Tout cela donne à penser que le modèle du migrant transnational tend vers l'opposé: une reformulation du primordialisme, puisqu'il exclut l'intégration complète. Toutefois, *la connaissance du "sujet de connaissance"*, la *leçon* à tirer de l'exemple de nos prédécesseurs, nous porte à croire que ce n'est pas aussi simple.

En fait, une démarche cherchant à expliquer les changements sociaux actuels uniquement à partir de l'avènement d'un mode «*flexible*» d'accumulation du capital, revient à faire l'économie d'une révélation. Si cette approche démontre bien une chose cependant, c'est qu'elle n'a pas su tirer la *leçon* que tout le symbolisme de la fin du colonialisme aurait dû lui faire prendre. Autour de la question du démantèlement des régimes coloniaux se nouent des enjeux derrière lesquels une *connaissance objectiviste* tente de masquer une *prétention à la domination légitime*.

Ainsi, à l'amorce du processus de décolonisation correspond, dans l'anthropologie américaine, l'affirmation d'un «virage évolutionniste» (L.White).¹² Bastide soulignait que l'emphase sur le relativisme culturel fait suite à l'échec d'une «politique de développement» qui devait se traduire par l'assimilation des amérindiens. Dans cette nouvelle approche:

«chaque communauté indigène est dotée [...] d'une culture propre qui s'est constituée historiquement comme résultat de la relation existant entre le groupe humain en évolution et le milieu interne où il doit vivre, et cette communauté fournit à ses membres un modèle de personnalité capable de satisfaire les nécessité de son groupe».¹³

Les différences culturelles, dans la perspective du relativisme, ne sont pas perçues comme une contre-indication à «l'intégration politique et économique» des communautés amérindiennes. Si elles le désirent, la *gestion des crédits* par les communautés elles-mêmes doit leur permettre de *s'acculturer et de s'occidentaliser* (Ibid.: 49). À vrai dire cette perspective n'est pas entièrement nouvelle, car on reconnaît bien là une démarche propre à la sociologie américaine au début du siècle. Cette approche a déjà servi les intérêts des dirigeants américains sur la question autochtone, et, transposée à un niveau *global*, elle se retrouve dans les «*politiques de développement*». Seulement les succès mitigés de ces politiques et leur «*récupération*» par les classes dominantes ont conduit à favoriser la prise en charge des paysans eux-mêmes par l'entremise de petits projets provenant dorénavant d'initiatives des ONG (organisations non gouvernementales). C'est là tout le «dilemme du relativisme culturel»¹⁴ qui, sous le couvert d'un respect de l'autonomie de chaque culture, «consiste à assimiler et à intégrer à meilleur coût des communautés qu'il a d'abord fallu constituer comme différentes» (Ibid.: 49). Ainsi selon Amselle:

«... la logique culturelle qui apparaît comme un des principaux acquis de l'anthropologie est bien l'effet en retour de la domination des cultures écrites sur les cultures orales. Si nous pensons aujourd'hui en termes de relativisme culturel, ce n'est pas parce que nous avons reconnu l'originalité et la singularité des différentes cultures, c'est parce que nos prédécesseurs ont identifié pour nous une série limitée de sociétés» (Ibid.: 52).

¹² Cité par Amselle (1990: 48).

¹³ R.Bastide, *Anthropologie appliquée*, 1971; cité par Amselle (1990: 48).

¹⁴ Amselle cite ici Bastide.

En effet, l'anthropologie culturelle a pour caractéristique essentielle qu'elle pose l'ensemble des sociétés passées et présentes sur un pied d'égalité. Le relativisme culturel, au fondement épistémologique de l'anthropologie culturelle américaine, a occulté toute la dimension du conflit. De cette façon, écrivait Amselle, «elle oblitère le fait que la notion de culture est l'effet d'un développement inégal ou d'un rapport de forces asymétrique entre deux formations politiques différentes» (1990: 47). C'est qu'une approche ethnographique qui ne tiendrait pas compte de la dynamique interculturelle, pose tout le problème du tracé d'une frontière permettant de délimiter les unités culturelles. En procédant de la sorte, c'est le point de vue de l'observateur qui particularise la réalité en fonction du champ de vision qui est le sien.

La constitution des différentes cultures actuelles - tout comme la tradition pour les sociétés dites *sans histoire* - est un processus historique récent, qui résulte d'un rapport de forces entre «ceux qui assignent et ceux qui font l'objet d'une assignation». Une culture est constituée lorsqu'elle est «revendiquée» et qu'elle a su gagner l'adhésion des acteurs sociaux qui ont réussi à la propulser au devant de la scène sociale et politique. Il n'est pas nécessaire que la culture dominante, celle qui assigne, soit en accord avec toutes les modalités de la revendication, et, loin d'être statique, ces rapports font constamment l'objet de «transaction»: le débat suffit à justifier l'existence d'une culture. Amselle (1990), tout comme les Comaroff (1991), postulait ainsi «la culture ou l'identité comme négociation». L'identité *pro tempore*, c'est donc la forme que prend l'expression d'une représentation de l'identité, en fonction des circonstances historico-sociales propres à son affirmation.

Pour conclure disons, lorsqu'il s'agit d'attribuer un rôle plus important aux phénomènes migratoires dans le vécu des collectivités, la discipline anthropologique a bien du mal à se défaire d'une idée reçue, celle de l'isomorphisme entre l'espace et la culture. Voulant se départir d'une *division du monde en territoires nationaux*, les nouvelles approches ethnographiques sont inévitablement conduites à envisager les groupes comme n'étant plus *fermement territorialisé* ou *culturellement homogène*. Nous pensons que ces approches ne font que naturaliser les produits de l'Histoire et alimente le mythe de la modernité. Un passage par l'Histoire s'avère donc nécessaire.

Chapitre 2

L'espace et le temps de l'Histoire: Chinois d'outre-mer et mouvances politiques

Est-il possible qu'on croie pouvoir posséder un dieu sans l'user ? - Oui, c'est possible. (Rainer Maria Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Bridgge*).

Pour établir le lien entre le local et le global, deux niveaux de la réalité humaine, deux ordres de grandeur, où se jouent les représentations identitaires, il s'avère qu'un phénomène culturel intermédiaire est indispensable à observer. Le présent chapitre entend prendre en compte les reformulations qu'a connues la notion d'identité chinoise, et en particulier les formes qu'elle a prises lorsqu'elle s'est appliquée au débordement de l'identité chinoise au-delà des frontières de l'État-nation - chez ceux qu'on nomme les « Chinois d'outre-mer ».

Par ce concept très englobant, on entend généralement tous ceux qui ne résident pas en Chine continentale ou à Taiwan. Ils étaient près de 37 millions en 1990, résidant dans quelques 136 pays (Poston et al., 1994: 631). Par contre, certains auteurs considèrent que Taiwan doit être inclus dans cet ensemble (Abegglen, 1994: 190). Mais tout d'abord, on doit considérer que l'espace propre à cette catégorie - prise dans un sens strictement territorial - n'est pas statique. Ses contours se transforment et se déplacent au rythme des changements propre à la dynamique internationale du moment.

Dans son étude des migrations chinoise des deux derniers siècles, Wang Gungwu a voulu tenir compte des mouvances politiques et conceptuelles entraînées par les courants de l'histoire. Il distingue quatre modèles qui correspondent à quatre façons qu'a eues la culture chinoise de se représenter ses migrants (1991). Deux remarques préliminaires sont essentielles:

- ces modèles correspondent dans une certaine mesure à une séquence chronologique d'événements migratoires réels, tout en se chevauchant dans le temps;
- ils sont clairement identifiables, mais les catégories se télescopent souvent et ne sont pas mutuellement exclusives:

Le premier modèle - celui du «*huashang*» - c'est celui du commerçant chinois. Il s'appliquerait aux marchands et aux artisans qui partent d'eux-même pour l'étranger, ou y envoient leur collègues (agents, membres de la famille, membres du même clan) pour y fonder les bases de leurs activités économique dans les ports, les mines et les grandes cités commerciales. Il s'agirait d'une migration essentiellement masculine au départ et, après une ou deux générations, ceux d'entre eux qui s'établissent pour de bon à l'étranger fonderaient des familles. Ce modèle serait prédominant tout au long de l'histoire (Ibid.: 4).

Le second modèle - celui du «*huagong*» - c'est celui du coolie chinois. Cette représentation du migrant s'est étendue de la deuxième moitié du XIXe siècle jusque vers 1920. Les phénomènes des travailleurs («coolie») a été associé dans un premier temps à l'exploitation des plantations. Dans un deuxième temps, il serait corrélié à certains épisodes de croissance rapide de l'histoire de l'industrialisation - notamment, la construction des chemins de fer en Amérique du Nord. C'est un modèle qui correspondrait à des vagues de migration essentiellement «transitoires». La majeure partie des travailleurs de ce type devaient retourner en Chine, lorsque leur contrat était terminé. D'autre part, on a mis fin très rapidement à ce genre de pratique: dès la fin du XIXe siècle en Amérique du Nord et vers 1920 en Asie du Sud-Est. Le modèle du *huagong* semble avoir été d'une importance historique indéniable dans le développement des colonies européennes, en Amérique du Nord et en Australie. Par contre, il paraît avoir été largement subordonné à celui des *huashang* (Ibid.: 6).

Le troisième modèle - celui du «*huaqiao*» - c'est celui du Chinois qui est de passage à l'étranger («Chinese sojourner»). De nature très différente des deux autres modèles, il ne fait pas référence au type d'occupation des émigrants, mais bien à l'ensemble des Chinois d'outre-mer en tant que collectivité abstraite. Le terme apparaît vers la fin du XIXe siècle. Conceptuellement, il se distingue par le fait qu'il ajoute une nuance sémantique de caractère politique et idéologique. Le modèle s'appliquerait aux deux catégories précédentes, auxquelles s'additionneraient les intellectuels et les professionnels scolarisés qui s'expatriaient pour promouvoir la culture chinoise (par la «re-sinisation»). La notion devait permettre de sensibiliser les communautés chinoise d'outre-mer aux besoins nationaux et tout particulièrement ceux ayant trait à la modernisation. À saveur nationaliste, l'apparition de ce modèle coïnciderait

historiquement avec la fin du dernier empire, et, à partir de 1911, au début de la République de Chine. Le modèle du *huaqiao* a été, jusqu'au début des années 50, le modèle prédominant (Ibid.: 6-8).

Le quatrième modèle est celui du «*huayi*». Les termes anglais utilisés par Wang pour traduire ce terme sont «Chinese descent» ou «re-migrant»: le descendant chinois. C'est un concept plus récent, postérieur aux années 50, qui s'appliquerait aux individus impliqués dans les migrations ou remigrations que vit la descendance des migrants de la première génération. Il s'appliquerait aussi, dans une moindre proportion, aux migrants nés en Chine, à Taiwan ou à Hong Kong, qui, ayant adopté une citoyenneté étrangère, ne sont pas des *Huaqiao* (de passage). Wang précise également que ce modèle de migration serait «fortement représenté par des professionnels très scolarisés, un type de migrant plus cosmopolite» (Ibid.: 8-10).

On saisit immédiatement l'intérêt théorique de ces représentations du migrant chinois. L'extension de l'identité culturelle chinoise semble s'opérer, dans le quatrième modèle, sans même que les individus qui en sont les vecteurs aient jamais joui d'aucun titre à la revendiquer comme identité nationale déterminée par le territoire d'une nation. Il y aurait reproduction d'une idéologie identitaire nationale, mais dissociée de l'assise territoriale de la culture. La notion de *huayi* paraît s'appliquer parfaitement bien aux membres des communautés chinoises de date récente. C'est évidemment un cas idéal pour étudier les modifications que subit la notion d'identité nationale sous la pression de la mondialisation des rapports sociaux.

2.1 Expulsions et éloges de la fuite: les mers chambardées

Mais il ne faudrait pas s'imaginer que les choses sont si simples. La catégorie «Chinois d'outre-mer» a évolué en fonction d'une histoire, ancienne et récente, qu'on peut qualifier de turbulente. Depuis le retour de la *Perle d'orient* en 1997, au sein de la mère patrie, Hong Kong n'en fait plus partie et pour ce qui est d'Aomen (Macau), l'année 1999 est celle qui a été retenue pour la rétrocession. Cependant, l'expérience de Hong Kong, et bientôt celle d'Aomen, sont des exemples de colonialisme tardif, en quelque sorte. Avant les tutelles britannique et portugaise, ces territoires n'étaient certes pas considérés comme étant propres au domaine de l'outre-mer. Par ailleurs, Taiwan a aussi connu l'expérience d'une tutelle étran-

gère et bien d'autres aventures. Notamment, pendant longtemps, l'île a été un lieu de transit pour les marchands, voire un *repaire de pirates*. À la chute de la dynastie des Ming, l'île a servi de refuge aux sujets demeurés loyaux à la défunte dynastie. Elle a ensuite été conquise (reconquise) en 1683, lors du règne *manzhou*, sous la dynastie des Qing. Annexée en 1895 par le traité de Shimonoseki, l'île de Formose devint alors une colonie japonaise, et ce jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale.

Taiwan a été rétrocédé en 1945, mais la Chine était sur le point de vivre une autre période mouvementée de son histoire. La guerre civile éclata en 1946, un conflit au terme duquel émergea la «Nouvelle Chine». La fortune des armes est allée au *Gongchandang* (Parti communiste) et, le 1er octobre 1949, à Beijing, Mao Zedong proclama la République Populaire de Chine. Le *Guomindang* (Parti nationaliste) se replia alors sur Taiwan, où Chiang Kai-shek établit son «gouvernement en exil», celui de la République de Chine. Aujourd'hui, selon le discours de Beijing, Taiwan n'est qu'une «province récalcitrante», pendant qu'à Taïpei, on parle toujours de «pouvoir usurpé» à propos de la Chine continentale. Avant d'évoquer les répercussions de ce clivage idéologique sur les populations d'outre-mer, quelques mots sur la manière dont *le monde chinois* s'est représenté ce domaine au-delà des mers: les «*Nan yang*» (Mers du Sud).

Depuis fort longtemps, les *Nan yang* sont connues des marchands et des explorateurs chinois. Ces voies maritimes ont permis, dès le Ve siècle de notre ère, le développement d'activités commerciales entre la Mer de Chine et l'Océan indien. L'immigration chinoise dans cette région est très ancienne, mais, mise à part un projet expansionniste entre le XIIIe et le XVe siècles,¹ elle se limite à quelques individus. Les migrations *massives* sont davantage une réalité propre aux XVIIIe et XIXe siècles. Selon D. Helly (1979), le terme *Nan yang*, utilisé pour désigner l'Asie du Sud-Est, s'applique également, par extension, aux Chinois ayant émigré dans cette région. Bien que la multiplicité des expériences humaines regroupées

¹ Sous le règne des Yuan (1206-1367), la première dynastie étrangère à régner sur la Chine, le Grand Khan a été le promoteur de ce projet expansionniste. Une aventure qui a duré près de deux siècles et qui a permis de «jeter les bases de la puissance des marchands chinois dans les Mers du sud». Le projet est repris sous les Ming (1368-1644) et on peut considérer que la Chine disposait, au XVe siècle, d'un empire en Asie du Sud-Est. Mais dès 1433, l'entreprise est abandonnée, le Ministère de la Marine est démembré et l'émigration interdite. De peur que l'île de Formose ne serve à la formation d'une résistance contre la nouvelle dynastie, dès leur arrivée au pouvoir en 1644, les Qing ont renouvelé cette interdiction. Toutefois, malgré ces interdictions, le commerce extérieur s'est perpétué sous forme d'entreprise privée. (Helly, 1979: 72).

sous ce vocable interdit une généralisation trop hâtive, notre hypothèse de départ consiste néanmoins à postuler que l'insertion dans l'histoire de l'extension du terme *Nanyang* à une catégorie de population ne se fait pas automatiquement: elle tend même à être discontinue, toujours en réponse aux circonstances que dicte le moment. Par contre, l'entendement de cette représentation est d'une continuité particulièrement remarquable. D'abord confinée aux Mers du sud, elle couvre un espace qui, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, s'est considérablement élargi, puisque le *Nouveau monde* y figure aussi.

Aujourd'hui, les Chinois d'outre-mer constituent l'une des plus importantes forces économiques de la région de l'Asie du Pacifique. En Asie du Sud-Est, ils contrôlent la majeure partie des économies nationales (Borthwick, 1992; Abeggelen, 1994). Par contre, ces idées généralement admises sur la réussite de «l'ethnie chinoise» ne sont pas sans comporter un certain nombre d'aspects négatifs. Le succès se présente comme une arme à deux tranchants qui, auprès des populations locales (dites *autochtones* ou *indigènes*), a fait des Chinois la cible de bien des campagnes d'accusations. D'ordinaire, on peut compter que les tensions générées par celles-ci ne dépassent pas certaines limites et ne donnent lieu qu'à des formes de discrimination mineures, des échanges verbaux un peu plus tendus qu'à l'ordinaire, sans plus. La viabilité de ces sociétés en dépend. Il arrive cependant que les tensions s'expriment de façon beaucoup plus radicale. De véritables crises ont ponctué l'histoire des *Nanyang*.

En effet, aux yeux des populations locales, ces Chinois ont souvent été perçus comme les agents d'un «pouvoir extérieur»: qu'il s'agisse des puissances coloniales, de la République de Chine, des grandes puissances occidentales, ou de la République Populaire de Chine (RPC). Cette dernière se retrouve d'ailleurs fréquemment dans des situations embarrassantes, quand on la tient responsable des agissements d'individus de nationalité «étrangère», appartenant à des familles qui ont parfois quitté son territoire depuis plusieurs générations (Helly, 1979: 70-71). En Asie du Sud-Est, quand les choses tournent mal, les gouvernements locaux ont pris la fâcheuse habitude de sortir «l'élément chinois» du placard. Pris comme symbole de l'immixtion étrangère, il sert souvent de bouc émissaire pour couvrir les exactions des régimes aux intentions douteuses, sinon les bévues de ceux dont les intentions sont en apparence plus transparentes. Quelques fois les reproches empruntent des chemins plus sombres, ceux d'une forme de discrimination beaucoup plus radicale: émeutes, vols, viols, tortures ou au-

tres. Ces formes de discrimination violente vont parfois jusqu'à des comportements proprement «génocidaires»: des pratiques qui ne sont pas sans rappeler celles contre lesquelles s'était élevé Sartre, quand il condamnait ces nations qui ont «bâti leur richesse sur la conquête de grands empires coloniaux» (1967: 25).

La dernière manifestation de cette forme de violence n'est pas si lointaine. Coïncidence qui est aussi embarrassante que constructive (permettant un nouvel éclairage), elle a été perpétrée en Indonésie, à l'été 1998, soit au moment même où nous procédions à la collecte des données devant servir à la présente recherche. Il va sans dire que ce triste événement a influencé le déroulement de l'enquête. Soit dit en passant, la simple présence de l'ethnologue, identifié ici à la *communauté linguistique dominante* du Québec, en a incité plusieurs à soulever le débat. D'autres ont refusé craintivement de participer à l'enquête, car à leurs yeux, cet invité qui pressait ses hôtes de toutes sortes de questions embarrassantes prenait, dans les circonstances, l'allure d'un de ces nouveaux agents associés à la gestion culturelle des enseignes à vocation commerciale. Il faut dire, en effet, que deux autres événements survenus au cours de l'été 98 avaient aussi contribué à compliquer passablement les choses.² Cependant, pour certains, les événements survenus en Indonésie furent davantage marquants et cela nous a permis d'observer en direct certains des développements importants, et très récents, qu'ils ont entraînés au sein de la «communauté chinoise» de Montréal.

La terrible épreuve qu'a subie l'ethnie chinoise d'Indonésie a provoqué l'indignation chez les Chinois d'outre-mer, un peu partout dans le monde. À Montréal, le 7 août 1998, entre 450 et 600 personnes ont participé à une marche de protestation demandant à Ottawa de faire pression sur le gouvernement d'Indonésie pour qu'il respecte les Droits de l'homme.³ Deux quotidiens montréalais, *Le Devoir* et *The Gazette*, en ont profité pour rappeler, dans un exposé très laconique, que l'ethnie chinoise d'Indonésie compte pour 2% à 4% de la population, mais qu'elle «contrôle» près de 80% de l'économie nationale. Le propos reposait sur le souci, très justifié dans la profession, de veiller à informer le lecteur. Il reste néanmoins qu'en présentant ainsi les Chinois d'outre-mer, ils contribuaient eux aussi à renforcer le sté-

² Ces deux événements ont un caractère local. Il s'agit, d'une part, du dossier de l'affichage en langue française dans les espaces à vocation commerciales et, d'autre part, du dossier des prérequis linguistiques exigés dans l'embauche des infirmières à l'hôpital chinois de Montréal.

³ C'était le titre du pamphlet distribué aux participants: *Protestation contre les violations des droits de l'homme en Indonésie*.

réotype du richissime marchand Chinois, celui-là même qui venait d'attirer tant de malheurs à l'ethnie chinoise d'Indonésie. Ce stéréotype n'est pas non plus sans rappeler l'une des principales raisons alléguées pour expliquer une autre tragédie, celle-là survenue au Vietnam, vers la fin des années 1970: celle des réfugiés de la mer, les *Boat people*.

Parmi les raisons invoquées pour expliquer ce qui a pu entraîner la tragédie des *Boat people*, un bon nombre d'auteurs ont affirmé que les causes du départ sont liées à un mélange de facteurs politiques et économiques, ainsi qu'à une discrimination exacerbée, dirigée contre les *Hoa* (l'ethnie chinoise du Vietnam). Selon Godement (1993), un mouvement «xénophobe» aurait *coïncidé* avec l'offensive de 1978 au Cambodge, et précédé la *réaction militaire* de la Chine. La nationalisation du commerce de l'alimentation, monopole détenu par les «commerçants Chinois de Cholon», a eu pour effet de «désorganiser l'approvisionnement». Les *Hoa* ont alors été contraints de fuir, au sud par la mer, et ceux de Hanoi vers la Chine (Ibid.: 319). Condominas (1983) en arrivait sensiblement aux mêmes conclusions. Selon lui, la fuite était tout à fait justifiée: d'une part, le commerce privé était la «raison d'être de bien des Chinois et des Sino-vietnamiens»; d'autre part, il semble qu'une «menace» en provenance de la Chine se précisait alors, et qu'on aurait cherché «à se débarrasser d'une population restée fidèle à ses origines» (Ibid.: 61).

Pour ce qui est de la politique extérieure de la RPC, l'étude de Chang C.Y. (1980) ouvre une perspective plus générale sur les relations de la Chine dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est. Son analyse démontre que le facteur *Nanyang*, tout en «constituant une question importante de la politique étrangère de Beijing», n'a jamais été un facteur «déterminant», ni en tout cas le seul qui ait une incidence (Ibid.: 283). Disons que dans le cas de la détérioration des relations bilatérales entre la Chine et le Vietnam, le facteur *Nanyang*, sans être *déterminant*, aurait été «utilisé comme un instrument servant un but politique inavoué» (Ibid.: 300). Par contre, en ce qui concerne la politique intérieure du Vietnam, selon Chang Pao-min (1982), la controverse entourant l'ethnie chinoise du Vietnam s'est présentée sensiblement de la même manière qu'ailleurs en Asie du Sud-Est: il s'agissait d'un problème «d'assimilation». Le Vietnam, cependant est un cas un peu particulier, en raison de la «proximité géographique» et de «l'affinité culturelle» du pays avec la Chine (Ibid.: 195). L'auteur fait également ressortir l'incidence des différentes politiques d'intégration de l'ethnie chinoise, mises de

l'avant par les gouvernements vietnamiens successifs, ceux du Nord et du Sud de 1954 à 1975, et celui du Vietnam réunifié après la chute de Saïgon (Ibid.: 196).⁴

En partant d'une étude plus approfondie de la communauté *hoa* du Nord et de celle du Sud, E.S. Ungar (1987) a identifié un certain nombre de clivages ayant une incidence sur la dynamique interne propre à ces deux communautés. Ainsi, les relations sino-vietnamiennes constituent un élément important dans cette problématique, mais elles ne sont qu'un des aspects relatifs à la question de «d'allégeance» de l'ethnie chinoise au Vietnam. Avant 1954, deux groupes importants se font la lutte pour celle-ci: il s'agit du *Gongchandang* (parti communiste (PCC)) et du *Guomindang* (parti nationaliste). D'autre-part, suite aux Accords de Genève, le pays a été divisé, et comme les deux gouvernements vietnamiens ont aspiré à l'obtention d'un statut politique, ils ont entrepris la gestion de leur population respective. L'affirmation de la souveraineté politique aurait, semble-t-il, passé d'abord par l'intégration des «résidents étrangers». De 1954 à 1975, la compétition s'est faite au Nord, entre Beijing et Hanoi, tandis qu'au Sud, elle opposait Saïgon et Taïpei (Ibid.: 596). De 1975 à 1978, les «groupes de chinois locaux», encouragés par des «supporteurs» de la RPC, ont cherché à prendre le leadership de la communauté chinoise du Vietnam. Selon cette hypothèse, l'escalade a culminé avec l'exode massif de 1978 (Ibid.: 597).

Les caractéristiques démographiques figurent aussi au nombre des facteurs importants. Au nord, les *Hoa* forment à peine 0,5% de la population, tandis qu'au sud ils comptaient pour 5,5% de la population. D'autre part, les *Hoa* du Nord étaient loin d'occuper la place prépondérante dans l'économie que l'on reconnaît volontiers à ceux du Sud. Au Nord, les Chinois qui résidaient dans les villes comme Hanoi et Haïphong, travaillaient comme ouvriers ou techniciens. Ils n'étaient pas très nombreux et étaient bel et bien des citoyens de la RPC (des «résidents Chinois»). En revanche, avant 1978, dans la province de Quang Ninh située le

⁴ Au Cambodge, durant les années 1954-56, une loi sur la citoyenneté et l'immigration visait à inciter les Chinois à prendre la citoyenneté cambodgienne. En Thaïlande, les mesures «antichinoise», avant et après la deuxième Grande Guerre, visaient «d'assimilation». En Indonésie, dès 1959, on a interdit aux «Chinois étrangers» de posséder un commerce en zone rurale. Une mesure qui a entraîné bien des controverses sur la question de la citoyenneté et provoqué, entre 1959 et 1967, un exode très important. En Malaisie, une législation spéciale sur la langue d'enseignement en 1961, exige que toutes les écoles secondaires financées à même les fonds publics utilisent l'anglais ou le malais comme langue d'instruction. Aux Philippines, un décret, passé sous le régime de la loi martiale en 1973, prévoit la «philippinisation» des écoles chinoises (Ungar, 1987: 601 ss).

long de la frontière sino-vietnamienne, ils étaient beaucoup plus nombreux, allant jusqu'à représenter 22% de la population de cette province. Ils étaient surtout travailleurs forestiers, pêcheurs ou artisans. C'était «le seul endroit où l'ethnie chinoise se retrouve en grand nombre dans une zone rurale» (Ibid.: 598). Par contre, l'ethnie chinoise de cette province faisait l'objet d'une classification assez particulière. Elle se subdivisait en deux catégories principales: d'une part, les «résidents Chinois» en milieu urbain, et, d'autre part, un groupe que les Vietnamiens appellent les «*Ngai*». Ce terme est utilisé par le gouvernement vietnamien pour désigner les groupes linguistiques chinois qui résident à cheval sur la frontière sino-vietnamienne. Cette catégorie inclut aussi les Hakka qui sont présents dans la région, depuis la seconde moitié du XIXe siècle (Ibid.: 602 ss).

Un troisième et dernier facteur est d'ordre «géographique». Au sud, les Hoa font figure de «facteur interne», tandis qu'au nord, en raison des contacts fréquents avec la Chine, ils sont perçus davantage comme «un intérêt stratégique» (Ibid.: 598). Un point qui est particulièrement sensible, quand les relations sino-vietnamiennes font l'objet d'un litige.

Le 24 mai 1978, lorsque le gouvernement chinois décide de protester ouvertement contre «l'expulsion» de «résidents Chinois»,⁵ la réprimande ne concerne pas les *Boat people* ni même des résidents chinois de Hanoi: ce sont les *Ngai* de Quang Ninh, qui sont au centre de la controverse. Ceux-ci habitent une zone frontalière, un lieu de passage et de va-et-vient continu, correspondant assez bien au paradigme du migrant transnational. Dans leur cas, on a du mal à comprendre en quoi la nationalisation du commerce pourrait être le motif du départ, puisqu'ils vivent dans un État socialiste depuis plus de vingt ans. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans leur cas, le retour vers la Chine est une solution qu'ils peuvent envisager. Or, le retour à la patrie n'a justement pas la même signification pour tous. Pour les membres de l'ethnie chinoise du Sud, on a affaire à autre chose. Plusieurs d'entre eux ne sont pas nés en Chine et ils résident au Vietnam depuis au moins une génération (Chang P.-m., 1982: 211). Bien qu'ils revendiquent l'identité chinoise, leur *volonté* ne semble pas pencher en faveur d'un retour vers la terre des ancêtres. Quand on considère, par ailleurs, que la vaste majorité des membres de l'ethnie chinoise du Vietnam, au Nord comme au Sud, font

⁵ «Déclaration au sujet de l'expulsion des ressortissants chinois par le Viet Nam», Bureau des affaires des Chinois d'outre-mer, *Pékin information*, no 22, 5 juin 1978: 15-17.

partie de la classe ouvrière (Ibid.: 212), on serait tenté de croire que la nationalisation du commerce est loin d'être le principal motif de départ. Quand à ceux qui ont pris la mer, par crainte ou pour défendre une identité, un mode de vie, faut-il penser que «l'expulsion» dont parlait Beijing masquait autre chose, une éloge de la fuite?

2.2 Ethnie et crise politique

La crise politique a eu des effets conceptuels. La catégorie *Hoa*, utilisée par les autorités vietnamiennes, correspond assez bien à l'ethnie, du moins telle qu'on la retrouve dans les premiers usages qu'en a faits la sociologie américaine, c'est-à-dire qu'elle réfère à des individus devenus citoyens suite à la naturalisation ou à des natifs de *souche* étrangère. La catégorie du «ressortissant chinois», proposée dans le discours de Beijing, fait également référence à la citoyenneté, mais elle vise des citoyens à part entière. Évidemment, la citoyenneté est une catégorie qui l'emporte sur toute autre forme de revendication identitaire, puisqu'elle est attribuée et reconnue par l'État, l'institution ayant "légalement" le droit de légiférer en la matière et qui détient le «pouvoir de nommer». Or, en ce qui concerne ces «résidents chinois», Hanoi a sévèrement blâmé Beijing d'avoir «construit» et durci la notion en l'inscrivant dans une dynamique d'affrontement qui multipliait les rumeurs: «La Chine supporte le Kampuchéa contre le Vietnam»; «la guerre va éclater entre la Chine et le Vietnam»; «le gouvernement appelle les Chinois à rentrer, ceux qui ne le font pas sont des traîtres à leur patrie»⁶ (Chang P.-m., 1982: 210): voilà l'information qu'aurait fait circuler le gouvernement chinois. La distinction entre les deux catégories, citoyen Chinois et citoyen Vietnamien, devint on ne peut plus claire, quand, le 1er juin 1978, Beijing décida d'envoyer deux navires pour rapatrier les «citoyens chinois persécutés» (Ibid.: 213).

La partie vietnamienne n'était pas pour accepter sans mot dire une telle «ingérence», et suite à d'intenses négociations, Hanoi a insisté pour que Beijing rapatrie tout les *Hoa* désirant partir pour la Chine. Par contre, étant considérés comme des citoyens vietnamiens, ils devaient d'abord recevoir l'approbation des autorités vietnamiennes. Beijing a promptement répondu à cette condition en stipulant que les navires seraient là uniquement pour rapatrier les

⁶ C'est l'auteur qui souligne.

«résidents chinois en détresse» et non les «citoyens vietnamiens d'origine Chinoise désirant quitter le Vietnam pour la Chine».⁷ Conséquemment, les ressortissants Chinois devaient s'adresser à l'ambassade chinoise pour recevoir un certificat de rapatriement et, dans un deuxième temps, un visa de sortie accordé par les autorités vietnamiennes (Ibid.: 215).

Pour la Chine, les exigences des autorités vietnamiennes signifiaient la remise en question de la légalité de son entreprise. Pour la partie vietnamienne, le succès de l'opération chinoise risquait d'être embarrassant au plan politique, dans la mesure où elle aurait prouvé qu'il y avait bel et bien eu des mesures d'expulsion et de persécution de l'ethnie chinoise. C'est ce que Beijing cherchait vraisemblablement à faire. Dans la semaine qui a suivi le début des inscriptions pour le rapatriement, pas moins de 30 000 personnes se sont inscrites. C'est beaucoup plus que ne l'avait escompté Beijing. L'ampleur des moyens déployés pour le rapatriement le démontre assez bien: le navire *Changli*, dépêché à destination de Haiphong, ne pouvait contenir que 1300 passagers, contre 900 passagers pour le *Minghua* faisant route pour la ville de Ho Chi Minh (Ibid.: 214 ss). En fait, plutôt que d'être une réelle tentative de résoudre le problème, l'événement - très médiatisé - a pris davantage la forme d'un ballet de pressions diplomatiques, qui provoqua néanmoins un accroissement considérable du nombre des candidats au départ. Le 22 juin, de peur que le nombre d'inscrits n'atteigne des proportions insoupçonnées, Hanoi suspendit les inscriptions et les navires Chinois s'en retournèrent bredouille (Ibid.: 215-216).

Parallèlement au jeu politique qui s'est joué entre les deux puissances, au niveau officiel de l'État, on voit tout de même que l'identité, le sentiment d'appartenance, n'ont pas manqué d'être opérants dans le déroulement de la crise. Tant Hanoi que Beijing semblaient se préoccuper d'avantage de gestion politique, de politique interne dans un cas, de politique régionale dans l'autre. Il n'empêche que Beijing adoptait une définition de l'ethnicité qui s'apparentait au primordialisme. Disons donc que bien que les événements entourant la tentative de rapatriement semblent démontrer la thèse d'un instrumentalisme purement politique, dont l'ethnie chinoise du Vietnam aurait eu à faire les frais, à la suite de Feray (1992), il faut ajouter que la politique dont il s'agit a impliqué une campagne de «démythification»,⁸ accompagnée d'une

⁷ C'est l'auteur qui souligne.

⁸ Ibid.

manipulation idéologique de la question des droits de l'homme, à la manière de celle qu'avait entreprise l'occident depuis 1975, aux dépens du Vietnam: une campagne visant à «justifier *à posteriori* l'intervention américaine» (Ibid.: 112). Est-il étonnant que, dans cette lutte entreprise par la Chine contre l'expansionnisme soviétique, les États-Unis aient fait figure d'allié de circonstance?

C'est l'occasion de remarquer que les calamités qui s'abattent régulièrement sur les Chinois d'outre-mer ne sont pas le fait exclusif des populations autochtones qui, depuis la vague d'affirmation nationaliste des années 1950 en Asie du Sud-Est, en porte une part d'odieuse responsabilité: les Européens les ont précédés de longue date. Pourtant, même des publications récentes préfèrent éviter l'histoire en se réfugiant dans la problématique de *l'intégration* à l'économie de marché. C'est vraisemblablement encore le cas de l'historien américain M. Borthwick (1992), pour qui le «succès» de l'ethnie chinoise s'appuie sur des facteurs «historiques et sociaux/environnementaux», c'est-à-dire, sur l'existence préalable à l'émigration d'une «classe moyenne» disposant du capital et du savoir-faire nécessaires pour s'engager dans les pratiques commerciales. Cette *classe moyenne* a su tisser les réseaux nécessaires pour survivre dans un environnement hostile (Ibid.: 320). L'«homogénéité culturelle» a été assurée par la famille, qui procurait la «stabilité» et la «sécurité» aux communautés chinoises. *A fortiori* pour celles qui vivaient dans une «mer de discriminations raciales». Par contre, «l'ethnie chinoise» n'a jamais été entièrement homogène, certains segments ont dû «s'adapter» aux circonstances locales. D'aucuns en ont dérivé un peu, ils ont moins d'attachement envers la patrie mais ils n'en ont pas pour autant perdu leur identité chinoise («*chineseness*»). En somme, la *tradition confucéenne* aurait contribué à cette réussite, puisqu'elle *exploite les solidarités familiales qui s'étendent à un contrat social partagé par la nation tout entière* (Ibid.: 321).

Remarquons que l'ethnie fait référence à tout autre chose, ici, et qu'elle se confond avec la nation. C'est une manière d'expliquer le maintien de l'identité ethnique qui ne tient pas vraiment compte des processus d'identification culturelle propre à l'expérience de la migration, ni de l'importance de l'intervention occidentale dans le processus. Or, pendant la Guerre froide, les deux grandes puissances ont tour à tour expliqué la présence d'une ethnie chinoise en Asie du Sud-Est comme étant la concrétisation d'un «expansionnisme» séculaire propre à

l'Empire du milieu (Helly, 1979: 84). Dans les années 50, l'ethnie chinoise constituait, dans l'optique de la *théorie des dominos* développée par Washington, la «réalisation partielle» des convoitises traditionnelles de la Chine sur cette région et devait lui permettre de faire basculer les *nouvelles* nations dans le camp communiste (Ibid.: 84). Vers la fin des années 60, la République Populaire de Chine devait faire face à une autre accusation. Cette fois, l'Union Soviétique lui reprochait de perpétuer «la puissance de la bourgeoisie financière chinoise», constituant ainsi une entrave à l'apparition du socialisme en Asie du Sud-Est (Ibid.: 85).

2.3 Les formulations idéologiques de l'ethnie chinoise

La politique suivie par la Chine et le Vietnam à l'égard des groupes minoritaires est celle des «nationalités», dont les principes ont été formulés par Staline (Condominas, 1971: 143). État «multinational», la République Populaire de Chine reconnaît dans sa Constitution de 1982⁹ l'existence de cinquante-cinq minorités nationales. La catégorie à laquelle la RPC fait référence met de l'avant le concept d'un groupe qui s'est forgé par l'histoire, ayant acquis historiquement un langage, un territoire, une vie économique et une culture en commun. Hsieh (1986) souligne que la définition stalinienne se rapproche beaucoup de la notion d'ethnie, une notion utilisée davantage par les occidentaux. Or, dans la pensée marxiste, la «nation moderne» se développe à l'ère du capitalisme et doit atteindre sa maturité sous le socialisme. De la sorte, les groupes minoritaires ne sont pas appréhendés dans une perspective «d'assimilationnisme à l'américaine», mais bien dans celle du matérialisme historique. Ainsi, comme «une lutte nationale est, en dernière analyse, une lutte de classes»,¹⁰ avec l'avènement du communisme les classes, tout comme les nations, sont appelées à disparaître (Ibid.: 1-4).

Les critères ayant servis à circonscrire les cinquante-cinq groupes minoritaires soulèvent quelques interrogations (Leblanc; 1987). Pour ne retenir que l'aspect linguistique, à lui seul le groupe majoritaire *han* parle un ensemble de neuf langues «sinitiques», mutuellement inintelligibles à l'oral, mais «compatibles»¹¹ avec l'écriture idéographique chinoise. Chacune se

⁹ Trois autres l'avaient précédée. La première date de 1954, les suivantes de 1975 et 1978 (Hsieh; 1986: 8).

¹⁰ Mao Zedong (ed.) *Min-zu chu-ban-she*, 1979, cité par Hsieh (1986:4).

¹¹ Cependant, les néologismes en RPC sont forgés à partir d'unités de sens, alors qu'à Hong Kong, on tend plutôt à jouer sur les propriétés phonétiques des caractères. Quelques fois, les constructions qui en résultent

subdivise à son tour en un certain nombre de dialectes. Par ailleurs, les minorités nationales ne correspondent pas toujours à toutes les caractéristiques de la «nation moderne». Les *Miao*, par exemple, se retrouvent dans cinq provinces et parlent, selon les régions, des dialectes qui ne sont pas toujours mutuellement intelligibles. Ils se distinguent également par leurs «traits sociaux et culturels» (Ibid.: 23-24). En fait, la Chine est loin d'être aussi homogène que le laissait entendre Bortwick (1992), c'est même une véritable *mosaïque* culturelle. Or, la culture ne s'enferme pas toujours aisément dans les registres ou les chroniques dynastiques: les gens se déplacent et les langues se transforment sans cesse.

2.3.1 Les sociétés segmentaires

Les distinctions régionales constituent également une réalité identitaire, qui ne saurait être négligée par les spécialistes de l'ethnicité. Rappelons simplement que dans la Chine ancienne, les associations régionales ont joué un rôle prépondérant dans la conduite des transactions commerciales. À l'intérieur des grandes cités, on retrouvait des organisations regroupant des individus provenant d'une même région, les *tong xiang hui*.¹² Ces «organisations communautaires» étaient impliquées dans la réglementation des activités commerciales de leurs membres, et partant, elles ont même été amenées à jouer le rôle de «guildes» (Crissman, 1967: 196). Sous le régime impérial, bien que le gouvernement central soit intervenu fréquemment dans les activités commerciales, il ne réglementait pas directement le commerce et n'en définissait pas le cadre légal. Une association régionale s'en chargeait, lorsqu'elle parvenait à obtenir le monopole d'une niche commerciale. Elle tentait par la suite d'étendre ce monopole à d'autres sphères de l'activité économique, et l'intense compétition qui en résultait contribuait à accentuer les distinctions régionales (Hamilton, 1977: 339-340).

Ces distinctions régionales sont loin de s'être estompées chez les Chinois d'outre-mer (Crissman, 1967; Willmott, 1969; Hamilton, 1977). Crissman a suggéré que les modèles

deviennent incompréhensible pour un locuteur non cantonais. En plus, il y a des différences entre les formes des caractères complexe (*fantizi*) utilisés à Hong Kong et à Taiwan et celle des caractères simplifiés (*jiantizi*) utilisés en RPC et Singapour.

¹² Plusieurs auteurs utilisent exclusivement le terme «*hui guan*» (Crissman, 1967; Willmott, 1969; Skinner, 1996). Or, ce terme fait référence au foyer d'une association: un bâtiment. Hamilton (1977), offre en alternative le terme «*tong xiang hui*». *Xiang*, c'est le point d'origine, la terre des ancêtres. On dit d'ailleurs *xiang chou*: le mal du pays, la nostalgie. *Tong xiang* se traduit par compatriote.

d'organisation «intra-communautaire» des communautés chinoise d'outre-mer n'ont pas été élaborés à l'étranger, mais bien en Chine même. Selon Crissman, le peuplement des grandes villes d'Asie du Sud-Est est basé sur les «mêmes principes» que les migrations en territoire chinois. Ce «modèle segmentaire» produit une analyse «a-temporelle» (Ibid.: 185).¹³ Ainsi, les distinctions associées à un groupe linguistique se combinent également avec d'autres *segments*, tels le village (l'unité de base du système), les grands marchés urbains, les *comtés*. Les organisations communautaires de «haut niveau», desservant les intérêts d'une communauté linguistique par exemple, se regroupent sous la couverture d'un comité d'hôpital, d'un conseil scolaire et, plus récemment, d'une chambre de commerce. À une certaine époque, les sociétés secrètes ont aussi joué le rôle d'organisations communautaires (Ibid.: 197).

Plusieurs spécialistes tendent à interpréter ces liens régionaux comme des «attachements primordiaux». Pour Hamilton (op. cit.) et Skinner (1996), il s'agit bien plus d'une réponse aux changements des condition survenus dans la région au XIXe siècle. Avec l'essor de l'industrialisation et l'expansion de l'économie de marché, les firmes occidentales cherchaient à écouler leurs marchandises et à collecter les matières premières dont elles avaient besoin. Ces changements ont favorisé l'apparition d'un nouveau système de clientélisme basé sur l'établissement, dans l'arrière-pays, d'un réseau de distribution des marchandises et de collecte des matières premières. Pendant qu'en Chine, les conditions défavorables, conséquentes aux pillages des puissances coloniales, poussaient les gens à émigrer,¹⁴ la multiplication des opportunités commerciales en Asie du Sud-Est, liées à l'exploitation coloniale, les attiraient. Selon Hamilton, le manque de «contrôle politique et de restriction économique» de la part des autorités coloniales et autochtones a fait en sorte que les immigrants chinois ont pu y adapter leur «pratiques commerciales». La compétition pour les nouvelles opportunités commerciales a eu pour effet de favoriser l'importance des distinctions régionales, au détriment d'un clientélisme entre l'ethnie chinoise et la société hôte (Ibid.: 346-347).

Par contre, avant 1850, l'identité régionale avait tendance à s'estomper dans certains cas pour laisser place à une nouvelle forme d'identité. Selon Hamilton, les modalités de cette

¹³ Ce modèle «a-temporel» correspond assez bien aux courants théoriques anhistoriques de l'anthropologie, dénoncés par Amselle (c.f. 1.4).

¹⁴ En ce sens, avec la Première Guerre de l'opium, les Anglais donnaient, selon les termes de Condominas (1983), le «signal de l'assaut généralisé».

transformation sont différentes selon le pays de résidence. Il donne les exemples de la Thaïlande, des Philippines et de Java, mais ceux-ci culminent tous invariablement dans «l'assimilation». Pour Skinner, l'incorporation des nouveaux arrivants n'a pas joué de la même manière partout. Selon lui, il y a eu formation d'une nouvelle entité socioculturelle par le phénomène de «l'ethnogénèse».¹⁵ Un des traits marquant de l'immigration chinoise en Asie du Sud-Est, avant la fin du XIXe siècle, tient au fait qu'elle est composée essentiellement d'hommes. La première étape, conduisant au développement d'une communauté intermédiaire, découle de l'union des immigrants chinois avec des femmes indigènes. On pouvait certainement retrouver des enfants issus de ces mariages interculturels, avant la période coloniale, sans pour autant qu'il y ait eu nécessairement formation d'une «société intermédiaire». Trois groupes, cependant, représente fort bien la formation de communautés distinctes des communautés chinoises et indigènes: les *Mestizos* aux Philippines, les *Peranakans* à Java, et les *Babas* dans le Déroit de Malacca (Malacca, Penang et Singapour). Dans ces trois régions, les descendants des alliances interculturelles avaient tendance à éviter de nouvelles unions avec les communautés indigènes et valorisaient d'avantage les caractéristiques qui les distinguaient de celles-ci. Les cultures ainsi développées avaient leurs «traditions» et leurs langages propres qui, influencés par une grammaire et un lexique chinois, constituaient des créoles indigènes (1996: 51).¹⁶

2.3.2 Question de prestige et pouvoir législatif

Au Siam (la Thaïlande), l'intégration de l'ethnie chinoise n'a pas semblé poser problème. Selon Skinner, on peut étendre ce diagnostic au Cambodge:

«Les deux sociétés, dans lesquelles l'assimilation était rapide et sans complication, étaient des civilisations agraires traditionnelles dont les structures politiques et les systèmes de stratification étaient intacts, tandis que dans chacune des trois régions où un système intermédiaire s'est développé, la société indigène était "tronquée" d'une manière ou d'une autre» (1996: 65).

¹⁵ L'auteur définit l'*ethnogénèse* comme un processus par lequel il y a création de nouveaux systèmes socio-culturels, stables et autonomes, par un phénomène de «fusion». (Skinner, 1996: 51).

¹⁶ À l'exception de Penang, où le créole aurait été basé sur le dialecte Hokkien (Ibid.: 52).

En fait, la thèse développée ici postule qu'il y a «résistance» à l'assimilation, quand celle-ci correspond à une mobilité sociale décroissante, et «acculturation» à la société d'accueil, lorsqu'il y a mobilité ascendante (Hamilton, 1977; Skinner, 1996). Un premier argument met l'emphase sur le pouvoir politique de l'élite autochtone, quand celui-ci n'est affecté par une ingérence étrangère: l'acculturation pouvait, dans ce contexte, donner accès à des «concessions économiques» et à la «protection politique» nécessaire à la prospérité. L'autre argument souligne «l'exaltation» du prestige des élites siamoise et khmère: l'acculturation n'aurait pas été perçue comme un mal à éviter (Skinner, 1996: 65-66). Il faut dire que le royaume du Siam a ceci de particulier qu'il est le seul pays d'Asie du Sud-Est à ne pas avoir connu de tutelle coloniale; le pouvoir politique de l'élite siamoise était donc relativement intact.¹⁷ Dans ce contexte, les immigrants chinois avaient acquis des positions de pouvoir à la cour, particulièrement en tant que collecteurs de taxes dans les zones rurales. On constate que l'identité chinoise est associée ici à l'occupation d'une fonction légalement reconnue, qui exemptait ses membres de la corvée et leur conférait une certaine autodétermination par le truchement de l'appartenance à une classe d'*officiers* publics définie comme chinoise.

Il est vraisemblable que le phénomène d'acculturation ait été opérant au Cambodge. Cependant, la dynamique historique propre à la péninsule indochinoise nous porte à nuancer quelque peu cette hypothèse. L'intervention européenne au Vietnam débute en 1858, avec l'attaque franco-espagnole du port de Danang (Tourane). L'année suivante, les Français s'emparent de Saigon et par la suite des provinces du *Nam Ky* (Cochinchine). En 1863, la France s'assure le contrôle du «protectorat vietnamien sur le Cambodge» (Devillier, 1994: 572). En 1887, «l'Union Indochinoise» regroupe cinq composantes: les trois *Ky* (une colonie, la Cochinchine et deux protectorats, l'Annam et le Tonkin), le Cambodge et les territoires Lao.

On serait porté à croire que la thèse de l'acculturation à la société khmère, facilitée par une mobilité ascendante, eût été possible, avant la seconde moitié du XIXe siècle. Ce serait conclure à la hâte, car il nous faut également tenir compte des mouvements hégémoniques qui se dessinaient dans la région avant que les Européens y soient intervenus. Depuis le XIe siècle,

¹⁷ Si le Siam est parvenu à préserver son indépendance, c'est aussi au prix de certaines concessions faites aux puissances coloniales. Par exemple, en 1794, le Siam avait annexé les provinces cambodgiennes de Battambang et de Siemréap. En 1907, la France a obtenu leur restitution sur demande (Delvert, 1993: 46).

le Dai Viet (Vietnam) est en pleine expansion vers le sud. Il a d'abord conquis le royaume du Champa, au XVe siècle; puis, au XVIIe siècle, ses convoitises portent sur les terres khmères du delta du Mékong. En 1698, pendant une période de division du pays,¹⁸ les Nguyen de Hué s'emparent de Prey Nokor, qui devient alors Saigon. À la mort d'un souverain khmer qu'ils avaient activement soutenu, Ang Chan II (1796-1834), les Kinh (Viet) placent sa fille Ang Mey sur le trône, puis déportent la reine en 1841 et annexent le Cambodge (Delvert, 1993: 39-40). À un certain moment cependant, le Dai Viet se heurte aux menées du Siam. L'expansion siamoise avait pris son envol au XVIIIe siècle, alors que la pression birmane avait cessé, sous l'effet de la conquête britannique. Ce fut seulement avec la mainmise de la France sur le Cambodge que la marche du Siam vers le sud fut compromise (Condominas, 1982: 22-23). En fait, la grande civilisation khmère avait déjà connu son apogée aux XIIe et XIIIe siècles. Néanmoins, l'élite khmère avait certainement conservé assez de prestige et de pouvoir pour qu'il y ait acculturation à la société cambodgienne jusqu'au XVIIe siècle. Au XIXe siècle cependant, selon plusieurs auteurs, n'eût été de l'intervention française, le Cambodge était voué à disparaître.

Aux Philippines, une «grande civilisation» était absente, dès le départ. Pour ce qui est de Malacca, le sultan malais en avait été chassé lors de la conquête par les Portugais, au début du XVIe siècle, et aucun régime d'envergure comparable ne s'est développé sous les tutelles hollandaise et britannique subséquentes. À Java, l'élite du royaume de Mataram était comparable à celle qu'il y avait au Siam et au Cambodge. Selon Skinner, avant le XVIIIe siècle, le scénario d'une acculturation progressive, culminant dans l'assimilation à la société javanaise, est tout à fait plausible. Bien que les Hollandais aient commencé à s'établir à Batavia en 1619, le contrôle du territoire ne s'est fait que progressivement. Le développement d'une société intermédiaire apparaît vers les XVIIIe et XIXe siècles, et les premières communautés de *Peranakans* sont situées dans les villes de la côte nord, après que celles-ci aient été coupées de l'État autochtone par l'intervention coloniale. D'autre part, le colonisateur hollandais n'a jamais contrôlé l'ensemble du territoire. Dans certaines régions, comme celles de Sura-

¹⁸ De 1674 à 1774, les seigneurs Trinh règnent au Nord et les Nguyen au Sud, le Song Gianh séparant les deux *fiefs* qui étaient devenus en réalité deux États. Par ailleurs, c'est aussi à partir de cette période que des missionnaires et commerçants européens ont commencé à avoir accès au pays. La dynamique régionale aurait certainement été bien différente, si l'évêque Pigneau de Béhaine n'avait pas procuré son aide à Nguyen Anh, pour la reconquête. Celui-ci allait devenir, en 1806, le grand empereur Gia Long.

karta et Yogyakarta, au centre de Java, l'élite autochtone a préservé une bonne part de son prestige et de son pouvoir politique (1996: 66-67).

2.3.3 Institutionnalisation du métissage et croyances religieuses

Partout où ils allaient, les Chinois étaient soumis à un certain nombre de règles, et ce indépendamment du fait que la société d'accueil ait été dirigée par un gouvernement autochtone ou par une puissance coloniale. La question est de savoir par quel mécanisme l'ingérence coloniale a entraîné la résistance à l'acculturation. Aux Philippines, la terminologie coloniale des autorités espagnoles classait la population en trois catégories: les *Chinos* (les immigrants chinois), les *Mestizos* (les métis chinois) et les *Indios* (les indigènes). Alors que les indigènes étaient assujettis à la corvée et à une faible taxe, les métis avaient aussi l'obligation de la corvée, assortie d'une taxe deux fois plus élevée. Les Chinois, pour leur part, étaient dispensés de corvée. En contrepartie, la taxe était beaucoup plus élevée et leurs déplacements faisaient l'objet de plusieurs restrictions. La reproduction de ce système à trois «classes ethniques» distinctes était assurée par une législation prévue à cet effet (Ibid.: 67-68).

À Java, la Compagnie néerlandaise des Indes Orientales (fondée en 1602) a également assujetti les Chinois à une taxe spéciale et à un certain nombre de restrictions. Toutefois, ses mesures ne firent l'objet d'une codification «systématique» et «très détaillée» qu'après que la colonie soit passée sous le contrôle direct des Pays-Bas. La population y était également divisée en catégories, mais il n'y avait que deux classes ethniques: les *Orientaux étrangers* et les autochtones. En théorie, les «résidents chinois» étaient classés dans la même catégorie que tous les autres Orientaux. En pratique, cependant, ils étaient soumis à une réglementation qui en faisait une catégorie bien à part. Pour compléter le système des *cultures forcées*, les autorités hollandaises ont introduit en 1830 une réglementation confinant les Chinois à des «quartiers désignés»: pour en sortir, une permission spéciale était requise. À partir de 1855, la réglementation hollandaise du commerce s'est appliquée également aux Chinois. Dès lors, les poursuites civiles contre les *résidents Chinois* furent jugées devant une cour européenne. Par contre, les «dois domestiques» étaient toujours sous la juridiction des *Kapitans* chinois. Le système était semblable à celui des *officiers* chinois de Thaïlande, à cette différence près qu'à Java, ils étaient nommés par le gouvernement colonial (Ibid.: 68- 69).

Le XIXe siècle correspond à une nouvelle phase dans l'histoire du détroit de Malacca. En effet, si les XVIIe et XVIIIe siècle sont ceux de l'hégémonie hollandaise, le XIXe siècle sera celui de la domination britannique. En 1786, le sultan de Kedah cède l'île de Penang à la *East India Compagny*. Puis, en 1795, profitant des guerres napoléoniennes, les Britanniques s'emparent de Malacca. Malacca est rétrocédée en 1814, pour être reprise dix ans plus tard. Entre temps, Sir Thomas Ruffles avait été mandaté pour trouver l'emplacement d'un nouvel établissement qui devait remplacer Malacca. Son choix porta sur l'ancienne Tumasik, qui n'était plus alors qu'un petit village: celui-ci deviendra Singapour. En 1830, Malacca, Penang et Singapour sont réunis sous l'appellation de *Straights settlements*.

Les Britanniques furent également très préoccupés par les *distinctions raciales*. En ce sens, la *Penang Charter of Justice* de 1807 donne idée de la ligne de pensée du colonisateur britannique. Elle garantissait la *liberté de religion* et le plus grand respect des *pratiques et usages anciens*. Mais cette charte repose sur une distinction ethnique fondée exclusivement sur la religion: les Malais sont identifiés à l'Islam et les Chinois aux «religions chinoises». En fait, les lois coloniales ont contribué à faire de l'Islam le fondement de l'identité malaise, au point que l'expression *masuk Melayu* (devenir malais) «a fini par impliquer la conversion à l'Islam». Le parallèle avec les *religions chinoises* donne à penser que les Britanniques ont ainsi encouragé les *Babas* à «résister à la conversion». En Thaïlande, tout comme dans les Établissements du Déroit, il n'y avait pas de législation explicite contre l'assimilation; cela n'a pas empêché une «divergence» des parcours: l'assimilation dans le premier cas et la formation d'une société intermédiaire dans le second. Par ailleurs, la divergence au plan législatif entre les colonies britannique et hollandaise n'a pas empêché les *Babas* et les *Peranakans*, au XIXe siècle, de «résister activement à l'assimilation» (Ibid.: 70-71).

Skinner avance l'hypothèse selon laquelle le bouddhisme théravadin n'aurait pas constitué une barrière contre l'assimilation, contrairement à l'Islam et au Christianisme qui sont des religions monothéistes. Le bouddhisme théravadin est beaucoup plus tolérant envers les formes religieuses polythéistes, voire animistes. D'autant plus que, selon l'auteur, les religions populaires de Chine se rapprochent considérablement du bouddhisme mahayana et le transfert en

aurait été d'autant facilité.¹⁹ En revanche, la conversion aux religions monothéistes implique des étapes «décisives», auxquelles s'additionnent un certain nombre de sacrifices importants. Le renoncement au culte des ancêtres et, avec la religion musulmane, l'interdiction de manger de la viande de porc sont évoqués par la plupart des auteurs. En contrepartie, le bouddhisme théravadin est beaucoup plus permissif et graduel. Que l'assimilation ait été favorisée par la parenté des systèmes de croyances religieuses est un argument vraisemblable pour tous les pays bouddhistes, mais à l'exception du Vietnam. On constate simplement que la parenté évidente des religions chinoise et vietnamienne n'a pas empêché que l'assimilation s'y fasse plus lentement qu'ailleurs (Ibid.: 71-73).

Malgré ces divers facteurs, la conversion devait certainement présenter des avantages quelconques, puisqu'il a été démontré que le phénomène s'est produit dans le détroit de Malacca, entre le XVe et le XXe siècles. En certains endroits, la religion musulmane était moins contraignante et la conversion n'aurait pas représenté d'aussi grands sacrifices que dans les régions où elle était pratiquée sous une forme plus rigoriste. Mais dès qu'elle se produisait, l'assimilation à la société d'accueil était inévitable. C'est ce qui permet à Skinner de conclure que la société péranakan était «nécessairement non-musulmane» (Ibid.). Ailleurs, il mentionne le cas d'une communauté chinoise musulmane à Sumenep (Madura): d'abord classée dans la catégorie des *Orientaux étrangers*, elle fut finalement reconnue, en 1874, comme une communauté autochtone (Ibid.: 74).

Aux Philippines, contrairement aux entreprises coloniales hollandaise et britannique, l'évangélisation était au centre des préoccupations des Espagnols. Craignant une révolte de la part des Chinois, le colonisateur les avait assujettis à des restrictions visant à limiter leur nombre. Pour assurer leur «sécurité»,²⁰ les immigrants chinois ne pouvaient envisager que la conversion au catholicisme ou le mariage mixte. Ces deux «stratégies» permettaient tout un éventail d'activités que l'identité chinoise n'aurait pas permises (Hamilton, 1977: 343). Par contre, selon Skinner, le problème est qu'il n'y a pas eu vraiment d'alternative à la conver-

¹⁹ Sans vouloir rejeter l'hypothèse, il ne faudrait pas surestimer l'importance de l'influence bouddhiste sur ce plan. Par ailleurs, on doit noter que les Chinois sont très portés au syncrétisme.

²⁰ Une crainte qui est assez explicite. Dans un rapport datant de 1842, Sinibaldo Mas écrivait: «if Spain hoped to retain the Philippines, then the authorities must ensure that the brains and wealth of the Mestizos never become allied with the numerical strenght of the Indios. The two races must be kept seperated, their separate gremios maintained, and their rivalries encouraged» (Skinner, 1996: 77 *infra*).

sion et au mariage mixte, au point que le premier fut en réalité conditionné par le second: d'ailleurs, remarque-t-il, «la culture mestizo était catholique» (1996: 76). Cet aspect prendra toute son importance au XIX^e siècle. En effet, l'absence de «barrière religieuse» entre les *Mestizos* et les indigènes est la principale raison pour expliquer qu'à long terme, cette culture ne subsistera pas (Ibid.: 78).

L'argument le plus marquant pour expliquer l'émergence de sociétés intermédiaires «stables et continues» aux XVII^e et XVIII^e siècles est qu'elles se sont développées uniquement après des vagues de répressions très sévères et parfois sanglantes de la part des autorités coloniales: à Malacca, après la conquête en 1641 par les Hollandais; aux Philippines, en 1603 et en 1639, chacune de ses dates correspondant aux massacres de 20 000 Chinois (Hamilton, 1977: 343), puis en 1686, suite à l'expulsion d'un «surplus»²¹ de Chinois; à Java, après le massacre des Chinois de Batavia (nom hollandais de Djakarta), au cours duquel 10 000 individus auraient péri (Helly, 1979: 75). En somme, les sociétés intermédiaires se seraient développées sous l'effet de mesures coercitives redoutables. Par contre, si les facteurs qui ont contribué à la formation de ces sociétés ont certains points en commun, il n'en va pas de même pour les processus qui ont concouru à l'amélioration fulgurante de leur conditions de vie au cours du XIX^e siècle.

2.3.4 L'intégration à l'économie de marché

Au début du XIX^e siècle, l'industrialisation occidentale entraîne une augmentation dans le volume global du commerce extérieur. Coïncidant avec la fin des hostilités anglo-hollandaise, cette période correspond également à l'ouverture, imposée à la Chine par les Britanniques, au commerce de l'opium.²² Depuis 1816, la East India Company avait entrepris de développer cette contrebande de façon «systématique». Dès 1820-1825, les importations d'opium ont provoqué le déséquilibre de la balance du commerce extérieur, malgré l'essor parallèle du commerce chinois (Gernet, 1990: 465-466). Les biens de consommation produits en Asie du Sud-Est, destinés auparavant au marché chinois, sont alors redirigés vers l'occident et de nouvelles cultures commerciales sont introduites. À cette époque, Singapour devient un véri-

²¹ C'est l'auteur qui souligne (Skinner, 1996: 53-54).

²² Dès 1729, ce commerce fait l'objet d'une interdiction officielle (Gernet, 1990: 464).

table «bastion» libre-échangiste dans la région. Aux Philippines, les Espagnols ont assoupli la réglementation commerciale avec l'ouverture de Manille, en 1834, au commerce international. À Java, les Hollandais introduisent le système des «cultures forcées» en 1830, contraignant les agriculteurs à produire pour l'exportation (Skinner, 1996: 78-79).

L'harmonisation des relations commerciales entre Européens et commerçants *nanyang* s'est réalisée au cours de cette période. Plus que jamais, les occidentaux ont recours aux services des Chinois dans leurs compagnies d'import-export. Toutefois, contrairement aux nouveaux immigrants chinois qui arrivent en masse au cours de cette période, les commerçants issus des sociétés créoles font l'objet de préjugés favorables. Un auteur britannique de la première moitié du XIXe siècle donne un bon exemple de ce phénomène: couvrant d'éloges les Chinois nés dans les Établissements du Détroit, il recommandait aux Européens de traiter avec les *Babas*, affirmant qu'ils ont une «meilleure éducation», parlent un anglais acceptable et que les contacts soutenus qu'ils ont eus avec les Européens leur ont permis de s'adapter aux pratiques commerciales occidentales. En somme, selon G. W. Earl (1837): «*They are more enlightened and make better merchants*».²³

Les préjugés qui ont joué en faveur des *Babas* ont également été propices aux *Mestizos* et aux *Peranakans*. Dans l'ensemble, on peut dire qu'au début du XIXe siècle, les trois sociétés intermédiaires sont sur un pied d'égalité en ce qui concerne l'économie politique de la région. Pourtant, en très peu de temps, les sociétés créoles ont emprunté des voies divergentes. Skinner explique le phénomène par des différences dans le «mode de gouvernement» propre aux différentes puissances coloniales. Dans la période pré-coloniale, le système du gouvernement indirect, fondé sur le pouvoir des chefs ou des officiers locaux,²⁴ de même que la pratique du fermage, étaient monnaie courante en Asie du Sud-est: les Européens n'ont fait que perpétuer le système. Toutefois, dans les trois sociétés étudiées par Skinner, les dispositions et la durée du mandat attribué aux officiers ont varié grandement selon les colonisateurs. Au XIXe siècle, le pouvoir de ceux-ci s'étendait à plusieurs monopoles fiscaux. Le plus «lucratif» de ces monopoles fut celui des fermes d'opium, implanté à Penang et Singapour quelques années après l'arrivée des Britanniques, en 1809 à Java et en 1843 aux Philippines. Importée

²³*The Eastern Seas, or voyages and discoveries in the Indian archipelago in 1832-33-34*, cité par Skinner (1996: 79).

²⁴ Le terme Portugais *kapitan* est fréquemment utilisé.

des Indes par les Britanniques, cette nouvelle culture commerciale a «profondément marqué l'économie politique» de la région (1996: 80).

À Java, l'autorité détenue par les officiers peranakans, combinée au «pouvoir coercitif» des fermiers, a permis une pénétration et un contrôle de l'économie sans précédent. Helly souligne que ce système a engendré un «quasi-monopole» chinois sur la circulation monétaire (1979: 75). Les nouveaux immigrants chinois n'avaient pas d'autre alternative que d'être placés sous la protection d'un patron peranakan qui les reléguait au bas du système d'exploitation. Ainsi, pendant que les tâches ingrates étaient effectuées par les nouveaux immigrants qui devaient collecter les taxes auprès des populations javanaises, les Peranakans bénéficiaient de l'accumulation des richesses générée par ce système. Cependant, à Java, la consommation d'opium s'était répandue parmi les populations locales et même chez le colonisateur hollandais. Le plus grave est qu'un système de prêt usurier s'était greffé au commerce de la drogue, avec tout le phénomène pernicieux de l'endettement qui en découle.²⁵ Cette situation a favorisé l'éclosion d'un puissant sentiment «anti-chinois».

Dans les Établissements du Détroit, le régime britannique a bien tenté, au début, d'imposer un «gouvernement indirect» par le biais d'un système d'officiers chinois. Par contre, l'alternative du «gouvernement direct» s'est pratiquement imposée d'elle-même, et, dès 1826, la Charte de Penang est appliquée à Singapour (Willmott, 1969: 289 ss). Cette formule plus libérale laissait le champ libre aux sociétés secrètes, et sur une période qui s'étend des années 1830 aux années 1880, elles y ont joué le rôle d'organisations communautaires (les *tong xiang hui*). D'autre part, contrairement à Java, l'exploitation des ressources destinées à l'exportation en Malaisie a été attribuée principalement aux immigrants chinois. Le manque de main-d'oeuvre locale, les Malais pratiquant davantage une «économie de subsistance», a entraîné une immigration massive (Dupuis, 1972: 45). Dès 1840, les nouveaux arrivants étaient plus nombreux que les *Babas*. Bien qu'ils n'aient pas disposé de prérogatives comparables aux *Peranakans* de Java, les *Babas* sont tout de même parvenus à maintenir une position dominante tout au long du XIXe siècle. Cependant, afin de préserver leur rôle d'intermédiaires «canalisant le capital britannique vers les entreprises chinoises», ils ont dû se

²⁵ Selon Skinner, le régime colonial «ne pouvait plus envisager de faire les choses sans les revenus des fermes». Le système des «quartiers désignés» est devenu un système «d'exemptions de routines». Le même phénomène s'est produit dans les Établissements du Détroit. Cependant, seul les Chinois consommaient (1996: 81).

faire des «alliés» au sein de la communauté chinoise. Comme leurs ancêtres étaient de Xiamen (Hokkien), ils se sont rapprochés de ce groupe (Skinner, 1996: 82-83).

Aux Philippines, les *Mestizos* ont joué un rôle de premier plan dans le développement des cultures commerciales destinées à l'exportation. Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, ils occupèrent une position dominante dans l'économie des Philippines. Par contre, entre les années 1850 et 1880, les *Chinos* (les nouveaux immigrants chinois) leur ont ravi cette position enviable. En 1839, un décret visant à «stimuler le développement économique» a levé les politiques de restriction sur l'immigration chinoise. Or, depuis 1760, ces politiques avaient largement contribué à forger la société *mestiza*, en lui garantissant une chasse gardée dans l'économie des Philippines. Ce groupe n'a pas été submergé par les nouveaux arrivants, comme ce fut le cas dans les Établissements du Détroit, mais n'a tout simplement pas réussi à rivaliser avec les performances économiques des *Chinos*. D'autre part, la consommation d'opium n'a pas trouvé d'adepte chez les *Mestizos* et les *Indios*. À part une participation «occasionnelle» des autorités espagnoles, le commerce de l'opium aux Philippines est, depuis le début, entre les mains des *Chinos*. Selon Skinner, l'expansion des fermes chinoises était une «couverture» permettant la pénétration économique des entreprises chinoises et les *Mestizos* étaient largement exclus de ce processus (Ibid.: 83-84).

Selon Hamilton, c'est aussi au cours de cette période, c'est-à-dire à partir du milieu du XIX^e siècle, que l'instauration de «traités de libre échange» partout en Asie du Sud-Est a fait en sorte que le système de «clientélisme inter-ethnique» ne fut plus nécessaire (1977: 346). Or, il est surprenant de voir à quel point ce *libre-échange* fut tout de même marqué, comme l'avait souligné Skinner (op. cit.), par la divergence des pratiques coloniales. Au Vietnam, plus particulièrement en Cochinchine, le «gouvernement indirect» avait été instauré en 1814, par l'empereur Gia Long. La pratique a été reprise par les Français, qui, par le biais d'un décret daté de 1871, lui ont donné son «premier statut légal». En vertu de ce système, tout résident chinois devait appartenir à une «congrégation». Le chef de la congrégation était nommé par le Résident français à partir d'un choix de trois candidats élus par les membres de la congrégation. Les payeurs de taxe, commerçants ou agents des grandes compagnies, pouvaient participer à ce processus en tant qu'électeurs ou candidats (Willmott, 1969: 283-285).

Toutefois, réalisant que le commerce intérieur était entre les mains des Chinois, le gouvernement français apporta, en 1884, quelques changements à ce système. Le chef de la congrégation est exonéré d'impôt, tout en étant responsable de sa collecte auprès des membres de la congrégation placée sous sa responsabilité. Il veillait également à l'ordre au sein de la congrégation et devait rapporter au Bureau de l'Immigration toutes les données concernant les déplacements, les morts et les naissances. Les sanctions qu'il pouvait exercer allaient des simples pénalités commerciales à la sanction ultime: la déportation. En outre, le chef pouvait intervenir sur la base d'un simple soupçon, alors que les autorités coloniales étaient (en principe) autorisées à intervenir seulement après qu'une infraction ait été commise. En somme, les pouvoirs du chef de congrégation lui permettaient d'avoir un contrôle très efficace sur les membres. Cependant, Willmott souligne que le pouvoir du chef n'était pas conditionné uniquement par le processus d'élection. Dans chacune des congrégations, le système des «*hui guan*» (les *tong xiang hui*) se serait développé en parallèle et aurait été essentiel au bon fonctionnement du système des congrégations. Selon Willmott, la «simplicité» des organisations communautaires chinoises dans le cadre indochinois résulte de la contrainte exercée par le régime colonial. L'auteur fait référence au modèle théorique formulé par Maurice Freedman, selon lequel le nombre et la diversité des associations dans une communauté chinoise donnée sont proportionnels à la grandeur et à la complexité de cette communauté (Ibid.).

À la fin du XIXe siècle, la politique coloniale délaissa progressivement le libre échange pour favoriser une «économie dirigée, sous un contrôle raffermi de l'État». Les fermes d'opium ont été abolies au tournant du siècle, avant d'être reprises sous le contrôle direct des colonisateurs. À Java, où les réseaux commerciaux étaient très liés au commerce de l'opium, l'abolition de cette activité a entraîné de lourdes conséquences pour les officiers péranakans. Cependant, les transformations de l'économie mondiale et ses implications sur la communauté péranakane ne sont pas les seuls facteurs venus ébranler les assises du pouvoir des officiers. Au tournant du XXe siècle, les nouveaux immigrants chinois ont ouvert des chambres de commerce dans les grandes villes de Java. C'était des «*Totoks*»: un terme indonésien s'appliquant aux «Chinois culturellement purs». La particularité de cette nouvelle vague de migration réside dans le fait qu'elle incluait des femmes et qu'elle mit fin à la nécessité des mariages interculturels. Par ailleurs, selon Skinner, c'est à cette époque que les immigrants

chinois importèrent le système des «*hui guan*». Un processus semblable fut également à l'oeuvre dans les autres colonies où s'étaient développées les sociétés créoles (Ibid.: 85-86).

Il faut dire enfin un mot d'un label de nature pseudo-économique qui a été appliqué à l'ethnie chinoise. Rappelons que lorsque Borthwick souligne son «sens des affaires» et les «pratiques discriminantes» qu'il lui a values, il n'a pas complètement tort. Par contre, lorsqu'il ajoute que les Chinois se sont plus ou moins mérité le titre de "*Jews of Asia*", les comparant aux communautés juives «de la vieille Europe» (1992: 319), son explication un peu simpliste ne tient compte ni de la source de ces propos, ni du contexte dans lequel ils ont été formulés, ni non plus du fait qu'il ne s'agit pas que de *préjugés généralement admis dans la région*. L'auteur semble avoir ignoré, en effet, l'identité de l'illustre pamphlétaire à qui l'on doit cette comparaison.

La «vieille Europe» dont il s'agit ressemblait sûrement à l'Angleterre de la fin de l'époque victorienne, celle où le prince siamois Wachirawut fit ses études. S'inspirant de la «politique d'autonaturalisation des dynastes européens», le prince voulut être le «premier nationaliste»²⁶ de son pays. Or la «cible» de ce nationalisme ne pouvait pas être le Royaume-Uni, qui contrôlait 90% du commerce national, ni même la France qui venait de s'emparer des segments orientaux du royaume. Cette cible fut donc l'ethnie chinoise. Parmi les plus célèbres écrits de Wachirawut, on compte *Les Juifs d'Orient* (1914) et *Des bâtons dans les roues* (1915), dans lesquels l'auteur adopte une position qui est sans doute une réponse à la grève générale qui, en juin 1910, mobilisa les marchands et les ouvriers Chinois de Bangkok.²⁷ L'année suivante, d'autre part, la monarchie impériale tomba en Chine, et comme les marchands chinois n'étaient pas complètement étrangers à l'événement, ils ont été perçus comme des porteurs du «républicanisme»,²⁸ une menace pour le principe dynastique. Selon Anderson:

«... comme le suggèrent les mots «Juifs» et «Orient», le monarque anglicisé avait assimilé le racisme de la classe dirigeante anglaise. A quoi il faut ajouter que Wachirawut était un genre de Bourbon asiatique. A l'ère prénationale, ses ancêtres avaient volontiers pris pour épouses et concubines d'accortes Chinoise, si bien que, pour parler en termes mendéliens, lui-même avait plus de «sang» chinois que de sang «thaï» » (Anderson, 1996: 109).

²⁶ C'est l'auteur qui souligne (Anderson, 1996: 108-109).

²⁷ Le gouvernement thaïlandais venait de soumettre les Chinois à la même capitation que les Thaïs. Jusqu'alors, elle avait été inférieure, afin d'encourager l'immigration (Ibid.: 109ss).

²⁸ C'est l'auteur qui souligne.

La plupart des auteurs situent dans les années 40 et 50, l'émergence des mouvements nationalistes en Asie du Sud-est. Selon Helly (1979), les accusations de «loyauté raciale» lancées contre les Chinois d'outre-mer ont commencé après 1910, au Siam. Une des particularité du nationalisme chinois, c'est que les «premières bases du mouvement» se sont formulées chez les Chinois d'outre-mer. En effet, pour éviter la «répression impériale», c'est à Honolulu, en 1895, que Sun Wen (Sun Yat-sen) fonda son premier grand parti, le *Xin Zhong Hui* (l'Association pour la Renaissance de la Chine). Les *Nanyang* ont donc été intimement liés aux transformation de la société chinoise, et c'est ce qui expliquerait la très forte influence du *Guomindang* au sein des communautés chinoises d'outre-mer (Ibid.: 79-81).

Quoi qu'il en soit, il est grand temps de conclure que le lexique qui s'est appliqué au cours des âges à des groupements humains que nous avons désignés sous l'appellation de «Chinois d'outre-mer», sans doute dans l'espoir un peu vain que ce terme puisse bénéficier d'une certaine valeur de neutralité «scientifique», a de fait considérablement fluctué en fonction de la succession des crises politiques. Pis encore, nous voyons maintenant les concepts de race et de nation déverser leur lot d'ambiguïtés dans le champ de la représentation collective. Il faudra en dire un mot, que nous reportons à notre conclusion. Entretemps, il nous faudra observer comment se vit l'identité nationale à l'échelle du subjectif individuel. Nous constaterons que là également, les termes de la représentation de soi s'investissent de charges de nature politique.

Chapitre 3

L'espace et le temps biographiques: convergences narratives et divergences identitaires

Question: «Vous percevez-vous d'abord comme un Chinois ou d'abord comme un Vietnamien?
Monsieur Qin: «C'est fou comme question.»
(Notre enquête)

Quelque part entre le conscient et l'inconscient se trouve, chez l'individu, un espace mi-toyen, qui est le domaine de la reconnaissance partielle, de la conscience en formation ("inchoate awareness"), des perceptions encore ambiguës, mais sans doute aussi de la toute première apparition des tensions relationnelles. Espace «liminal» de l'expérience humaine, où chacun discerne des faits et des actes, des signes et des événements, mais sans que ceux-ci se laissent classer et inscrire dans une description narrative, ou achever dans une représentation articulée du monde. C'est en passant par là, suggèrent les Comaroff (1991: 19), que les signifiants tacites et les pratiques implicites s'élèvent pour atteindre les niveaux de la conscience explicite: ceux des revendications idéologiques, des contestations politiques ou sociales. D'où ils peuvent redescendre, on le verra immédiatement, dans l'hégémonique, languir là et repasser inaperçus, mais c'est bien là, en d'autres mots, l'aire d'envol de la «poétique de l'histoire», de «l'impulsion innovatrice», des «imageries nouvelles» appelées à nourrir les luttes symboliques.

Ferrarotti réduit à la subjectivité et à l'historicité les caractères essentiels à assurer pour ne pas mettre en péril «de potentiel heuristique» du biographique (1983: 56). C'est là que se joue la possibilité de «lire les gens», l'acte méthodologique constitutif de n'importe quelle anthropologie, pourvu qu'elle admette dans l'échange sa propre subjectivité et sa propre historicité. Il y a lieu de clarifier ce point, d'autant plus que dans la visée du présent mémoire, c'est cet éclairage seul qui est à même de réaliser une certaine articulation des espaces et des temps parcourus distinctement. C'est là qu'il se révèle particulièrement fécond de tenir compte de la dimension de l'hégémonique, telle que l'entendent les Comaroff: essentiellement nous pen-

sons dériver certaines clarifications préliminaires d'un parcours succinct, quoique ardu, de ses implications.

3.1 La dimension de l'hégémonique

On se rappelle que la notion provient originellement de Gramsci. C'est dans ses *Cahiers de prison* qu'il a développé l'idée qui allait inspirer d'abord, avec un délai de quelques décennies, un certain nombre d'intellectuels d'allégeance marxiste ou autre. Essentiellement, l'idée initiale consistait à substituer au concept de «dictature du prolétariat» la notion d'une «hégémonie du prolétariat». On ne trouve cependant dans les Cahiers aucune définition précise du terme, sinon qu'il réfère au «consentement spontané donné par les grandes masses de la population à la direction générale imposée sur la vie sociale par le groupe fondamentalement dominant». Selon Hebdige, cité par les Comaroff (1991: 20), la notion ne suppose rien qui soit «arrimé à des narrations ou des identités positives», ni à aucun «sens arrêté»: «toutes les relations sociales et sémantiques» sont vues comme «contestables, et conséquemment mutables». Trop incertaine, l'hégémonie ne s'incarnerait pas, non plus, dans l'intention délibérée d'une classe dominante.

Les Comaroff ont vu que le terme pourrait permettre d'éclairer les «relations vitales» entre le pouvoir, d'une part, et la culture, l'idéologie et la conscience, de l'autre (Ibid.: 20). Certains passages de Gramsci assimilent la culture à l'ordre des valeurs, des normes, des croyances et des institutions, qui sont susceptibles de se refléter dans la langue. «Profondément historique», la culture exprimerait «une conception commune du monde», comprise comme «unité socioculturelle». En accord avec cette pensée de Gramsci, les Comaroff proposent de poser la culture comme étant l'espace des pratiques signifiantes, le fond sémantique sur lequel l'humain cherche à construire et à se représenter les siens et les autres, et par extension la société et l'histoire.

La culture a forme et contenu. Née de l'action aussi bien que de la pensée, c'est un produit de la créativité humaine et par dessus tout, elle a du pouvoir. Or, ce pouvoir ne se manifeste pas tout le temps et pas toujours de la même façon (Ibid:21-22). Les Comaroff rappellent

que Marx et Engels l'avaient déjà pressenti, en rapport avec la question de l'idéologie. Pour Engels, l'idéologie dérive des intérêts de classe: des idées sont superposées de l'extérieur au champ de conscience du prolétariat, qui permettent à la classe dominante d'imposer sa vision du monde et sa volonté. *Le Capital* ne mentionne pas l'idéologie comme telle, mais Marx l'introduit de manière implicite, sous la forme du fétichisme de la marchandise, en posant que le processus marchand, le mode de création de valeur dominant du capitalisme moderne, fabrique tout un monde de relations sociales et de lois naturelles à son image. Les relations sociales passent alors pour être déterminées par les relations naturelles d'objet à objet. C'est la distance entre les deux pôles du processus de l'idéation, le subjectif et le collectif, qui déterminent la formation de deux formes de pouvoirs. Le premier, le subjectif, correspond à l'action arbitraire des groupes dominants; le second est corrélié à la construction de l'économie et de l'ensemble social. Comprenant qu'au premier pôle correspond l'idéologie dans le sens où l'entendait Engels, les Comaroff voient dans le second le fondement caractéristique de l'hégémonie (1991: 22-23). Selon eux, l'apport de Gramsci est de rebalancer l'équilibre des deux pôles en prenant conscience des effets de pouvoir du second, joués de l'intérieur cette fois, soulignant à ce propos que celui-ci avait déjà parlé d'une «idéologie dans le sens le plus élevé», impliquant «une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, la loi, dans l'activité économique et dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective» (Ibid.: 23).

Notons que l'intérêt principal de la notion en sciences humaines est de soulever le doute critique et la contestation, réservés habituellement à l'idéologie au sens courant, à propos de ce qui pourrait glisser au dessus ou en dessous de tout soupçon. Les Comaroff utilisent en conséquence le terme d'hégémonie pour faire référence à l'ordre des choses instillé à travers tout champ conceptuel historiquement situé: des signes et des pratiques, des relations et distinctions, des images et des épistémologies, susceptibles de s'insinuer dans les consciences en tant que forme naturelle et reçue du monde. L'hégémonie, remarquent-ils, est rarement contestée directement. Ce pouvoir s'exerce dans ce qu'on s'efforce de taire: il empêche les gens de dire et de penser, portant parfois au-delà des limites du rationnel, du concevable et du crédible. Dès que les contradictions internes du pouvoir deviennent apparentes, l'hégémonie opère une transformation: ce qui avait l'air naturel et objectif devient négociable, ce qui ne pouvait pas

être dit commence à prendre forme. L'hégémonie se transforme en idéologie et contre-idéologie, en orthodoxie et en hétérodoxie (Ibid.: 24). Les groupes subordonnés, ceux qui ont une «identité communautaire» et qui cherchent à questionner les termes culturels de l'ordre des choses établies, sont donc invités, dans le cadre d'une nouvelle «ère du souçon», à s'exprimer dans des termes qui excèdent la lutte idéologique.

La relation «triangulaire» entre culture, hégémonie et idéologie ouvre un chemin pour délier l'ambiguïté entourant les concepts et poser les questions sur la nature de la conscience et de ses représentations. Le rapport entre l'hégémonie et l'idéologie en est un d'interdépendance: l'hégémonie représente cette partie de l'idéologie dominante qui a été «naturalisée» au point de ne plus paraître telle. L'hégémonie est en construction permanente, mais elle peut être dé faite et déconstruite: c'est un processus de création continue. Même l'hégémonie la plus répressive tend à rechercher constamment le consentement des groupes subordonnés à l'ordre existant. D'ailleurs, plus l'idéologie a du succès, plus elle tend à s'occulter par un passage dans la dimension de l'hégémonique. À l'inverse, quand les contradictions entre le monde représenté et le monde vécu deviennent identifiables et que les vérités ou les conventions deviennent patentes, une réouverture des débats s'ensuit presque automatiquement.

Les réactions des consciences soumises sont composées, par ailleurs, d'un mélange complexe d'accommodations et de résistances. Les premières peuvent même se renforcer des secondes, lorsque celles-ci reproduisent les signes cachés et la grammaire implicite de la domination. Cela semble s'appliquer au colonialisme, si bien que la formation d'une conscience contradictoire pourrait bien être l'origine et le motif justifiant la perpétuation des relations de domination coloniale, sous forme de néo-colonialisme. On ne peut pas nier, bien sûr, qu'elle permette une articulation toujours plus fine de la conscience des contradictions et qu'à ce titre, elle peut aussi constituer une source de raffinement dans l'articulation de la résistance. Cependant, les groupes dominants chercheront constamment à questionner de telles contradictions et à empêcher ou contredire leur explicitation. L'hégémonie, toujours intrinsèquement instable, demeure cependant toujours vulnérable. Hégémonie et idéologie s'associent néanmoins, en tant que modalités complémentaires, pour introduire des effets de pouvoir caractéristiques, dans n'importe quel «champ culturel». Notons bien que si on parle ici de

«champ culturel», c'est simplement pour rendre compte de l'évidence: le fait que, loin d'être réductible à un système fermé de signes et de relations, le monde des signifiants culturels est toujours fluide, les images et les pratiques signifiantes étant le plus souvent contestées, dès qu'elles sont ne fût-ce que partiellement intégrées. D'autre part, il présente aussi l'avantage de ne pas masquer la pluralité de «cultures» que cherche à dissimuler le paysage colonial.

Les Comaroff proposent enfin de compte d'envisager l'hégémonie et l'idéologie comme les deux extrêmes d'un continuum: deux modalités du champ culturel, deux tenseurs dont la puissance relative est constamment sujette à changement, exactement comme pour les formes de pouvoir qui leur sont associées. Cependant, il manque encore un terme pour différencier décisivement ces deux tenseurs d'une manière à ne pas en escamoter le caractère dynamique, et ce terme réside tout simplement dans le facteur humain de la conscience et des modes de représentation qui la sous-tendent. Peut-être faut-il reconnaître d'abord que la «philosophie des Lumières» a légué aux sciences humaines, à l'exception de la psychologie, une image binaire de la conscience sociale qui se révèle passablement handicapante. Les fondateurs de la sociologie et l'anthropologie se sont ainsi opposés à toutes les avancées de l'idée d'inconscient collectif. On retrouve de tels supposés cartésiens touchant la personnalité, la cognition ou l'existence sociale à l'arrière-plan de la plupart des principaux courants de la pensée critique d'inspiration occidentale. Dans cette perspective, la conscience se ramène essentiellement à un tout ou rien: elle est rarement perçue comme «faisant problème». Entendus comme contenu davantage que forme, comme réservoir ultime des faits plutôt que modalité initiale de leur appréhension, les disciplines et les expériences du social se voient ainsi rejetées inmanquablement de l'un des pôles d'une «chaîne de conscience» qui oscille de fait entre «l'invisible et le visible, le submergé et l'appréhendé, l'inconnu et le connu» (Ibid.: 28-29).

Remarquons que l'hégémonie, présente en somme partout sous forme de silence saturé ou de répétition rituelle, fournit par le fait même un repère puissant pour baliser les mauvais pas de la conscience. Comme alternative aux charges de pouvoir qu'elle infiltre aussi bien dans la révélation de l'enquête que dans la science de l'enquêteur, l'espace entre le conscient et l'inconscient, qui est aussi celui entre l'hégémonique et l'idéologique, s'offre par le fait même comme lieu de passage privilégié vers de nouvelles relations entre forme et contenu.

3.2 Méthode et résultats

Notre enquête, qui s'assignait comme objectif initial de collecter des données identitaires en circulation chez des transmigrants, devait forcément toucher à la zone des contenus préconscients. La méthode consistait à obtenir des réponses à des questions relatives à l'expérience personnelle d'individus mêlés à des événements vécus collectivement et à leur demander d'en fournir leur interprétation à eux. La procédure impliquait ce que Chanfrault-Duchet (1987: 16) nomme le postulat de «la pertinence sociologique de la singularité». Nous avons donc fréquenté à des degrés divers messieurs «Yan», «Zhao», «Qi», «Lu», «Wei» et «Qin», mesdames «Song» et «Chu» (à qui nous attribuons ici ces pseudonymes empruntés aux noms de royaumes de la période des Royaumes combattants) et nous les avons priés de nous communiquer leurs connaissances, leurs souvenirs et leurs pensées, concernant certains points d'intérêt majeur pour comprendre où en sont les modèles de représentation de l'identité nationale: l'expérience migratoire de leurs familles respectives, ce qu'a signifié pour eux de vivre l'identité chinoise au Vietnam, en cours de déplacement et lors de leur installation à Montréal, de même que la synthèse personnelle qu'elles font de leur vécu pour constituer ce que nous avons appelé leur «philosophie identitaire». Tous avaient vécu à Cholon, le quartier chinois de Saigon, et la plupart avait quitté le Vietnam au moment de la crise de 1978-1979, mais malgré l'homogénéité involontaire du groupe de ces témoins (qui n'était, en principe, ni désirée ni désirable), certains facteurs, dont ceux reliés à la génération, à la province d'origine, au groupe dialectal ou à la classe sociale, demandaient qu'on aborde les individus un par un, avec des questions adaptées à la dynamique propre de chacun de leurs témoignages. Le questionnement devrait être touffu, mais facultatif: on verra ce que nous entendons par là en consultant l'Annexe A pour le guide des entrevues qui se sont déroulées en français ou en anglais, et l'Annexe B qui donne un questionnaire en caractères chinois utilisé à une occasion.

Evidemment, après coup, il est possible de dire que nous avons retrouvé chez nos répondants un certain étalement prévisible de la représentation identitaire. Entre «monsieur Qin», sexagénaire pour qui de douter de son identité chinoise représente une absurdité, et «monsieur Qi», plus jeune d'une génération, «vietnamisé» au point de se définir maintenant comme «canadien-vietnamien» et dont «l'attachement pour la Chine se limite à la pensée», le

concept avancé par Aihwa Ong (1993) d'une décroissance des formules fermes d'identité civile au profit des formules flexibles (*flexible citizenship*) se vérifie assez bien. Messieurs «Wei» et «Yan», tous deux impliqués dans des échanges transnationaux, représenteraient facilement des cas idéaux de transmigrants. Notre collecte, il n'empêche, nous a conduit à quelque chose de plus difficile, affecté par les «cristallisations politiques» (*politically charged crystallizations*) dont parle Fischer (1986: 196), mais surtout révélateur de ce qui peut s'échanger dans les consciences individuelles entre conscient et inconscient. «Monsieur Qi» nous a tout de même répondu en chinois. «Madame Chu» a quitté le Vietnam trop jeune et n'a pas appris le chinois à l'école. Chez «monsieur Zhao», l'identité chinoise ne fait pas l'objet d'un effritement, mais d'une rébellion. Même vietnamisé, «monsieur Lu» parle de l'existence d'un «cordon invisible» qui relie les communautés chinoises du monde entier.

Un extrait du témoignage de «madame Song», partie étudier en Suisse dès 1973, et qui admet par ailleurs spontanément se sentir «bizarrement» chinoise parmi les Chinois et vietnamienne parmi les Vietnamiens, expose bien la difficulté, dans la mesure où il révèle que l'identité nationale doit certainement se négocier à plusieurs niveaux, même dans le for intérieur d'une seule et même conscience individuelle. Sa fidélité identitaire, suggère-t-elle, serait essentiellement la résultante d'une plus-value éducative lui permettant de s'accommoder aux changements:

«Je suis toujours chinoise, que je sois au Canada ou au Vietnam. Ça dépend de l'éducation de la personne [...] Peut-être qu'une autre personne voit pas comme ça. Mais là... C'est peut-être parce que j'étais habituée à changer, toute petite. Depuis la naissance que je change de lieu, de pays plutôt. Mais j'étais éduquée toujours avec la même mentalité. Mes parents ont inculqué cette mentalité chez moi, puis j'ai grandi avec ça, et je ne le perds pas. L'essentiel, c'est que je ne le perds pas. Puis, je l'ai toujours avec moi, n'importe où je suis. Alors, si l'autre personne l'a perdu, d'une façon ou d'une autre, je ne sais pas comment, là... il peut dire le contraire de ce que je pense. Ca dépend de l'éducation de la personne, beaucoup plus.»

L'explication est double: adaptabilité et constance, modernisme et conservatisme. Précisons bien que pratiquement tous et chacun des témoignages recueillis nous ont mis de la sorte en contact avec des éléments de cette philosophie «spontanée», philosophie de la conscience ordinaire, et philosophie contradictoire bien souvent, qui est contenue, comme disent les Comaroff (1991: 21), dans le langage, le sens commun et tout un «système de croyances, de

superstitions, de façon de voir et de faire les choses». Ces formules «hégémoniques», tirées du répertoire contigu des pratiques, des symboles et des significations, sont à la fois partagées et résistées. Dans ce champs de signes historiquement situés se produit une dialectique de domination et de résistance, de fabrication et de rupture de consensus.

3.3 Faits et biogrammes

Murray Baumgarten (cité par Fischer, 1986: 198) disait bien: «*Realism as trust in language is no longer available*». Cela vaut non seulement pour l'objet de l'enquête, mais également pour sa méthode et l'appréhension de ses résultats. Rétrospectivement, il est devenu assez clair que les témoignages s'apparentent aux récits de vie privilégiés par l'approche biographique et que leur interprétation peut tirer profit des clartés apportées là par quelques critiques récentes. Ferrarotti (1983: 59) avait énoncé le principe selon lequel «collectif social et universel singulier s'éclairent réciproquement» et tenté de «lire une société dans une biographie». Mais il faut rappeler que selon Chanfrault-Duchet, cette approche «reste un projet» (1987: 23), et projet qui se condamne à tourner court, quand, par souci de *représentativité*, de *fiabilité* et de *validité*, les chercheurs réduisent le récit de vie au statut «d'outil de travail» (Ibid.: 16-17). Cette vaine *stratégie* pour obtenir des données doit cesser de convaincre, et toute la finesse de l'approche doit, au contraire, être resituée dans la «situation narrative». Cette situation confère à l'informateur un statut de narrateur, ce qui vient inverser le «rapport institutionnel» et ne permet pas à l'enquêteur de «dominer l'échange». ¹ L'échange ne doit plus se borner à de simples réponses aux questions, on doit chercher délibérément la communication et tenter de casser ce que Chanfrault-Duchet appelle «la peur du récit» (Ibid.: 18-20).

¹ En somme, l'enquête peut être orientée dans deux directions. L'approche dirigée, celle du questionnaire, constitue un rapport de type institutionnel, dans lequel l'enquêteur domine l'échange. La méthode biographique accorde au contraire un ascendant à l'auteur-informateur. Disons que le but de notre démarche n'étant pas d'établir des rapports de domination au moment de l'enquête, mais bien de chercher à comprendre un processus humain, nous avons choisi, quant à nous, la formule de l'entretien semi-directif, structurée à l'aide du guide d'entrevue. Il s'agissait essentiellement de suggérer des pistes permettant aux répondants de renouer avec les images de leur passé et de les laisser continuer à leur guise, dès la narration lancée.

Au plan le plus concret, cette peur se manifeste par la limitation du temps consacré à la collecte de chaque récit. Mais Chanfrault-Duchet insiste sur le fait que d'autres aspects, plus abstraits, sont concernés: la priorisation des «constantes» et des «régularités» constituant «de fonds commun des réponses des sujets» et qu'on cherche à interpréter comme des faits (J. Poirier et al., cité Ibid.: 21); puis le postulat implicite de la méthode de «l'entretien narratif» codifiée par Schütze, à savoir «l'homologie entre structure de récit et structure de vie» (Ibid.: 22). Le danger est d'assister à la déstructuration du récit en faits objectifs quantifiables ou qualifiables, précisément le contraire d'un récit si l'on veut, et somme toute d'échouer dans un projet qui vise justement à «dépasser le biogramme par la biographie» (Ibid.: 17). Peut-on y échapper à tout coup? Nous devons admettre qu'avant de prendre conscience du problème, et même après coup, nous n'avons pu nous empêcher d'observer que les narrations dont nous disposions présentaient de nombreux points de convergence factuelle qu'il était tentant, voire inévitable, de souligner. C'est vrai en particulier de tout ce qui concerne l'arrière-plan d'histoire civilisationnelle, de folklore collectif et de mémoire familiale évoqué par nos témoins.

On observe en effet que des «faits» de civilisation sont entrés par toutes les portes dans l'inventaire des éléments de consensus que les réponses de nos témoins ont permis d'exposer. C'est le cas de «Monsieur Yan», pourtant atypique en ce qu'il n'avait pas suivi sa famille lors de l'exode de 1979, car «sa petite amie vivait à Saïgon et il pensait arriver à se tirer d'affaire, à l'époque». Après son retour d'un séjour de deux semaines effectué au Vietnam, le tout premier depuis qu'il avait quitté le pays en 1985, il s'est permis une réflexion mi-étonnée mi-émue, qui évoque le long passé et la continuité de la présence chinoise au Vietnam. Après douze années d'absence, bien des choses avaient changé dans le décor de ce qui est devenu, sous le régime communiste, le Secteur No.5 de la ville d'Ho Chi Minh, mais même les communistes ne manquaient pas de considérer que les ruines de l'ancien quartier de Cholon constituaient un patrimoine à mettre en valeur:

«Gravés dans la pierre des temples, on peut encore voir des caractères chinois. Quand c'est un temple qui a été détruit par la guerre, ils prennent bien soin de mettre des caractères chinois, comme si, pour avoir l'air ancien, il fallait qu'il y ait des caractères chinois.»

Est-ce un «fait»? Bien sûr, on ne peut se permettre d'ignorer que l'histoire du Vietnam est enchevêtrée à celle du Céleste Empire depuis très longtemps, ni de douter de l'importance de

la contribution chinoise. Au premier siècle avant notre ère, les Han avaient intégré le Vietnam à l'Empire, et pendant plus d'un millénaire, le Giao Chi et le Cuu Chan, aujourd'hui le Tonkin et le Nord-Annam, ont constitué des provinces chinoises. L'indépendance acquise à la fin du premier millénaire a permis aux premières dynasties vietnamiennes de rejeter le modèle chinois, ce qui n'écarte pas, toutefois, que le royaume se soit doté à ce moment d'une administration centrale comportant une bureaucratie mandarinale et des concours littéraires. Aujourd'hui encore, la connaissance des caractères chinois donne accès aux chroniques dynastiques écrites en sino-vietnamien, qui couvrent l'histoire du pays pratiquement jusqu'au début du siècle ². Les concours impériaux et le système mandarin ont attendu l'administration française pour être abolis (Deville, 1995: 569-572).

Notons que l'autobiographie que le même «monsieur Yan» a rédigée spontanément à notre intention dans la semaine qui a suivi son retour (Annexe C) crée une impression semblable, mais cette fois sous la forme d'un bilan triomphal de l'ampleur et de l'intensité de la pénétration chinoise au Vietnam:

«Pendant des siècles, il y a eu des vagues d'immigration chinoise, et ces hommes du nord, les hommes de «Tau» comme les gens du pays les appellent, pouvaient être vus à partir du nord du Vietnam jusqu'aux confins des provinces du sud. Partout où ils se trouvaient, il y avait des quartiers chinois, comme ceux de Cholon, de Hai Phong (au nord) et de Hoi An (au centre, à une distance de 20 ou 30 kilomètres de Da Nang). À l'exception de Cholon, qui demeure le plus grand, et où les Chinois sont les plus nombreux, les autres quartiers chinois semblent avoir disparu, à part quelques bâtiments et quelques temples.»

Ici encore, l'historicité, la factualité ne peut être prise totalement en défaut. Pourtant, ces quelques mots suffisent à faire lever l'opérateur symbolique privilégié de la mémoire collective des Chinois du Vietnam. Or, certainement, la légende du «riche commerçant de Cholon», réalité nostalgique ou motif d'une rêverie de la réussite économique, s'est infiltrée dans presque tous nos témoignages. Le thème, il faut bien voir, est pratiquement toujours celui

² Selon J.-L. Dorais (1979), l'occupation chinoise a donné lieu à une «situation de diglossie». L'élite autochtone utilisait les caractères chinois dans la forme du *chu han*, prononcé à la chinoise, pour l'administration, la littérature et l'éducation. Après l'indépendance, cette langue d'État s'est distancée de celles qui avaient cours en Chine et s'est adaptée à la phonologie vietnamienne. Au XII^e siècle, cette variante modifiée de la langue chinoise était devenue «sino-vietnamienne». Au XIII^e siècle, on la retrouve à l'écrit sous la forme du *chu nôm*: une combinaison en vertu de laquelle chaque mot est composé d'un idéogramme, suivi d'un caractère indiquant la prononciation sino-vietnamienne (Ibid.: 42-47).

d'une prospérité obtenue à partir de rien. Ainsi, le grand-père de «monsieur Yan» n'a d'abord possédé qu'un petit étal «pas plus gros qu'une valise» et il «se promenait de village en village en vendant des sacs de farine ou de sel, de petites choses». Réduites à de tels itinéraires simplifiés dont les schémas se corroborent l'un l'autre, le monde et la vie des parents et grands-parents, tels qu'évoqués dans les discours individuels, soulèvent bien quelques questions, dans la mesure où ils postulent dans une unanimité un tant soit peu étonnante que la pauvreté vécue en Chine continentale constituerait la principale raison de la poussée migratoire dirigée vers le Vietnam. C'est bien le genre d'explication que nous a fournie aussi, sous une forme très épurée, «monsieur Qi» dont les parents étaient originaires de la ville de Chaozhou, dans la province de Guandong:

«C'est parce qu'en Chine, autrefois, c'était très pauvre. Beaucoup de gens n'avaient pas de quoi manger. Tandis qu'au Vietnam, c'était riche. Il était possible de trouver de quoi vivre, là-bas. C'est la raison pour laquelle mes parents ont dû aller au Vietnam. D'autres sont allés en Thaïlande. Les gens allaient partout, et il y en avait beaucoup. Ils ne venaient pas seulement du Guandong, ou de Chaozhou, mais de toute la région côtière. D'innombrables personnes se rendaient partout où ils pouvaient trouver ce qu'il faut pour faire une vie.»³

«Monsieur Lu», si différent dans son expérience de la vie à Cholon, car il n'avait que treize ans au moment de son départ, n'a pas trouvé, lui non plus, d'autres motifs à l'installation de ses grands-parents en provenance de Guangzhou:

«Mes grands-parents sont allés au Vietnam pour avoir de meilleures possibilités économiques. [...] Ils étaient d'abord ouvriers, mais tranquillement ils sont devenus un petit peu comme des travailleurs pour leur compte. Du côté maternel, ils sont devenus commerçants. Mais au départ, c'était plutôt pour travailler pour les autres.»

Pareils discours trouvent sans doute, chez Hamilton (1977) par exemple, une certaine assise de confirmation objective et d'historicité, mais il n'empêche qu'il n'est pas sans intérêt de soupçonner ici un effet de l'hégémonie, entendue suivant l'interprétation que lui donne Williams (cité par les Comaroff (1991: 19), de «système dominant des sens et valeurs vécus,

³ Notre traduction. La transcription en pinyin de ses propos est la suivante: «*Ying wei dang nian de Zhong guo hen qiong, hen duo ren mei you fan chi. Er dang nian de yue nan hen fu you, ke yi zhao de dao fan chi. Suo yi ta men yi ding yao qu Yue nan. You xie ren shi qu tai guo. Dao chu zou. Hen duo ren. Bu zhi shi guang dong ren, chao zhou ren. Yan hai di qu dou shi. Hen duo ren dou dao chu zou.*»

des relations et des politiques, qui façonne la réalité». Le doute nous a paru d'autant plus admissible que le thème de la pauvreté initiale n'est à peu près jamais indépendant, chez aucun témoin, de celui d'un certain miracle économique chinois. C'est ce que montre la suite du témoignage de «monsieur Qi»:

«Au Vietnam, les Chinois vivaient très bien. La majeure partie de l'économie vietnamienne était entre leurs mains. Les gens d'affaires au Vietnam étaient tous des Chinois. C'est la raison pour laquelle les Chinois étaient des gens riches au Vietnam. On peut dire que 90 pourcent d'entre eux le sont. C'est en faisant des affaires qu'ils sont devenus riches, alors que la plupart des Vietnamiens ne font pas de commerce. Ils font de la pêche, certains s'entraînent dans l'armée.»⁴

Soulignons enfin, avant de passer à autre chose, que c'est sans doute l'autobiographie de «monsieur Yan» qui a su trouver à ce thème d'entente commune ses formules les mieux décapées:

«Les Chinois de Cholon sont beaucoup plus travailleurs que les gens du pays. Ils sont tous arrivés les mains vides, mais ils se sont montrés capables de se bâtir très rapidement des fortunes. Peut-être à cause de deux traits caractéristiques: leur tendance à vivre modestement, et le fait qu'ils étaient des *businessmen*-nés, de véritables machines à faire des sous. Cholon était en plein essor dans les années 60 et 70. Les Chinois s'y étaient créé un monde à part, une petite Chine en pays étranger, où ils possédaient leurs écoles, leurs cinémas, leurs hôpitaux, leurs industries, etc.»

3.4 Histoires ou récits de vie

Selon Chanfrault-Duchet, tant que l'approche biographique ne disposera pas des clarifications susceptibles de la développer au delà d'un rôle auxiliaire dans l'éventail des instruments habituels des sciences humaines, il faudra privilégier le fait qu'elle propose une visée davantage qu'une méthode (1987: 12):

⁴ «Zai Yue nan, hua ren de sheng huo fei chang hao. Yue nan de jing ji quan bu shi zui zhong chang hao. Yue nan de jing ji quan bu shi zui zhong guo ren de shou zhong. Zai Yue nan zou sheng yi de ren dou shi hua ren. Suo yi Yue nan de hua ren da bu fen dou shi you qian de. Ke yi shuo bai fen zhi jiu shi. Zhong guo ren zuo sheng yi, suo yi fu you. Yue nan ren da bu fen dou bu zuo sheng yi. Ta men da yu. Hai you dang bing.»

«Elle se présente avant tout comme une invitation à *penser* et à *faire* une sociologie différente qui viendrait substituer au discours sur le social, un discours au plus près du social dans sa réalité multiforme.»

L'idée de se rapprocher de l'objet en admettant la dimension narrative de son appréhension, mais autrement et mieux qu'en concluant à l'objectivité dès qu'il y a convergences des récits, présente certainement un intérêt critique majeur, mais il ne faudra pas oublier à ce sujet la mise en garde de Bourdieu: parler de récit de vie, c'est déjà accepter tacitement que la vie se laisse raconter selon un ordre chronologique, une suite d'événements qui «tendent ou prétendent à s'organiser en séquences ordonnées selon des relations intelligibles» (1986: 69). L'informateur et l'enquêteur ont peut-être un intérêt commun à accepter trop facilement le «postulat du sens de l'existence racontée». Peut-être faut-il également suspecter que le récit résulte du fonctionnement d'une pulsion, d'un «souci de donner du sens», qui, en constituant les «états successifs» en «étapes de développement nécessaires», présente le désavantage d'altérer, par simple effet d'une activité sémantique réflexe, les aspects discontinus et irréguliers des données de l'expérience humaine.

C'est le temps, croyons-nous, de constater que tous nos répondants n'ont pas pointé avec une égale univocité la pauvreté en Chine comme unique ou principale raison du départ de leurs grands-parents pour le Vietnam. «Monsieur Zhao», pour sa part, a raconté l'histoire de sa famille et son parcours personnel d'une manière qui en ferait un cas d'exception, s'il ne fallait pas soupçonner que cette divergence illustre bien ce qu'apporte de différent la fenêtre biographique. Ayant lui aussi évoqué les temps difficiles qui sévissaient en Chine, au temps où ses grand-parents et ses parents, originaires de la province du Guangxi, sont allés s'installer au Vietnam, il soutient que son grand-père voulait, pour améliorer le sort des siens, faire carrière dans l'armée française. Son projet réussit, mais ce ne fut pas sans impliquer de nombreux détours et retours. Pendant longtemps, il s'évertua à tenter de monter en grade, sans jamais y parvenir. Déduisant qu'il fallait savoir parler français, il reporta ses espoirs sur son fils qu'il envoya étudier le français et l'anglais, sans oublier le chinois bien sûr, dans la grande école militaire de Guangzhou (Canton): l'Académie militaire de Whampoa, créée en 1924 avec l'aide de conseillers soviétiques, et qui a en fin de compte formé autant les officiers de

l'armée républicaine que les futurs cadres de l'armée rouge (Gernet, 1990: 547)⁵. Selon «monsieur Zhao», une fois ses études terminées, les déplacements de son père s'expliquent en fonction d'un éclairage essentiellement politique:

«Mon père s'est engagé dans l'armée du Guomintang pour faire la guerre aux Gongchangdang. Quand les communistes ont gagné, il est allé au Nord Vietnam, et quand le Nord Vietnam est devenu communiste, il est descendu au Sud Vietnam.»

L'anticommunisme du père n'a pas manqué de se transmettre au fils et de pénétrer en profondeur ses perceptions identitaires. Bien que marqués rétrospectivement par le désenchantement, ses souvenirs des efforts collectifs pour trouver le «bon professeur» pour les écoles de Cholon, témoignent d'une influence décisive:

«Tout le monde se mettait ensemble pour ramasser de l'argent, acheter un terrain pour construire l'école. Dans l'école où j'allais, il pouvait y avoir entre 1000 et 1500 étudiants. A Saigon, il pouvait y avoir cinquante école comme ça. Après ça, il fallait trouver un bon professeur. Les professeurs venaient de Taiwan ou de Singapour. Les livres, ça venait de Taiwan, et les livres, ça parlait de Taiwan. L'Histoire, c'est Taiwan qui dit que c'est comme ça. Parce que l'Histoire, c'est deux choses. L'Histoire du communiste et l'Histoire du Guomintang, c'est pas pareil. Le Guomintang, tout ce qu'il dit de lui, c'est bon, mais il cache le mauvais. Le communiste, tout ce qu'il dit de Mao Zedong, c'est bon, mais il cache le mauvais.»

Le caractère nationaliste de ses convictions de jeunesse est ressorti clairement, quand nous lui avons demandé s'il se percevait davantage chinois que vietnamien, avant d'émigrer. Ses perceptions comportaient même la composante de l'idée d'un retour:

«Au Vietnam, j'étais chinois. C'était pas mon pays. Dans mon coeur j'avais toujours pensé que j'étais chinois. Je restais là, mais je ne pouvais pas dire quand j'allais retourner dans mon pays. Je me souviens, quand j'étudiais, le professeur nous disait toujours: «Dans notre pays, il y a la guerre. Il faut y retourner faire l'armée pour protéger le pays (*bao wu*

⁵ L'Académie militaire de Huangpu a correspondu à une période bien particulière de l'histoire de Chine: celle des «Seigneurs de la guerre». Essentiellement, il faut rappeler qu'à l'époque, cherchant à réaliser la Beifā, «l'Expédition vers le Nord», Sun Yat-sen avait mis sur une alliance avec le Parti communiste (Bianco, 1967: 58). À cette fin, le Guomintang avait été complètement réorganisé sur le modèle soviétique. Mais Sun Yat-sen ne réalisera jamais son rêve d'une Chine réunifiée. Il mourut auparavant, le 12 mars 1925. En juillet 1926, Chiang Kai-shek reprit le projet, et l'expédition réussit. Cependant, cette victoire conduisit très vite Chiang Kai-shek à rompre les liens avec la faction du Guomintang installée à Wuhan. Ayant l'appui de la bourgeoisie chinoise de Shanghai, il établit un nouveau régime à Nanjing, le 18 avril 1927.

guo jia).» J'aimais vraiment beaucoup mon pays, à cette époque. Prêt à mourir pour la Chine!»

Le plus étonnant, dans le cas de «monsieur Zhao», réside dans le fait qu'il ait fini par affirmer que «maintenant, le Canada c'est ma maison» et à définir son identité comme «moitié-moitié», une attitude qu'on qualifierait aisément de transnationale, faute de prendre la peine de la corréler à son référent biographique. En télescopant différents fragments de son témoignage relatif à son départ du Vietnam, on comprend qu'il s'agit davantage de l'effet d'un désenchantement, sinon d'un véritable traumatisme identitaire. Les premiers épisodes, néanmoins, ne portèrent pas atteinte à ses convictions les plus profondes:

«En 1975, c'est le Nord qui a gagné. Après, je ne pouvais plus vivre au Vietnam. Avec le communisme, il n'y avait plus de liberté. De 1975 à 1978, avec les communistes, la vie était très dangereuse. Tu ne sais pas quand ils vont venir pour t'attraper, tu ne sais pas le jour où tu n'auras plus de maison. Avec les communistes, c'est comme ça: tu sais pas ce qu'ils pensent, quand est-ce que c'est ton tour. Tu ne le sais pas. J'ai un ami dont le père avait un grand entrepôt. Un jour, quelqu'un du gouvernement est venu le voir et il voulait acheter tout son stock. Le père de mon ami insistait pour être payé seulement cash, et pas en papier. Il parlait au gouvernement, comme ça! C'est stupide. Après deux semaines, le gouvernement est allé chez lui. Ils ont pris tout le stock. Le père de mon ami, ils l'ont mis en prison pour huit ans. Chez nous, le gouvernement est venu aussi, mais mon père avait déjà fait l'armée, et il savait comment c'était avec les communistes. Il ne touchait plus à la business, du tout. Il a tout donné au gouvernement, sauf la maison.»

- Que faisait-il pour vivre?

«Rien, il restait assis pour manger. Pour acheter à manger, il vendait l'or et les bijoux. Juste assis comme ça, on aurait pu vivre pendant vingt ans! Chez nous, on avait deux autos. Un jour, le gouvernement est venu pour en emprunter une, et mon père leur a donné les deux. Quand les communistes sont rentrés à Saigon, six mois après, un matin, ils ont dit avec des hauts parleurs dans la rue: «Tout le monde, restez chez vous, sortez pas de la maison. Aujourd'hui, on change l'argent.» Plusieurs cachaient de l'argent à la maison et ils se disaient O.K.: beaucoup de cash, donc pas de problème, je peux vivre vingt ans. Mais le gouvernement décide tout à coup qu'il change l'argent! Qu'est-ce que tu fais? Six mois après que les communistes soient arrivés au pouvoir, ils nous disaient: «O.K., tout le monde, restez tranquilles, votre vie maintenant est plus belle qu'avant.» Ils disaient beaucoup de beaux mots, à ce moment-là. C'est terrible, la vie avec les communistes.»

Chez «monsieur Zhao», le déroulement de la fuite du Vietnam aboutit à un événement qui provoqua une crise. Mais il a d'abord fallu trouver une place sur bateau:

«Il ne fallait pas être vu, et j'ai payé beaucoup d'argent à plusieurs personnes pour la protection. Et il fallait payer en or, beaucoup d'or! Beaucoup d'argent pour le bateau aussi: cent trente personnes sur un bateau de treize mètres, et on avait une toute petite place. Notre bateau partait de Danang et on pensait aller à Hongkong. Il y a en a qui sont allés jusqu'en Malaisie. Mais nous, c'était un tout petit bateau, on a décidé d'aller à Hong Kong. Mais pour aller à Hong Kong, il fallait passer très près du territoire chinois, et on a dépassé juste un petit peu. Une fois entré dans la zone dangereuse de la Chine, une vedette chinoise est apparue. Tu vois? Un bateau de treize mètres, avec cent trente personnes à bord! Tu vois? Un bateau comme ça, et ils étaient encore capable de dire: «Partez, ou nous commençons à tirer»!»

«Monsieur Zhao» se souvient que la vedette chinoise n'aurait pas eu vraiment besoin de tirer pour provoquer un naufrage: les vagues qu'elle produisait en tournant autour de la frêle embarcation y auraient suffi à elle seules. La suite de sa migration fut une espèce de dérive. Il n'a pas connu les camps de réfugiés, car arrivé à Hong-Kong, il trouva de l'aide sur place, une connaissance du Vietnam arrivée avant lui:

«On est resté un an à Hongkong, parce que moi, je voulais qu'on aille aux États-Unis: ça, c'était le premier choix. Mais ça prenait trop de temps. Le deuxième choix, c'était l'Australie, et en troisième le Canada. En arrivant ici, ils m'ont tout de suite envoyé à Sherbrooke, j'ai pris des cours de français pendant quatre ans, et puis après, j'ai commencé des cours en mécanique. La fin de semaine, je travaillais comme laveur de vaisselle et j'ai appris à faire la cuisine. Je trouvais que le cuisinier faisait beaucoup d'argent, alors j'étudie plus. À l'école, j'avais entendu dire qu'il y avait des Chinois à Montréal. Alors, j'ai ramassé mes sous et j'ai fait un petit voyage à Montréal.»

Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'un tel récit peut faire «illusion» à son tour. L'argument de Bourdieu (1986), si nous résumons, ce serait que le biographique lui aussi instille une ou des théories, dont on arrive rarement à prendre conscience. L'idée que la vie a un sens est une théorie complexe, parfois difficile à soutenir. A plus forte raison faut-il se douter que l'idée, passablement plus étrange, qui voudrait que la structure des vies soient isomorphes, cache un monde de présuppositions discutables. Rappelons qu'en remarquant que deux formes de réalisation du pouvoir sont présentes dans ce qui est culture, les Comaroff (1991: 22) contribuent sans doute à discerner les dangers. Quelque fois, constatent-ils, le pouvoir se manifeste dans la capacité de l'être humain à façonner délibérément les actions et perceptions d'autrui, en contrôlant visiblement la production, la circulation et la consommation de signes et d'objets, la fabrication de subjectivité et de réalités. Mais le pouvoir se cache aussi dans les formes de tout les jours, et ce pouvoir «non agentif» prolifère à l'extérieur du cadre institu-

tionnel, de telle manière qu'il peut ne pas être vécu comme du pouvoir du tout, ses formes étant «intériorisées» comme «contraintes» sous l'apparence négative, comme «conventions» sous l'apparence neutre et comme «valeurs» sous l'apparence positive. Les situations d'émission ou de réception de biographies pourraient impliquer un réalisme qui dissimule l'effet conjoint de toutes ces formes de pouvoir.

La vie de «monsieur Zhao» est à distinguer de la narration de «monsieur Zhao», et pour appuyer sur cette démarcation, il peut être utile de la contraster, ou de la compléter, avec un témoignage en provenance de l'autre extrême du spectre des vécus identitaires. «Monsieur Lu», nous l'avons déjà dit, a quitté le Vietnam au début de l'adolescence. Ses souvenirs de son milieu d'origine présentent des discontinuités et des incertitudes assez caractéristiques de ce qu'on pourrait nommer, à la suite de Fischer (1986) «l'état post-moderne des procédures de mémoire». Ce sont, d'autre part, les souvenirs d'un enfant qui n'a pas toujours compris la nature de ce qui se passait devant ses yeux, et qui tente rétrospectivement de leur attribuer une interprétation d'adulte:

«Dans ma famille, dans notre voisinage, oui, je pense qu'on faisait beaucoup de choses chinoises. Beaucoup de choses de religion qu'on respecte. Une des choses que je me rappelle, c'est pas vraiment les associations, c'est les hôpitaux. Il y a de grands hôpitaux qui existent à Saigon, Cholon et Tsu chang. Ils sont mis sur pied par des Chinois qui donnent des dons. Ils sont très généreux, et le fait qu'il y en ait pas mal, c'est parce que les Chinois sont pas mal divisés, aussi, par le dialecte de la région. Les gens de Chaozhou avaient leur hôpital. Les gens du Fujian avaient leur hôpital. Je me rappelle qu'il y avait cinq ou six hôpitaux. À part ça, les écoles chinoise sont pour la plupart des écoles privées. Il y a sûrement des associations bouddhistes aussi. Souvent, les regroupements se font par les noms de familles: Chen, par exemple. Les enfants alentour allaient quasiment tous à la même école. On jouait ensemble. A la maison, on parlait la langue chinoise. Avec les amis on parlait le chinois. Je pense qu'on ne s'intégrait pas. Je pense qu'il n'y avait pas vraiment de phénomène d'acculturation. Peut-être dans les régions éloignées, comme à la campagne... Des places comme ça. Je me rappelle que mes cousins avaient un accent très vietnamien, quand ils parlaient chinois. Mais ils parlaient encore chinois. Je ne me rappelle pas s'ils allaient à l'école chinoise ou vietnamienne, je pense que c'était en vietnamien.»

«Monsieur Lu» prend la précaution de souligner que dans sa génération, il y avait «moins de tensions entre Chinois et Vietnamiens». Sa narration des difficultés qui ont entraîné son départ hésite sur la crise politique, ramasse quelques instantanés de scènes vécus à l'échelle de

la famille et du quartier, priorise les effets économiques, avant d'évoquer brièvement la solidarité sous forme d'angoisse du survivant:

«Je me rappelle 75. C'est après que les communistes du Nord soient descendus vers le Sud. Après ça... C'est avant 78-79: la période 75-76. Ils cherchaient les personnes qui sont riches. Là, c'était anticapitaliste... Puis, je me rappelle, les quartiers, c'était comme ... On dirait que c'était plutôt comme une récession. Il n'y avait pas d'emplois. Beaucoup de chômage. Les gens vendaient leurs biens pour acheter la nourriture. Puis aussi, c'est l'État, hein! Donc beaucoup de réunions pas nécessaires, et beaucoup de réunions de quartier. J'ai quitté en 79. Une des raisons principales, c'est que... ayant eu l'expérience d'être recruté pour aller à l'armée, tout ça, bien... mes parents avaient peur que l'histoire se répète. Surtout que le parti communiste voulait envoyer les enfants nettoyer les rues. Des travaux comme ça. À l'école, je pense qu'à un moment donné, on n'avait plus le choix d'apprendre le chinois: ça diminuait en tout cas, comme cours. Il y avait toute cette inquiétude, ces frustrations, et puis l'économie, ça marchait pas. Mon père était en chômage. Alors, je pense que c'est vraiment vouloir partir le plus tôt possible chercher un meilleur avenir. Ça a pris du temps pour trouver quelle connexion. C'est pas évident pour trouver des gens qui sont honnêtes, parce qu'à un moment donné, il y a eu beaucoup de fraude. Il y avait des gens qui profitaient. C'est quand-même une sortie illégale: il faut faire attention à qui l'on parle, avec qui qu'on essaie de sortir. Donc, c'est un processus qui est lent, ça prend beaucoup d'argent aussi. On laisse des gens qu'on connaît, on laisse la famille, on laisse les amis. Les miens. Puis, aussi beaucoup de... Un certain sentiment de culpabilité. Parce qu'à un moment donné, tu apprends que tel Vietnamien est parti, telle famille est partie, puis une autre famille est partie, et ils se sont fait arrêter... Cette inquiétude, cette culpabilité: parce que nous, on a réussi à partir...»

Ce témoignage contient un récit assez unique et fort intéressant de la prise de contact avec la diaspora chinoise de Montréal, qui nous a convaincu, quant à nous, de relativiser l'hypothèse d'une solidarisation des milieux sino-montréalais de souche plus ancienne. S'il y a eu solidarité impliquant l'identité chinoise, ce serait davantage, selon ce témoignage, entre nouveaux arrivants sur le point de vivre un analogue de l'alchimie qui change des «Chinois en Amérique en Sino-américains» (Fischer, 1986: 196):

«Quand on est arrivés, en sortant de l'avion, on a reçu des manteaux. Mais comme valise personnelle, c'était seulement ça: des vêtements usés. Tranquillement, quand mon père est arrivé ici, on a su comment était le quartier chinois, et mon père a connu les centres de services, comme par exemple le Centre à la famille chinoise. Il y avait des gens là-bas qui parlaient cantonnais, qui aidaient les gens à traduire les choses, à expliquer les informations, tout ça. Nous, on a fait connaissance avec notre groupe de Québécois qui ont fait le parrainage. Il y avait quelques familles, et ils nous ont vraiment aidés au quotidien. Surtout au début: les vêtements, les bottes, la nourriture, des choses comme ça. Alors, de ce côté-là, ils nous ont aidés le plus. On essayait de trouver quelqu'un pour servir d'interprète au début. Puis, tranquillement, mon père a trouvé un peu de ressources dans le quartier chi-

nois. Je pense que mes premiers contacts, c'était plutôt les classes d'accueil. Je me sentais tellement isolé, au début. Je ne connaissais pas le quartier, je ne connaissais pas la langue. Jusqu'au moment où j'ai commencé à aller à l'école, dans la classe d'accueil. En entrant, j'ai vu d'autres personnes qui sont de mon âge, qui sont d'origine chinoise, et qui demeuraient dans d'autres quartiers. Alors, on commençait à échanger nos numéros de téléphone et on s'appelait. C'était vraiment les premiers contacts rassurants, à ce moment-là. Puis il y avait, dans ces classes d'accueil, différents niveaux. Certaines personnes étaient plus avancées et commençaient à se débrouiller en français. Je me rappelle qu'un de mes copains me reconduisait chez moi. Alors, c'est comme ça que j'ai appris à connaître les rues. Il y avait aussi des Chinois du Cambodge. La plupart, c'était des Chinois qui étaient là. Je pense qu'à ce moment-là, il n'y avait pas de Vietnamiens. Le contact avec les Chinois d'ici, c'était beaucoup plus tard. Et je me rappelle que c'était beaucoup moins intéressant, dans le sens qu'on allait au restaurant, et ça nous coûtait terriblement cher. Je pense qu'il y a eu un peu de jalousie. Parce que si on regarde maintenant dans le quartier chinois, il y a pas mal de magasins dont les propriétaires sont des Chinois du Vietnam, ou même des Chinois du Cambodge. La génération des Chinois d'avant, ils ont vendu leurs propriétés depuis un certain temps. Les restaurants, la même chose.»

Il n'est pas très étonnant qu'interrogé sur sa perception de son identité nationale, «monsieur Lu» doive passer en revue ses maigres repères, ses doutes, et s'en remettre, somme toute, à des banalités d'inspiration territoriale:

«D'abord chinois. Car, en fait, aujourd'hui je me ferais appeler plutôt sino-vietnamien. Seulement, ma culture, ma mentalité, mes pensées, tout ça, je pense que c'est plutôt chinois que vietnamien. Il y a sûrement des ressemblances, mais je pense que c'est plutôt chinois, d'abord. Je pense que c'est plutôt de naissance: je suis né au Vietnam, c'est sino-vietnamien dans ce sens-là. Je ne sais pas. Si je dis que je suis vietnamien, je ne suis pas aussi certain que les Vietnamiens m'acceptent pour autant.»

3.5 Le flexible et le divergent

Le même «monsieur Lu» nous a dit un jour: «L'appartenance culturelle, c'est toujours changeant: chaque identité a ses avantages.» Sa remarque rappelle les *multiple selves* dont parle Fischer (1986: 213) et qui sont certainement des facteurs favorables à la formation d'une certaine «angoisse ethnique» (Ibid.: 197). Fischer voyait vraisemblablement dans ces éclatements et ces multiplications identitaires la source d'une poussée positive qui rédéfinirait l'appartenance autrement: comme «procédure transactionnelle (*a process of inter-reference*) qui a lieu entre deux ou plusieurs traditions culturelles» (Ibid.: 201).

Mais il faut encore se demander, ayant privilégié un proche parent du récit biographique dont la «spécificité réside dans sa dimension narrative qui en fait un objet construit» (Chanfrault-Duchet, 1987: 13), si justement tout cela n'est pas plus construit que nature. Nous l'avons déjà dit, lorsque nous avons demandé à nos témoins d'énoncer leur propre philosophie de l'identité nationale, manière encore plus explicite de faire intervenir la «philosophie spontanée» dont il est question depuis le début de ce chapitre, les propos colligés nous ont paru déborder des limites du pluralisme et de la flexibilité qu'on peut attribuer aux effets de la mondialisation. Dans le cas de l'identité sino-vietnamienne, on pouvait soupçonner que cela avait un lien avec le fait qu'il est question d'une identité assiégée. Nous rappelons que Chang Pao-min a signalé (cf. supra 2.1) la «proximité géographique» et «l'affinité culturelle» entre le Vietnam et la Chine et que ces deux facteurs ont favorisé grandement et durablement les processus migratoires dans la région, au point que l'aristocratie vietnamienne s'est cru justifiée de prendre, dès le XV^e siècle, des mesures visant à contrôler solidement l'immigration chinoise. C'est en 1830 que le gouvernement vietnamien est allé plus loin, en adoptant pour une première fois un décret de naturalisation faisant un sujet vietnamien de tout enfant issu de ménages mixtes sino-vietnamiens (Chang P.-m., 1982: 195-196). D'autre part, tous nos témoins avaient au moins entendu parler des mesures draconiennes prises par le gouvernement de Saigon, à l'époque du régime de Ngo Dinh Diem, et qui reprenaient les pratiques «pré-coloniales» suspendues par l'administration française. Dès 1955, les enfants issus de l'union entre Sino-vietnamiens et Vietnamiens étaient considérés comme citoyens vietnamiens. L'année suivante, ce sont tous les enfants nés au Vietnam qui firent l'objet d'un décret de naturalisation obligatoire. Le régime de Diem a également tenté de «liquider la domination économique des Chinois», en visant les grands capitalistes chinois, ces magnats qu'on avait fini par appeler les «Kings»⁶. Cet épisode est aujourd'hui bien connu, car la menace d'expulsion était explicite: «tout chinois né au Vietnam qui refuserait d'adopter la citoyenneté vietnamienne serait déporté à Taiwan». D'autres mesures avaient été prévues contre les «Chinois étrangers», ceux qui n'étaient pas nés au Vietnam, et contre tous ceux qui n'étaient pas enregistrés correctement auprès des autorités gouvernementales.

⁶ Rappelons qu'au nombre de ces grands capitalistes chinois, on compte, depuis les années 20, «le Roi du pétrole, le Roi de l'huile, le Roi du riz, le Roi de la ferraille...» (Ungar, 1987: 606).

Les événements survenus à partir de la victoire communiste, et notamment la rumeur d'expulsion qui a circulé dans Cholon, ont signifié pour beaucoup le rappel de souvenirs pénibles, au point de provoquer un nouvel exode. Or, il arrive bien souvent que l'identité se réaffirme dans le danger. Lorsque nous avons demandé à «Monsieur Lu» s'il se sentait concerné par les «pogroms» d'Indonésie, en 1998, sa réponse, malgré sa tendance persistente à favoriser le relativisme en matière d'identité, n'a pas manqué d'évoquer l'existence de liens subtils:

«Oui, sûrement. Veux, veux pas, il y a un certain sentiment d'appartenance. Donc, les tragédies comme celle en Indonésie, ça nous affecte, c'est sûr. N'importe quel événement triste dans le monde, ça nous affecte. Mais je pense que ça nous affecte particulièrement. Comme, par exemple, l'alimentation en Chine, ou dans d'autres pays: c'est comme un cordon invisible.»

La réponse de «madame Song» passe également par le détour d'une compassion universelle à la détresse d'autrui, mais elle a impliqué une mobilisation active:

«Oui, si je suis au courant. Parce que je suis pas toujours au courant. Comme l'autre fois avec l'Indonésie, où il y a eu le problème! Moi, j'ai fait la manifestation avec eux. Je me sens bien là-dedans avec eux, parce que je me suis dit: «pourquoi pas?» Il faut défendre ces pauvres Chinois qui sont maltraités. Alors moi, je me suis dit que j'ai eu de la chance de ne pas vivre dans ces problèmes-là, parce que j'étais au Vietnam, puis on était bien traités. On était bien traités, on avait pas de problème du tout, là. Tandis que eux, ils ont pas eu de chance, alors j'ai beaucoup de compassion pour eux. Il y en a beaucoup qui n'ont pas choisi de vivre là-bas. Ils sont nés là-bas. Ils ont grandi là-bas. Et maintenant, on leur dit de quitter! C'est quoi, ça? La justice sociale? J'ai beaucoup de compassion pour eux.»

L'histoire personnelle de «madame Song» présente un intérêt particulier. Elevée dans un milieu familial qui interdisait que les enfants parlent d'autres langues que le cantonnais, ou mieux le dialecte de Chaozhou, elle a fait l'école primaire en vietnamien et l'école secondaire en français. Elle s'est occidentalisée très jeune, en faisant plus ou moins rupture pour aller étudier en Europe. Elle s'y est mariée à un homme issu lui-même d'un mariage mixte, qu'elle a suivi en Afrique. Chassée de son pays d'adoption par des difficultés politiques, elle s'est réfugiée au Canada, mais pour découvrir qu'elle n'avait jamais détenu d'autre statut de citoyenneté que sa citoyenneté vietnamienne d'origine. C'est à ce moment qu'elle a dû renouer avec l'identité sino-vietnamienne. Elle n'a pas trouvé folle la question qui a amusé «monsieur Qin»:

«C'est bizarre, c'est une question pertinente. Quand je me retrouve avec des Vietnamiens, je me sens vietnamienne. Quand je me trouve avec des Chinois, je me sens chinoise. C'est bizarre, hein! Et pourtant quand je réfléchis il y a un peu de différence de mentalité. Mais je suis les deux, là. Je ne sais pas comment expliquer ça. Parce que, quand je suis chez les Vietnamiens, ils ne me rejettent pas: parce que je pense comme eux, même si je suis chinoise. Et moi j'aime tout le monde, je n'aime pas faire de distinction.»

Mais lorsque nous lui avons demandé si elle avait le sentiment d'être héritière de la culture chinoise et si elle se sentait un devoir de cette nature, sa longue réponse a été pour le moins stupéfiante:

«Oui, je trouve que c'est important. Malheureusement, mes enfants sont mélangés déjà, alors c'est difficile. Ils ne connaissent pas la langue. Ils ne connaissent pas la culture. Je leur en parle, je les amène au restaurant, je les amène là où il y a des manifestations de la culture chinoise. On en perd beaucoup, en une génération! C'est pour ça que, quand je reviens à ce que mes parents disaient, qu'ils ne veulent pas qu'on se marie avec des étrangers, on peut dire que les étrangers, ça veut dire autres que les Chinois. Et moi, j'étais pas d'accord. Je disais: «Non, t'sais, pourquoi juste entre les Chinois?» J'ai compris aujourd'hui, parce que je vois que mes enfants, ils perdent leur culture. Ils ont l'autre culture à la place. Ils perdent une, et ils apprennent d'autres. Ils apprennent les cultures africaines. Ils apprennent les cultures européennes... Mais il y a pas beaucoup de culture venant de moi! Parce que j'ai essayé, mais eux, ils disent: «Mais, maman, ça c'est ta culture à toi: pas la mienne.» Et je réfléchis. Et je dis: «Mais oui, c'est vrai...» C'est parce qu'ils ne sont pas au Vietnam, ils sont ici. Ils ont appris d'autres cultures, et je ne peux pas les obliger à me suivre. Par exemple, la fréquentation des amis. Moi, je ne pouvais pas fréquenter des garçons comme je le voulais. Mais ici, pourquoi pas? Alors?... Mais je ne peux pas. Je manifeste un certain mécontentement, en expliquant que c'est ma culture: «Je ne peux pas le faire, et toi, je n'aime pas que tu le fasses.» Et ils me disent: «Oui, mais c'est ta culture à toi, pas la mienne, pourquoi tu veux que je fasse comme toi?» Là, j'ai des problèmes. De transmettre ma culture: que je trouve que c'est bon pour moi, mais c'est pas bon pour eux. C'est dommage. Alors, je donne raison à mes parents. J'étais jeune pour comprendre ça! Maintenant, je suis vieille - enfin, j'ai plus de quarante ans - je comprends plus. Mais quand on est jeune, là, à l'âge de 20 ou 25 ans, on comprend pas: «Mais moi, je veux me marier avec qui je veux!» Mais j'ai pas compris pourquoi. Maintenant j'ai compris pourquoi ils ne voulaient pas: c'est pour garder la tradition. Ils disaient: «Si vous vous mariez dans une autre culture, ça fait que vous ne parlez pas la même langue.» Et ils appellent ça «de canard et la poule», les langues qui sont différentes. Et je regrette ça, de ne plus parler la langue. On perd tout en même temps. Tout le paquet qui vient de la langue: la culture et tout ce qui suit. C'est ça qu'ils voulaient dire!»

Disons bien ici que l'observation de ce revirement ou de ce déchirement, voire de toutes les tensions propres au champs personnel, n'entraîne aucune incompatibilité de nature avec le

concept de la malléabilité ou de la flexibilité croissante des modèles identitaires, auxquels il faut simplement reconnaître une part de négativités que voudraient peut-être voiler des approches optimistes jusqu'à l'absurde. Ce n'est pas le cas, non plus, de la rébellion de «monsieur Zhao» qui ne veut plus donner sa vie pour la Chine pour avoir, dit-il, «vu comment c'est méchant tout ça». Rien n'empêche, ici ou ailleurs, que l'ethnicité se négocie unilatéralement ou multilatéralement, ni que le point de vue du singulier et celui du collectif, de l'historique ou du disciplinaire s'alimentent réciproquement. Mais il y a peut-être lieu de reconnaître au minimum que l'unité conceptuelle se fait assez malaisément entre «le cordon invisible» de l'un et le «mariage des poules et des canards» de l'autre, le «moitié-moitié» de celui-ci ou le «je ne sais pas» de celle-là, bref entre toutes ces catégories personnelles véhiculées par des individus qui peuvent ou ne peuvent pas partager leur coeur ou leur vie à cheval sur de multiples identités.

Il faudrait, si l'on veut, non pas tenter de valider le réalisme de l'un ou l'autre des modèles de la représentation identitaire, mais de prendre acte que d'ajouter aux fluctuations de l'épistémologie et aux mouvances de l'Histoire la variabilité des métaphores dont disposent ces individus pour dire ce qu'ils sont, ne parviendra jamais à renverser la nécessité d'admettre qu'on se situe dans un multiple qui se maintient irréductible aux simplismes. Dans le cas de la, ou des identités chinoises, il n'est pas nécessaire de tenir compte de leurs incommensurables variétés internes (dialectales, régionales ou autres) pour le reconnaître une fois pour toute.

Conclusion

Il était prévisible qu'une recherche lancée sur la piste de l'éclatement des modèles territoriaux de représentation des identités nationales, cherchant de surcroît à s'inscrire dans l'oeuvre de construction de la nouvelle «ethnographie des migrants transnationaux», rencontre tôt ou tard les difficultés profondes qui affectent pareil projet. Rappelons que pour certains, l'immigration fait partie d'un débat très actuel entrepris par les États-nations pour «délimiter ou contraindre les allégeances et loyautés» des immigrants (Glick Schiller et al., 1995; Kearney, 1991 et 1995; Rouse, 1991).

On a pu voir d'ailleurs que ce débat n'est pas nouveau. Il s'est accru du fait que la fin des années 60 a fait apparaître un nouveau type de conflits et de revendications qu'on a qualifiés «d'ethniques»: un phénomène qui s'est manifesté dans les sociétés industrielles tout autant que dans les sociétés du tiers monde. Des nations que l'on voulait *culturellement homogènes* ont été ébranlées: «régionalisme en France et en Grande-Bretagne, conflits linguistiques au Canada et en Belgique, problème des nationalités en Europe de l'Est, tribalisme en Afrique» (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). Ce «renouveau ethnique» a obligé plusieurs théoriciens à questionner la validité de bien des notions, mais d'autres sont même allés jusqu'à nier la réalité du phénomène «ethnique», tel Gans (1979) qui a parlé d'une «ethnicité symbolique», qui ne serait en somme que la marque caractéristique de la dernière étape de survivance des groupes confrontés à l'assimilation définitive.

Les connaissances savantes sur l'ethnicité, on le voit, ne sont pas indépendantes de l'état des rapports entre groupes minoritaires et majoritaires. L'helléniste Louis Gernet (1951) notait à ce sujet que «des faits se présentent comme le veulent bien les sociétés». C'est un aspect sur lequel il nous faut insister. En période critique, le temps est au réaménagement de l'économie des «faits», on constate que certains d'entre eux ont été outrageusement négligés et on compense, mais force est de constater que ces réaligements de l'attention scientifique ne sont pratiquement jamais soustraits à l'épistémè régnante. Safran en fournit une bonne illustration, lorsqu'après avoir souligné que l'on a accordé trop peu d'attention au phénomène

des diasporas, il rappelle l'influence d'une définition limitative qui expliquerait sa marginalisation dans le champs des sciences humaines:

«This omission is not surprising, for through the ages, the Diaspora had a very specific meaning: the exile of the Jews from their historic homeland and their dispersion throughout many lands, signifying as well the oppression and moral degradation implied by that dispersion» (1991: 83).

Il n'est pas très étonnant que dans un contexte où le terme «communauté diasporique» tend à s'imposer comme une catégorie tout usage, il ait cherché à en élaborer le concept scientifiquement, en proposant de ne l'appliquer qu'aux communautés d'expatriés dont les membres partageraient certaines caractéristiques restrictives, dérivées du *type idéal* correspondant à la diaspora juive (Ibid.: 84). Les Chinois d'outre-mer ont, selon lui, tout comme les Arméniens en Asie mineure, les Juifs en Pologne, les Indiens en Afrique du Sud, joué le rôle d'intermédiaires entre des économies fondées sur l'agriculture de subsistance de la majorité autochtone et les intérêts commerciaux et industriels des pays étrangers et d'une part de l'élite domestique. Qu'ils aient été toujours en mesure de retourner vers leur patrie, cette dernière étant politiquement indépendante, ne constituerait pas un critère d'exclusion, puisqu'il rappelle que depuis la fin de la guerre du Vietnam, d'innombrables Chinois, qui sans doute maintiennent actif le mythe du retour à la patrie, n'y sont de fait jamais retournés (Ibid.: 91). On note en revanche que l'idée d'accoler le concept de diaspora aux communautés chinoises d'outre-mer ne convient pas à Wang Gungwu, qui la rejette explicitement: *«"Chinese Diaspora" is sometimes used, but is unsatisfactory because its association with Jewish history is unacceptable in South-east Asia» (1993).*

Il vaut peut-être la peine de souligner ici, rétrospectivement si l'on veut, l'immense intérêt de l'analyse épistémologique à laquelle s'est livré Clifford (1994) dans son essai comparant deux manifestations contemporaines de la diaspora, le cas des noirs britanniques et celui du judaïsme anti-sioniste. Après avoir établi que les deux groupes revendiquent des «comportements non exclusivistes» et le maintien de la différenciation de leur communautés respectives en termes autant politiques que culturels (1994: 302), l'auteur s'interroge sur les enjeux soulevés par le concept de diaspora et passe en revue les problèmes reliés à la concep-

tualisation de ce qu'il appelle «un terme voyageur» en contexte de mondialisation. Cherchant à dégager les «modes de représentation» issues de l'expérience du déplacement («discours de la diaspora» et «projets de construction à distance de la nation»), sa démarche consiste à se demander, d'une part, ce qui est mis de côté dans ces nouveaux processus de construction et, d'autre part, comment il se fait que ces expériences en arrivent à se déployer avec une envergure comparable, se déroulant dans des lieux et suivant des parcours absolument contrastés. L'intérêt principal que nous avons vu à cette démarche réside dans le fait qu'elle n'hésite pas à parcourir le domaine des contradictions politiques, plus particulièrement d'étudier cette tension «entre utopie et dystopie», qui est caractéristique des manières de concevoir la diaspora constamment prise en tenailles dans les ressacs de l'histoire mondiale. Selon Clifford, les pratiques diasporiques actuelles ne sont pas que de simples «épiphénomènes» de l'État-nation, ou de la mondialisation de l'économie de marché. Tout en étant influencées par ce contexte, elles ne se limitent pas à celui-ci et, dans la mesure où les anciennes formes de diasporas, aussi bien que les nouvelles, fournissent des moyens pour survivre à l'émergence du «post-colonialisme», elles s'inscrivent aussi en réaction contre celui-ci.

On devinera sans doute que cette démarche n'a pas cessé d'avoir une influence sur la conduite de notre propre réflexion. Nous avons souligné dès notre premier chapitre que le terme «ethnie» a pris un sens différent selon les auteurs et leurs tendances et que son entendement n'est pas exempt du jeu des contradictions politiques. Pareillement, nos chapitres 2 et 3 nous ont permis de suivre d'autres notions mouvementées par le vent de l'histoire et les revirements de la pensée hégémonique. Cela suffit, à nos yeux, pour établir que la continuité du savoir et du pouvoir se vérifie à l'échelle globale et à l'échelle locale, sinon à l'échelle des consciences individuelles. Mais nous ne pensons pas pouvoir conclure sans ajouter, dans la même veine mais en mots moins voilés, que l'ethnie, catégorie anthropologique censée prendre la relève de catégories, comme la race ou la tribu, trop colorées de politique, ne saurait pas plus prétendre à un statut d'indépendance.

Dès son introduction par Vacher de Lapouge, l'ethnie s'est positionnée en fonction d'autres notions, comme la nation et la race. Elle prétendait initialement éviter une confusion entre «liens intellectuels», modes de groupement formés à partir de la culture ou de la langue, et

«liens biologiques», ceux qui définissent la race comme «d'ensemble des individus possédant en commun un certain type héréditaires». Ces *groupes* sont à l'opposé de la race, puisqu'ils réunissent des «éléments de races distinctes» qui subissent les effets de l'histoire, des institutions et des idées politiques. Il ne faut pas les confondre non plus avec les nations, car cette forme de solidarité survit au morcellement de l'entité socio-politique qui l'a produite. Quand cette dernière disparaît, il demeure toujours, disait l'auteur, «un peu d'attraction entre les parties disjointes et une antipathie particulière pour les groupes sociaux d'autres origines».¹

Faut-il penser pour autant que l'ethnie dispose d'une indépendance épistémologique à toute épreuve? Rappelons à ce sujet que pareille opposition avait déjà fait l'objet d'une réflexion chez Renan, dans son essai intitulé *Qu'est-ce qu'une nation?* (1887). Selon Poutignat et Streiff-Fenart (1995), Renan substitue à la «fatalité» de la naissance, correspondant à des attributs «objectifs», le lieu géographique ou la langue, une démarche «volontariste» où priment les facteurs «subjectifs», comme l'adhésion de l'individu à la communauté. L'élément qui fonde le désir de vivre ensemble n'est pas l'intérêt de l'individu, mais bien un «sentiment», né du sacrifice, du deuil et de la souffrance d'un passé et transmis comme «héritage des ancêtres». L'idée paraît positive: idée d'une «nation-contrat», dont une naturalisation permet à l'étranger de partager, en tant qu'individu, l'héritage. Mais rien n'est si simple: «L'essence d'une nation, écrit Renan, est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses».² Citation dont, humour ou pas, B. Anderson (1996: 19) se permet de parodier brutalement le second segment: «Tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélémy et les massacres du Midi au XIIIe siècle.»

Nous pensons que pareille dureté est salutaire et devrait s'appliquer à bien des notions qui encombrant l'ethnologie, a fortiori à l'incroyable maintien de la notion de race par la sociologie anglo-saxonne. Simple moyen pour distinguer les différences au niveau du «phénotype», assure-t-on, des différences «socioculturelles». Mentionnons sans insister les deux auteurs que Poutignat et Streiff-Fenart (1995) situent aux extrêmes du continuum:

¹ Vacher de Lapouge, *Les sélections sociales*, 1896, cité par Poutignat et Streiff-Fenart (1995: 35).

² E. Renan, *Ouvres complètes*, v.1, Paris, 1887, p. 892.

Banton qui fait de la race un simple «signe de rôle», permettant d'étudier les «relations raciales» et non la race en tant que telle, et Neuwirth qui n'y voit que l'acceptation d'une notion «a-critique» pour connoter une réalité plus émotive que l'ethnie. À l'instar de Poliakov (1971) et de Wade (1993), nous pensons que la critique de ces notions n'est pas encore allée assez loin. Le premier rappelait qu'au début du siècle, l'Occident se complaisait dans l'illusion de sa «supériorité civilisatrice», entendue comme «congénitale et aryenne». La folie hitlérienne a concouru à chasser ces notions de la vie politique, mais non sans occasionner une «nouvelle confusion entre la science et l'éthique»: «Tout se passe, dit-il, comme si par honte ou par peur d'être raciste, l'Occident ne veut plus l'avoir jamais été.» (Poliakov, 1971: 18) Ce fardeau, l'Occident se refuse à le porter, et l'effet en est perceptible dans une «censure» qui «fausse la pensée scientifique contemporaine».³

Selon Wade (cité par Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 44), en ramenant la notion de race à une «construction entièrement culturelle», la sociologie anglo-saxonne traite par le fait même les variations phénotypiques comme des facteurs «purement naturels». On peut conclure avec lui que de laisser dans l'ombre le fait que ces variations phénotypiques, ou toute autre notion apparentée, ont elles-mêmes été socialement construites, et ce dans un contexte bien particulier de l'histoire, constitue une véritable négligence.

³ Dans ce passage, Poliakov cite le sociologue sud-africain P.L. van den Berghe: «*In the race relations field more than any others, social science theory is little more than a weathercock shifting with ideological winds*» (*Race and Racism: a comparative perspective*, 1967, p.8).

Bibliographie

Abegglen, J.C., *Sea Change*, New York, The Free Press, 1994.

Amin, S., *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Édition Anthropos, 1970.

Amselle, J.-L. et E. M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie: Ethnie, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Éditions La Découverte, 1985.

Amselle, J.L., *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

Anderson, B., *L'imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Editions La Découverte, 1996.

Anderson, K., «The Idea of Chinatown: The Power of Place and Institutional Practice in the Making of Racial Category», *Annals of the Association of American Geographers*, no.77 (1987), p. 580-598.

Appadurai, A., «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology» dans R.G. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*, Santa Fe - New Mexico, School of American Research Press, 1991, p. 191-210.

Augé, M., *Symbole, fonction, histoire*, France, Hachette, 1979.

Bastide, R., *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

Bianco, L., *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris, Gallimard, 1967.

Borthwick, M., et al., *The Emergence of Modern Pacific Asia*, Boulder-San Francisco-Oxford, Allen & Unwin, 1992.

Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Bourdieu, P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

Bourdieu, P., « La science et l'actualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 61 (mars 1986) (A), p. 2-3.

Bourdieu, P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 62/63 (juin 1986) (B), p. 69-72.

Bourdieu, P., « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 64 (septembre 1986) (C), p. 40-44.

- Bourdieu, P., « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde Diplomatique*, mars 1998, p. 3.
- Cassen, B., « Du bon usage des « valeurs asiatiques » », *Le Monde Diplomatique*, août 1995, p. 2.
- Chan Kwook Bun, *Smoke and Fire: The Chinese in Montreal, Hong Kong*, Chinese University of Hong Kong Press, 1991, p. 671-681.
- Chanfrault-Duchet, M.-F., « Le récit de vie: donnée ou texte? », *Cahier de recherche sociologique*, vol.5 no.2 (1987), p. 11-28.
- Chang, C.Y., «Overseas Chinese in China's Policy», *The China Quarterly*, no.82 (juin - août 1980), p. 281-303.
- Chang, P.-m., *Beijing, Hanoi and the Overseas Chinese*, Berkeley (Calif.), China Research Monograph 24, Institute of East Asian Studies, 1982.
- Chesneaux, J., G. Boudarel, D. Hemery, *Tradition et révolution au Vietnam*, Paris, Editions Anthropos, 1971.
- Chong, D., *The Concubine's Children*, Toronto, Penguin Books, 1994.
- Chow, W.E., «The Chinese Community in Canada before 1947 and some Recent Developments» dans F. Henry (éd.), *Ethnicity in Ameras*, La Haye, Mouton, (1976), p. 115-135.
- Clifford, J., « Diasporas », *Cultural Anthropology*, vol.9 no.3 (1994), p. 302-338.
- Comaroff, J., et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Conciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Condominas, G., et R. Pottier, *Les réfugiés de l'Asie du sud-est*, Paris, La Documentation française, 1983.
- Crissman, L., «The segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities», *Man*, nouvelle série no.2 (1967), p. 185-204.
- Del Balso, M., «L'assimilation et les études ethniques en Amérique du Nord», *Cahiers de recherche sociologique*, vol.2 no.2 (1984), p. 49-73.
- Delvert, J., *Le Cambodge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- Devillers, P., «Histoire», *Encyclopaedia Universalis*, vol.23 (1995), p. 569-586.

- Di Carlo, S., «Émigration et culture: Une hypothèse d'analyse méthodologique à travers la pensée de Gramsci et Martino», *Peuples Méditerranéens*, no. 24 (juillet-septembre 1983), p. 25-31.
- Dorais L.-J., «Diglossie et lutte de classes au Vietnam», *Anthropologie et Sociétés*, vol.3 no.3 (1979), p.35-57.
- Dupuis, J., *Singapour et la Malaysia*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Feray, P.-R., *Le Viet-Nam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Ferrarotti, F., *Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens, 1983.
- Fischer, M. M. J., «Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory», dans J. Clifford et G.E. Marcus, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, p.186-233.
- Folin, J., *Indochine 1940-1955: La fin d'un rêve*, Paris, Perrin, 1993.
- Franchini, P., *Les guerres d'Indochine (tome I et tome II)*, Paris, Pygmalion, 1988,.
- Gans, H., «Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America», *Ethnic and Racial Studies*, vol.2 no.1 (1979), p. 1-20.
- Gernet, J., *Le Monde Chinois*, Paris, Armand Colin, 1990.
- Gernet, L., «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année sociologique*, 3e série, (1951), p. 21-119.
- Glazer, N., et D.P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, New York, M.I.T. Press, 1970.
- Glick Schiller, N., L. Basch et C. Szanton Blanc, «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration», *Anthropological Quarterly*, vol.68 no.1 (1995), p. 48-63.
- Godement, F., *La Renaissance de l'Asie*, Paris, Les Editions Odile Jacob, 1993.
- Gupta, A., et J. Ferguson, «Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol.7 no.1 (1992), p. 16-23.

Gupta, A., «The Song of the Non-aligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism», *Cultural Anthropology*, vol.7 no.1 (1992), p. 63-79.

Hamilton, G., «Ethnicity and Regionalism: Some Factors influencing Chinese Identities in South East Asia», *Ethnicity*, no.4 (1977), p. 337-351.

Hannerz, U., «Scenarios for Peripheral Culture», dans A.D. King, *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton: State University of New York, NY Press, 1991, p. 107-128.

Harvey, D., *The Condition of Post-modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

Helly, D., «La République Populaire de Chine et les Chinois d'outre-mer», *Antropologie et Société*, vol.3 no.3 (1992), p. 81.

Hsieh, J., «China's Nationality Policy: Its Development and Problems», *Anthropos*, no. 81 (1986), p. 1-20.

Johnston, L., «The case of the Oriental in B.C.», *Canadian Magazine*, Août (1921), p. 315-318.

Kearney, M., «Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire», *Journal of Historical Sociology*, vol.4 no.1 (mars 1991), p. 52-74.

Kearney, M., «The Local and the Global: Anthropology of Globalization and Transnationalism», *Annual Review of Anthropology*, vol.24 (1995), p. 547-565.

Leblanc, C., «La mosaïque ethnique de la Chine», *Dérives*, no.55-56 (1987), p. 21-35.

Levi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

Li, P., «Immigration Laws and Family Patterns: Some Demographic Changes among Chinese Families in Canada, 1885-1971», *Canadian Ethnic Studies*, 12 (1980), p. 58-73.

Lungrin Shaw, C., «The Oriental Problem», *The Canadian Magazine*, (1924), p. 334-338.

Malkki, L., «National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees», *Cultural Anthropology*, vol.7 no.1 (1992), p. 25-44.

Meintel, D., «Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», *Culture*, vol.13 no.2 (1993), p. 10-16.

Neveu, C., *Communauté, nationalité et citoyenneté de l'autre côté du miroir: Les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993.

- Ong, Aihwa, «On the Edge of Empires: Flexible citizenship among Chinese diaspora», *Positions*, vol.1 no.3 (1993), p. 745-779.
- Park, R.E., *The immigrant Press and its Control*, New York, Harper and Brothers, 1921.
- Park, R.E. et E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1924.
- Petrella, R., *Ecueils de la mondialisation*, Montréal, Fides, 1997.
- Poirier, J., et al., *Les récits de vie: théorie et pratique*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- Poliakov, L., *Le Mythe Aryen, Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Éditions complexe, 1987.
- Poston, D., et al., «Chinese around 1990», *Population and Development Review*, no.20 (septembre 1994), p. 631-645.
- Poston, D., et al., «The Distribution of the Overseas Chinese in the Contemporary World», *International Migration Review*, no.24 (1990), p. 499-503.
- Poutignat, P., et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Ross, E.A., *The Old World in the New: The Signification of past and present Immigration to the American People*, New York, Century, 1913.
- Rouse, R., «Mexican Migration and the Social Space of Post-modernism», *Diaspora*, vol.1 no.1 (1991), p. 8-23.
- Reed, U., «The Coolies and the model Minority: Reconstructing Asian-American History», *Journal of Interdisciplinary History*, no.20 (été 1989), p. 117-124.
- Reid, A. (éd.), *Sojourners and Settlers: Histories of South East Asia and the Chinese*, St-Leonard (Australie), Allen & Unwin, 1996.
- Reimers, D., «South and East Asian Immigration into the United States: From Exclusion to Inclusion», *Immigrants & Minorities*, vol.3 no.1, (mars 1984), p. 30-40.
- Safran, W., «Diaspora in Modern Society: Myth of Homeland Return», *Diaspora*, no.1 (printemps 1991), p. 83-99.
- Saul, J., *Le citoyen dans un cul-de-sac*, Montréal, Fides, 1996.

- Sartre, J.-P., «Discours inaugural» dans *Tribunal Russel: Le Jugement de Stockholm*, Paris, Gallimard, 1967, p. 25-31.
- Skinner, G.W., «Creolized Chinese in South East Asia» dans A. Reid (éd.) *Sojourners and Settlers: Histories of South East Asia and the Chinese*, St-Leonard (Australie), Allen & Unwin, 1996, p. 51-93.
- Smith, A., «The Myth of the Modern Nation and the Myth of Nation», *Ethnic and Racial Studies*, vol.11 no.1 (1988), p. 1-26.
- Thanh Khoi, «Introduction», dans M. Baumont, *L'Histoire du XXe siècle: L'Asie du Sud-Est* (tome I et II), Paris, Sirey, 1970, p. 1-25.
- Ungar, E.S., «The struggle over the Chinese Community in Vietnam: 1946-1986», *Pacific Affairs*, vol.60 (hiver 1987-1988), p. 596-614.
- Vo Nhan Tri, «Visées économiques du néo-colonialisme U.S. en Asie», *Etudes vietnamiennes*, no.35 (1972), p. 151-226.
- Wade, P., «Race, Nature and Culture», *Man*, vol.28 no 1 (1993), p.
- Wang G., *China and the Chinese Oversea*, Singapour, Times Academic Press, 1991.
- Wang G., «Greater China and the Chinese Overseas», *China Quarterly*, no.136 (1993), p. 926-948.
- Wang G., *Community and Nation*, Kensington (Australie), Asian Studies Association of Australia, 1992.
- Warner, W.L., et L. Strole, *The social Systems of American ethnic Groups*, New Haven, Yale University Press, 1945.
- Willmott, W.E., «Congregations and Associations: the Political Structure of Chinese Community in Phnom-Penh, Cambodia», *Comparative Studies in Society and History*, no.11 (1969), p. 282-301.
- Yong, C.F., *Tan Kah-Kee: The Making of an Overseas Chinese Legend*, Singapour, Oxford University Press, 1987.

Annexe A

Guide d'entrevue avec les immigrants sino-vietnamiens

A. Le passé migratoire familial

1 Quel est votre lieu de naissance? Si ce lieu ne se situe pas au Vietnam: dans quels pays avez-vous vécu avant d'arriver au Vietnam? De quelle année à quelle année, ou de quel âge à quel âge avez-vous vécu au Vietnam? Pourquoi êtes-vous aller vivre au vietnam?

2 Quel est le lieu de naissance de vos parents? Si ce lieu est différent du Vietnam: vos parents se sont-ils installés au vietnam? Si oui: quand? Savez-vous pourquoi et dans quelles circonstances?

3 Quel est le lieu de naissance de vos grands-parents? Savez-vous s'il y a un long passé de migration dans votre famille? Si oui: savez-vous si la conservation de l'identité chinoise comptait, si des liens sociaux, économiques ou politiques avec la Chine étaient maintenus, et si certains membres de cette famille sont retournés en Chine? Savez-vous si certains ont cessé de se considérer comme Chinois, après avoir émigré?

4 Votre famille est-elle dispersée dans le monde? Où vivent vos grands-parents, vos parents, vos frères et vos soeurs, vos enfants, vos oncles et vos tantes, vos neveux et vos nièces? Avez-vous des rapports suivis entre vous?

B. L'identité chinoise vécu au Vietnam

5 Au Vietnam, parliez-vous chinois? Quelle était votre principale langue d'usage à la maison, avec vos amis, dans vos activités courantes? Quels dialectes connaissiez-vous? Écriviez-vous en chinois? Parliez-vous vietnamien? L'écriviez-vous? Connaissiez-vous le français, l'anglais?

6 Comment vivaient les Chinois de votre entourage, au Vietnam? Vivaient-ils d'abord et avant tout entre eux? Se mariaient-ils entre eux? Maintenaient-ils actifs les liens familiaux avec la Chine? Se rendaient-ils en Chine à l'occasion, régulièrement?

7 Conservaient-ils des traditions chinoises? Lesquelles étaient les plus importantes? Était-ce des traditions régionales, claniques, spécifiques aux Sino-vietnamiens, ou communes à tous les Chinois? Y avait-il des rapprochements ou des divisions fortes entre différentes communautés sino-vietnamiennes, selon les régions, les parlers, les clans, les classes sociales, les groupes d'âge? Y avait-il des institutions, des activités communes importantes, des associations de défense des intérêts communs des populations sino-vietnamiennes? Ces institutions étaient-elles en contact avec des institutions de la Chine continentale ou de Taïwan?

8 Votre entourage se tenait-il informé de ce qui se passait en Chine continentale, à Taïwan, dans les autres communautés de la diaspora chinoise? Les Sino-vietnamiens conservaient-ils des liens économiques importants avec la Chine ou la diaspora? Maintenaient-ils des rapports politiques avec la Chine continentale ou Taiwan?

9 Indépendamment des politiques de vietnamisation, les jeunes (ou d'autres catégories de Sino-vietnamiens) avaient-ils tendance à se vietnamiser?

10 Comment vous percevez-vous: d'abord Vietnamien ou d'abord Chinois? Y avait-il des expressions utilisées par les Sino-vietnamiens pour désigner l'ensemble des Chinois du Vietnam? Aimiez-vous être chinois, ou était-ce difficile à vivre? Aviez-vous le sentiment de représenter la Chine, que ce soit la Chine continentale ou Taiwan? Aviez-vous un sentiment fort d'être héritier de la culture chinoise et d'avoir à en conserver l'héritage?

C. L'identité chinoise vécue dans le processus de migration

11 Comment les Vietnamiens en général percevaient-ils les Vietnamiens d'origine chinoise: comme un groupe très distinct ou comme des Vietnamiens comme les autres? Y avait-il des

mots, des attitudes particulières qu'on appliquait aux Sino-vietnamiens? Vous considérait-on comme des ennemis potentiels?

12 Racontez-moi ce que vous savez des différentes étapes de la politique de Vietnamisation, depuis l'époque du régime Diem. Comment ont réagi les communautés sino-vietnamiennes? Y a-t-il eu effritement ou renforcement des liens?

13 Racontez-moi les événements de 1978-79, au Vietnam. Comment ont été vécues par votre entourage l'idée de renoncer à l'identité chinoise et les menaces d'expulsion? Y a-t-il eu des effets négatifs sur l'affirmation de l'identité chinoise, des réflexes de chacun pour soi, ou la formation d'une forte coopération entre Sino-vietnamiens, une plus grande affirmation de l'identité chinoise?

14 Parlez-moi de l'aide reçue de l'extérieur, pendant que vous étiez encore au Vietnam. Qu'est-ce qui se faisait le plus sentir en faveur de la défense des Sino-vietnamiens: l'aide des agences et des institutions internationales, ou l'aide de la Chine continentale, de Taiwan, de la diaspora? Comment ont contribué le réseau des familles et les réseaux économiques ou politiques pour soutenir la préparation de l'émigration?

15 Comment avez-vous réagi, personnellement? Pouvez-vous me parler des événements entourant votre départ du Vietnam et des raisons qui vous ont convaincu d'émigrer?

16 Comment s'est déroulé votre sortie du Vietnam? Êtes-vous passé par des camps de réfugiés? La conservation des traditions chinoises jouaient-elles un rôle pour garder le moral? Avez-vous fait l'expérience d'une forte solidarité des Chinois du monde entier, en ce qui concerne le soutien aux réfugiés et l'organisation de filières d'émigration?

17 Comment se fait-il que vous vous soyez installé finalement à Montréal? Aviez-vous choisi de venir au Canada, au Québec, et finalement à Montréal? Aviez-vous de la famille ici, des amis, des connaissances dans la communauté chinoise? Est-ce parce que vous pensiez que les Chinois de Montréal s'étaient fortement mobilisés pour soutenir les sino-vietnamiens?

18 Comment s'est déroulée votre installation à Montréal? Qu'est-ce qui a été le plus marquant, dans votre cas: l'aide reçue de la communauté chinoise ou celle que vous avez reçue d'autres catégories de Canadiens?

19 Vouliez-vous maintenir l'identité chinoise? Aviez-vous tendance à vous rapprocher de la communauté chinoise de Montréal, au moment de vous installer dans un pays étranger? Aviez-vous l'espoir d'y trouver plus facilement la compréhension et des affinités dont vous aviez besoin pour maintenir votre identité chinoise?

20 Comment s'est déroulée votre prise de contact avec la réalité chinoise de Montréal? Avez-vous eu de belles surprises en matière de solidarité des communautés chinoises? Avez-vous été déçu, heurté par des comportements, par des attitudes d'indifférence ou de rejet?

D. L'identité chinoise vécu parmi les chinois de Montréal

21 D'après votre expérience, comment les Chinois de Montréal perçoivent-ils les Sino-vietnamiens: comme un groupe très distinct ou comme des membres à part entière de la communauté locale? Y a-t-il des mots, des attitudes particulières appliqués aux Sino-vietnamiens? L'idée d'une identité chinoise commune aux Chinois du Monde entier est-elle présente?

22 Comment vous percevez-vous vous-même maintenant: d'abord sino-vietnamien ou d'abord chinois? Y a-t-il des expressions que vous utilisez ici pour désigner les Sino-vietnamiens?

23 Depuis que vous êtes arrivé à Montréal, avez-vous appris d'autres dialectes chinois? Quelle était votre principale langue d'usage à la maison, avec vos amis, dans vos activités de travail? Écrivez-vous en chinois? Avez-vous l'occasion de parler vietnamien? Avez-vous appris le français, l'anglais?

24 Comment vivent les Sino-vietnamiens à Montréal? Vivent-ils entre eux? Se marient-ils entre eux? Maintiennent-ils actifs les liens familiaux et sociaux avec le Vietnam? Se tiennent-ils informés de ce qui se passe au Vietnam? Conservernt-ils des traditions sino-vietnamiennes? Lesquelles sont les plus importantes? Participent-ils à des associations, des institutions culturelles spécifiques aux Sino-vietnamiens? Y a-t-il des liens culturels, économiques ou politiques avec les Chinois du Vietnam? Parlez-moi aussi de votre cas personnel.

25 Y a-t-il de réels rapprochements avec les autres groupes de Chinois vivant dans la région de Montréal? Y a-t-il des mariages entre les Sino-vietnamiens et eux? Les enfants fréquentent-ils des écoles chinoises communes? Y a-t-il d'autres institutions, d'autres activités communes importantes, des associations de défense des intérêts communs de tous les Montréalais d'ascendance chinoise? Y participez-vous?

26 Comment sont les liens avec les Chinois d'ailleurs? Avez-vous encore des liens familiaux actifs avec la Chine? Avez-vous des amis, des relations d'affaires? Vous tenez-vous informé de ce qui se passe en Chine continentale, à Taiwan, dans les autres communautés de la diaspora chinoise? Avez-vous des liens politiques avec les Chinois d'ailleurs?

27 Selon votre expérience, les Sino-vietnamiens et les autres groupes chinois qui vivent dans la région de Montréal ont-ils tendance à perdre les traditions chinoise? Observez-vous simplement une modernisation de la culture ou une érosion de l'identité? Y a-t-il une canadianisation ou une américanisation en cours? Si oui: y a-t-il des réactions en faveur du maintien de la culture chinoise?

E. Les représentations de la philosophie identitaire

28 Pensez-vous que, vivant à Montréal, vous devez renoncer à l'identité chinoise? Comment vous percevez-vous vous même maintenant: d'abord chinois, ou d'abord canadien, québécois, montréalais? Est-ce un sentiment partagé par les autres Sino-vietnamiens de Montréal?

29 Aimerez-vous aller vivre en Chine, un jour ? Préférez-vous retourner au Vietnam?

30 Que pensez-vous de l'idée de partager votre vie: tantôt en Chine (ou au Vietnam) et tantôt à Montréal?

31 Après les expériences que vous avez vécues, conservez-vous ou avez-vous acquis un attachement fort pour la Chine? Si oui: est-ce uniquement un sentiment, une nostalgie, ou est-ce une passion qui vous engage à poser des actions concrètes?

32 Pensez-vous que les Chinois de la diaspora feraient bien de maintenir actifs des liens sociaux, culturels, économiques et politiques avec la Chine? Se passe-t-il des choses en ce sens dans votre vie?

33 Pensez-vous que vos enfants devraient conserver des liens forts avec l'identité chinoise? Si vous avez, ou prévoyez avoir des enfants, comptez-vous les faire étudier dans une école chinoise? Quels aspects de la culture chinoise aimeriez-vous léguer à vos enfants?

34 Pensez-vous que les Chinois de la diaspora, s'ils ont conservé des dialectes chinois, l'écriture ou la culture, sont tout autant chinois que ceux qui habitent la Chine continentale ou Taiwan? Pensez-vous qu'il existe une Chine des réalités chinoises de partout, qui déborde des frontières des états politiques comme la Chine continentale ou Taiwan?

35 Considérez-vous que les Chinois de la diaspora ont le droit et le devoir de participer activement à la vie sociale, culturelle, économique et politique de la Chine, tout autant que les citoyens de la R.C.P. ou de Taiwan? Est-ce le cas même pour des Chinois dont les familles ont quitté la Chine depuis plusieurs générations?

36 Pensez-vous que nous vivons à une époque où l'identité nationale pourrait et devrait se vivre autrement qu'en habitant le territoire national? Que pensez-vous de l'idée d'avoir plusieurs identités nationales: est-ce possible? Est-ce souhaitable? Avez-vous le sentiment que c'est votre cas, ou celui de beaucoup de Sino-vietnamiens maintenant?

Annexe B

你在甚麼地方出生的？你住在越南到幾歲？
 你的父母在甚麼地方出生的？要是他們在越出生，他們為甚麼來越南？
 在甚麼情況下離開？
 你的祖父母在甚麼地方出生的？
 你的家庭分散了嗎？

在越南你經常使用漢語嗎？越南語呢？你會寫越文嗎？英、法語呢？
 在越南、華人的生活過得怎樣：你們喜歡跟自己人一起，和自己人通婚？
 你們經常回中國嗎？
 越南的華人保存中國的傳統嗎？
 在越南時，有沒有新聞報導中國或台灣？
 越南的華人是否逐漸與當地人同化？
 0 你認為自己是中國人或越南人？

- 1 越南人對待華人怎樣？
- 2 聽說越南政府有一政策要華人將本身的中國貫籍轉為越南貫籍（華族變京族）：你認為怎樣？
- 3 你可不可以敘述1978和1979年間所發生的事情？
- 4 在越南有沒任何法制幫助華人？
- 5 你為何離開越南？為何決定移民？
- 6 離開越南的過程怎樣？
- 7 你為何來加拿大？你有家屬住在這兒，或有人擔保你們來此？
- 8 在滿地可，你們的生活過得怎樣？本地的華人、加拿大人、魁北克人曾幫助過你們嗎？
- 9 你在滿地可定居至今是否還認為自己是華人？是否喜歡和別的華人相處？
- 0 你跟滿地可華人社區相處得怎樣？這裡的華^人是否互相幫助？

- 根據你的親身經驗，滿地可華人跟越南華人有何不同抑或一樣？
- 如你覺得自己是甚麼人：
- 中國人
 - 越南人
 - 加拿大人
 - 魁北克人
- 你移民滿地可後，可學會了本地語言（英、法語）沒有？
- 滿地可的越南華人生活過得怎樣？
- 他們在越還有家人嗎？
 - 這裡可有報導越南的新聞？
 - 你們仍保存越華傳統嗎？
 - 你們有參加越華社團嗎？
 - 你們跟住在越南的華人可有文化、經濟及政治上的聯繫？
- 你們越華和滿地可華人是否有密切來往？
- 你們的孩子跟他們的孩子一起上中文學校嗎？
- 跟別的華人，你們還有聯繫嗎？例如中國大陸？
- 你們有收看中國、台灣及其他華人地區的新聞報導？
- 根據你的親身經驗，越華及別處華人是否正逐漸失去中國傳統，或只是將之現代化？
- 你是否認為，身居滿地可，便應放棄中國人的身份？
- 你有機會的話，你想回歸越南或中國？
- 你希望一半時間住在滿地可，另一半時間住在中國或越南？
- 你對中國存有深刻印象還是只限於懷念而已？
- 你認為華人應該保存與中國社會在文化、經濟和政治上的聯繫？
- 你希望你的孩子存華人的身份及學習中文？
- 你希望孩子們保存那方面的中國文化傳統？
- 對還能說漢語和寫漢字的華人，你認為他們是來自中國還是台灣的中國人？
- 你認為華人應該像中國人一樣，對中國的社會、文化、經濟和政治具有權利和義務？
- 你認為在我們的時代，同一根源的人在擁有不同領土後，是否算是不同民族？

Annexe C

Autobiographie de «monsieur Yan»

I was born in Saigon, South Vietnam, leaving for Canada at the age of 20. My parents were born in China, coming to Vietnam as they were kids. My mom was less than one-year old and my dad was six. The reason they left their homeland was because of civil war and the Japanese invasion, as well as searching for a better living. Throughout his life, my dad (deceased in 1984) always wondered why my grandparents left him behind in a foreign country, while taking along all his sisters back to Tong-san, the Mountain of Tong, the way most overseas Chinese addressed China at that time, and I have been wondering too. My mom was luckier, for her family members never got away from her until she immigrated to Canada.

Back to my mom and dad's times, Chinese did not even think about settling, though. There had been Chinese immigration waves for centuries and these northern "Tau's" men (like the natives called them) could be seen from North Vietnam till the far-south provinces of Vietnam. Wherever they were, there were Chinatowns, such as the ones in Cholon, Hai Phong (North) and Hoi An (middle part, away from the city of Da Nang about 20-30 kilometers). Except Cholon, which is still the biggest and most Chinese-populated, the rest seems to have disappeared, left alone a few buildings or temples only.

My parents lived in Cholon. In Vietnamese, that means "a big market". It was by the time the French still ruled Vietnam. According to my parents, the French treated the Chinese better than the native. Probably they considered the latter was less civilized. If a Chinese fought with a native, the native eventually would be punished. After the battle of Dien Bien Phu (1954), the American-supported Ngo Dinh Diem regime defeated the French-supported warlord Bay Vien and took over the governing power in South Vietnam. Based on the Treaty of Geneva, there was supposed to be a general election for the reunion of North and South Vietnam. Fearing less voters would lead to defeat, Diem compelled the Chinese to be

naturalized, that means to give up their original nationality. For some unknown reason, my grandmother luckily got away with it and still kept her Chinese nationality till she passed away in 1989. The election, as a result, was fruitless. The Vietnam war exploded, for, because of the interference of the USA, Diem was assassinated in 1963. It was said that he refused to let the US send troops to Vietnam, and still no historian can make sure for that.

The Chinese in Cholon is much more hard-working than the native. They all came empty-handed, but were able to make a fortune in a very short time, perhaps because of two characteristics: they tended to live a very humble and saving life, and they were in-born businessmen and money-making machines. Cholon was blooming in the 60s and the 70s. The Chinese successfully built up an isolated world, in other words a small China in the country of others, where they owned their schools, cinemas, hospitals, manufactories, and so on. Even some streets' names in Cholon were translated into Chinese for their convenience.

In general, with a population less than one-thirtieth of the total, they controlled the economy of South Vietnam. When Chinese youngsters reached the age of 17, they would have to join the army, but some of them could buy "the exemption" with their money and became "shadow soldiers", for the corruption in the South Vietnam government. The communists in the North even appealed to the Chinese, saying that they would recover their original nationality. Therefore, some Chinese joined their side against the Saigon regime, but that was a visible minority only. After April 30, 1975, when the communist army took over South Vietnam, promises turned out to be false. The government of the "Revolution" targeted the "capitalist businessmen", campaigning publicly to get rid of those "blood sucking" groups, and of course, the well-off Chinese was listed secretly as "capitalist businessmen". As a result, their properties were confiscated. In education, Chinese was taught only two hours a week and it was not necessary at all for anyone to enter a high level of education, despite the government kept saying China and Vietnam were the closest brothers in the whole world. Furthermore, in the late 70s, they required those Chinese high-school students who wanted to study in universities that they be naturalized one more time. And this time they were to declare themselves as "Kinh" people, which were the same as natives, and to forget about their Chinese origin. Compared to Diem's regime, this was even worse. Meanwhile, thinking

the Chinese might still hide their money somewhere, they let them leave the country on a small boat, under one condition: contribute whatever they had, such as their houses, businesses and valuables. Nobody can tell exactly how many Chinese were drowned in the Ocean, and how many women were raped, killed and captured away, without being heard of for decades, by Thai pirates.

I didn't get away that time, though. I had tried a couple of times, but failed. But my second older brother did. After settling down in Canada, he sponsored my family to come to "the Land of Hope". For the early Vietnamese Chinese settlers, it was confusing if they were considered Chinese or not, when they took their first steps in the local Chinatown. Although they could speak Mandarin, Cantonese and other Chinese dialects better than the "Toy-san" ("Tai shan") Chinese here, still they be treated like Vietnamese. But to the Vietnamese community, they were the same as before: Tau's people, and in some insulting terms, Ba Tau.

As time went by, things improved a lot, as they succeeded in setting up many kinds of businesses in Chinatown and built up a bridge between the two communities. One can see nowadays the Vietnamese often go to Chinatown for "dim sum", diner, shopping, and even to hold their wedding banquets there. It is the Vietnamese Chinese who has taken down the language barrier. Believe it or not, many Vietnamese are crazy about Hong Kong videos in the Vietnamese versions. Who did the translation? Of course, you got the answer. On the other hand, that made job searching more difficult in Chinatown, because the basic requirement for the applicant nowadays is he or she has to speak Chinese and Vietnamese, plus English or French.

I consider myself a Canadian, first. It doesn't matter I am Chinese or Vietnamese. But my mom still considers herself "pure Chinese". Besides, I'm a Quebecer, a Montrealer. I am fed up with the kind of living in a broken up country and the persistent political uncertainty, and I don't want to see no war here, because we know war better than you guys. Canada is the best country I've ever seen in my life, so I don't expect any good from a big change of status. To me, seeing is believing, that is why I don't believe in any hypothesis, nor do I believe in "the

big mouths" of those ambitious politicians who want to be "the big names" in History. They left about ordinary people like you and me in suffering.

P.S. Thanks to the economic reform, Vietnam is much better now and Chinese is allowed to be taught in some private institutions. Compared to Indonesia and other Asian countries, Vietnam might be the place where the Chinese minority is treated the best.