

Université de Montréal

**La (re)construction d'identités des *peidu mama*
sur et avec les réseaux sociaux**

Une étude de cas au Canada

Par

Bifan Sun

Département de communication, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en Sciences de la communication, option Communication médiatique

Août 2023

© Sun, 2023

Ce mémoire intitulé

**La (re)construction d'identités des *peidu mama*
sur et avec les réseaux sociaux**

Une étude de cas au Canada

présenté par

Bifan Sun

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Kirstie McAllum

Présidente du jury

Mirjam Gollmitzer

Membre du jury

Julianne Pidduck

Directrice de recherche

Résumé

La présente étude s'intéresse à une diaspora de femmes chinoises qui s'est développée en volume et en diversité au cours de la dernière décennie, mais qui reste peu visible dans la recherche scientifique et dans les médias grand public. Ces femmes migrantes, connues sous le nom « *peidu mama* » (陪读妈妈), accompagnent leur enfant mineur à étudier dans des pays développés réputés pour leur éducation nationale. Située dans les contextes socioculturels de la Chine et du Canada, cette étude vise à explorer la négociation et la (re)construction d'identités des *peidu mama* sur et avec les réseaux sociaux à l'ère du Web 2.0.

S'appuyant sur une analyse thématique des données issues d'entrevues individuelles semi-structurées avec cinq participantes et de leurs contenus numériques sur les réseaux sociaux, cette étude a examiné comment elles s'approprient stratégiquement les affordances des médias sociaux pour produire un soi transnational à travers une mise en récit de leurs expériences de migration. Les résultats démontrent que les participantes ont négocié la féminité traditionnelle associée aux *peidu mama*, tout en reproduisant certaines normes de genre issues de l'intersection du néolibéralisme et du confucianisme.

À travers une coproduction de connaissances entre la chercheuse et les participantes, cette étude cherche à contribuer de nouveaux points de vue aux réflexions sur la migration des femmes à l'ère numérique.

Mots-clés : *peidu mama*, migration internationale, médias sociaux, identité, mobilité féminine, diasporas chinoises.

Abstract

This present study focuses on a diaspora of Chinese women that has grown in volume and diversity over the past decade, yet remains largely invisible in scientific research and mainstream media. These migrant women, known as “*peidu mama*” (陪读妈妈), accompany their underage child to study in developed countries renowned for their national education. Situated within the sociocultural contexts of China and Canada, this study aims to explore *peidu mama*’s negotiation and (re)construction of identities on and with social media in the era of Web 2.0.

Drawing upon a thematic analysis of data derived from semi-structured individual interviews with five participants and their digital content on social media platforms, this study examined how they strategically appropriate the affordances of social media to craft a transnational self through a storytelling of their migration experiences. The results show that the participants negotiated the traditional femininity associated with *peidu mama*, while reproducing certain gender norms stemming from the intersection of neoliberalism and Confucianism.

Through a coproduction of knowledge between the researcher and the participants, this study seeks to contribute new points of view to reflections on women’s migration in the digital age.

Keywords: *peidu mama*, international migration, social media, identity, female mobility, Chinese diasporas.

Table des matières

Résumé	1
Abstract	2
Table des matières	3
Liste des tableaux	5
Liste des figures	6
Chapitre 1 — Introduction	7
1.1. Système éducatif chinois et éducation internationale	7
1.2. Éducation dans la famille et la société chinoises	9
1.3. Relations de genre dans la famille chinoise	10
1.4. Migration des femmes asiatiques à l'ère numérique	12
Chapitre 2 — Revue de la littérature	14
2.1. Migration et genre	14
2.1.1. Intégration d'une perspective de genre dans les études des migrations	15
2.1.2. Les femmes chinoises dans les mouvements migratoires transnationaux	19
2.1.3. Les femmes chinoises dans les familles transnationales	22
2.2. Migration et médias	27
2.3. Médias et genre	31
Chapitre 3 — Problématique	34
Chapitre 4 — Cadre conceptuel	37
4.1. Construction d'identité	37
4.2. Affordances des médias sociaux numériques pour la construction d'identité	40
4.2.1. Visibilité des présentations de soi	41
4.2.2. Association	42
4.2.3. Contraintes	43
Chapitre 5 — Méthodologie	46
5.1. Collecte des données	47
5.1.1. Entrevues	47
5.1.2. Extraction des contenus numériques sur les réseaux sociaux	51

5.1.3. Recrutement des participantes.....	52
5.2. Analyse des données.....	58
5.3. Positionnement de la chercheuse.....	60
5.4. Considérations éthiques.....	62
Chapitre 6 — Analyse.....	65
<i>Leah, 40 ans, Toronto, résidente temporaire (de visiteuse à étudiante)</i>	65
<i>Wu, 39 ans, Vancouver, résidente temporaire (de visiteuse à travailleuse)</i>	84
<i>Chan, 36 ans, Montréal, résidente permanente</i>	104
Chapitre 7 — Discussion.....	124
7.1. Schémas d’usage de médias sociaux numériques	124
7.2. Sujets et thèmes récurrents	130
7.2.1. Aspirations et intérêts individuels	131
7.2.2. Rôles et relations de genre	134
7.2.3. Valorisation de la pratique de <i>peidu</i>	137
7.2.4. Mobilité sociale paradoxale	139
7.2.5. Optimisme cruel	144
Chapitre 8 — Conclusion.....	147
Références	153
Annexe	162

Liste des tableaux

Tableau 1 *Liste des participantes*.....55

Liste des figures

Figure 1	<i>Photos tirées d'une note de Leah.....</i>	71
Figure 2	<i>Photos de couverture de notes de Leah</i>	74
Figure 3	<i>Profil de Leah</i>	75
Figure 4	<i>Photos tirées de notes de Leah.....</i>	78
Figure 5	<i>Captures d'écran de vidéos de Wu</i>	89
Figure 6	<i>Capture d'écran de la page personnelle de Wu.....</i>	90
Figure 7	<i>Profil de Wu</i>	92
Figure 8	<i>Images de couvertures de vidéos de Wu</i>	99
Figure 9	<i>Captures d'écran d'une vidéo de Wu.....</i>	102
Figure 10	<i>Profil de Chan.....</i>	112
Figure 11	<i>Captures d'écran de vidéos de Chan</i>	117
Figure 12	<i>Capture d'écran d'une vidéo de Chan.....</i>	118
Figure 13	<i>Capture d'écran d'une vidéo de Chan.....</i>	119
Figure 14	<i>Capture d'écran d'une vidéo de Chan.....</i>	123

Chapitre 1 — Introduction

La présente étude s'intéresse à une diaspora de femmes qui s'est rapidement développée en volume et en diversité ces dernières années, mais qui reste toujours marginalisée tant dans les médias de masse que dans les recherches scientifiques. Ce sont des femmes originaires de la Chine continentale, issues des classes moyennes ou supérieures, qui accompagnent leur enfant à étudier dans des pays développés et réputés pour leur éducation nationale. Des études récentes menées au Singapour (S. Huang & Yeoh, 2005; Qiu, 2020) les désignent par « study mothers ». Pourtant, dans la langue chinoise, elles sont plus connues sous le nom « *peidu mama* » (陪读妈妈), littéralement « mère qui accompagne son enfant à faire ses études », qui décrit leurs intention et motivation de migration et met en lumière le travail non rémunéré des femmes dans la sphère privée. Contrairement à tout autre nom que les études antérieures leur ont donné, « *peidu mama* » est le terme couramment utilisé par ce groupe de femmes elles-mêmes, en particulier sur les plateformes de réseaux sociaux chinoises, pour raconter leurs pratiques maternelles imbriquées avec leurs expériences de migration. C'est ainsi que j'ai découvert leur présence dans les migrations contemporaines et que j'ai commencé à m'intéresser à leurs récits numériques, qui semblent avoir rendu visible leur travail banalisé au sein de la famille et qui témoignent de leur aspiration individuelle à la mobilité transnationale. Étant donné que les expériences de migration des *peidu mama* peuvent largement varier selon la société d'accueil, cette présente étude se concentre seulement sur le cas du Canada, qui est une des plus grandes destinations des *peidu mama* et leur famille. Dans ce premier chapitre, je présente les contextes social, culturel et politique dans lesquels émerge le phénomène de *peidu* (陪读) — accompagner quelqu'un à faire ses études et les *peidu mama* qui traversent les frontières internationales.

1.1. Système éducatif chinois et éducation internationale

Pour comprendre le phénomène de *peidu*, il faut d'abord connaître le système éducatif chinois et l'industrie mondiale d'éducation internationale. La plus grande vague

d'émigration éducative dans l'histoire de la Chine a décollé au début du XXI^e siècle dans le contexte où l'adhésion de la Chine à l'Organisation mondiale du commerce en 2001 a créé une demande de talents internationalisés sur le marché du travail. L'éducation internationale était considérée comme une éducation d'élite, un tremplin vers les métiers les plus respectables et les mieux rémunérés dans la société chinoise. Aujourd'hui, étudier à l'international est devenu un choix fréquent chez les jeunes chinois issus des classes moyennes et supérieures. À part la recherche d'une éducation d'élite, étudier à l'international constitue aujourd'hui une résistance au système éducatif chinois déformé par une pénurie et une répartition inégale de ressources éducatives et par un mécanisme de sélection unique. Généralement, les jeunes subissent un énorme stress scolaire causé par la concurrence féroce dès les études secondaires, et leurs efforts n'arrivent souvent pas à se faire « récompenser » par l'admission à une université à laquelle ils aspirent ou par l'engagement dans un emploi qui correspond à leurs qualifications. Par conséquent, beaucoup de familles sont prêtes à envoyer leur enfant, à tout prix, dans les plus prestigieuses universités du monde dont les ressources qu'elles disposent et les réputations dont elles bénéficient sont hors de portée des universités chinoises dans lesquelles les candidats ayant le même niveau de connaissances et de capacités réussissent à peine à se trouver une place.

Dans le même temps, beaucoup de pays développés ont intensifié le *branding* de leur enseignement supérieur à caractère national dans le but d'attirer de potentiels immigrants hautement éduqués et qualifiés, puis de stimuler la croissance économique¹. Ainsi est née une industrie d'éducation internationale qui envoie sans cesse les jeunes chinois vers des pays développés, tels que les États-Unis, le Canada, le Royaume-Uni, l'Australie, le Singapour et le Japon. Ces dernières années, au Canada comme ailleurs, non seulement les universités, mais aussi les écoles primaires et secondaires, ouvrent leurs portes aux candidats internationaux. Selon un rapport publié par le Bureau canadien de l'éducation

¹ Dans le cas du Canada, les frais de scolarité pour les élèves internationaux inscrits dans une école publique de niveau primaire ou secondaire vont de 9,500 à 17,000 CAD par année. Lorsqu'il s'agit d'une école privée, cela peut varier entre 15,000 et 30,000 CAD par année. Les droits de scolarité universitaires s'élèvent autour de 36,100 CAD par année pour les étudiants internationaux de premier cycle et 21,100 CAD par année pour ceux et celles de cycles supérieurs (Global Affairs Canada, 2010).

internationale en 2018, les jeunes aux niveaux primaire et secondaire représentent 15% des candidats internationaux au Canada, dont plus de la moitié est de nationalité chinoise (*International Students in Canada*, 2018). Les *peidu mama* qui font l'objet de cette présente étude sont arrivées au Canada dans ce contexte même. Pour envoyer leur enfant mineur dans une école canadienne, « les parents ou les tuteurs légaux doivent prouver que l'enfant (...) disposera des soins et du soutien dont il aura besoin pendant son séjour au Canada » (*Étudier au Canada en tant qu'enfant mineur*, 2007). Quand il s'agit d'un enfant mineur âgé de moins de 17 ans, le gouvernement fédéral exige que l'enfant doive « soit être accompagné d'un de ses parents ou de son tuteur légal ; soit avoir un gardien au Canada » (*Étudier au Canada en tant qu'enfant mineur*, 2007). De nombreuses familles décident que l'un des parents — généralement la mère — accompagne géographiquement l'enfant dans le but de lui fournir les meilleurs soins. Pourtant, il n'existe pas un type de visa spécifique pour les *peidu mama*. À part celles qui détiennent déjà un permis d'études ou de travail, la majorité des *peidu mama* entrent dans le pays à titre de visiteur, un statut temporaire qui restreint leur engagement dans de nombreuses activités, entre autres, le droit de travailler depuis le territoire canadien. Comme Y. Huang (2021) l'a remarqué, la migration transnationale et les politiques de visa fondées sur le néolibéralisme ont systématiquement retenu les femmes migrantes dans la sphère privée.

1.2. Éducation dans la famille et la société chinoises

Dans la société chinoise, l'éducation a été traditionnellement considérée comme un moyen de réaliser une mobilité sociale ascendante, comme le proverbe le dit, « les connaissances changent le destin » (*zhishi gaibian mingyun*, 知识改变命运). Les familles chinoises accordent généralement une grande importance à l'éducation des enfants et tendent à s'organiser autour de cet objectif. En effet, la pratique de *peidu* n'est pas un phénomène émergent de notre époque. Le récit de « *Meng Mu San Qian* » (《孟母三迁》) qui date de plus de 2000 ans en témoigne la longue histoire et résonne toujours dans les pratiques maternelles dans les sociétés chinoises contemporaines. Ce classique du confucianisme fait l'éloge de la mère de Mencius qui a déménagé trois fois pour finalement s'installer dans le

voisinage d'une école où le jeune Mencius serait entouré de sages. Cette femme dont on ne connaît même pas le nom est mémorisée par des générations de Chinois pour sa contribution à l'éducation de l'un des plus importants philosophes dans l'histoire chinoise. Jusqu'à nos jours, le récit de « *Meng Mu San Qian* » est toujours incontournable quand on parle des parents qui migrent pour que leur enfant ait un meilleur accès aux ressources éducatives et culturelles, et la figure de *Meng Mu* (la mère de Mencius) représente la sagesse et l'esprit de sacrifice de l'idéal maternel dans la société chinoise. La migration des *peidu mama* peut être vue comme « an extension of this historically rooted act of heavy parental investment and the notion of academic achievement as the main route to upward social and economic mobility and prestige » (S. Huang & Yeoh, 2005, p. 389). L'investissement des familles chinoises centré sur l'éducation de l'enfant a été intensifié avec la mise en œuvre de la politique de l'enfant unique vers la fin des années 1970 ; dans ce contexte, les parents n'épargnent aucun effort pour « cultiver » le seul enfant de la famille. La plupart des *peidu mama* sont entrées dans la maternité dans ce contexte sociopolitique et elles sont des exemples représentatifs du sacrifice individuel des femmes chinoises contemporaines pour le bien-être familial.

1.3. Relations de genre dans la famille chinoise

Dans l'histoire chinoise, le Confucianisme a servi d'idéologie dominante dans la formation des valeurs patriarcales traditionnelles, et la subordination des femmes a traditionnellement été d'importance primordiale dans le maintien de l'harmonie familiale et de la stabilité sociale (Qiu, 2020). Suite à la fin des guerres en 1949, dans le but d'élargir la production, le Parti communiste chinois encourageait les femmes de sortir du foyer pour participer dans les activités productives avec le slogan « les femmes peuvent supporter la moitié du ciel » (*funü neng ding banbian tian*, 妇女能顶半边天). Alors que leur capacité à générer de la valeur économique a été reconnue, les femmes étaient appelées à servir le collectif comme les hommes et étaient attendues de limiter toute expression « féminine », qui était considérée comme relevant de l'individuel. Dans le cadre de l'économie planifiée, certaines parties du travail reproductif ont été socialisées par des établissements publics,

par exemple, des crèches, des garderies et des maisons de retraite, tandis que d'autres ont été laissées aux femmes et étaient vues comme leurs affaires personnelles à surmonter individuellement (Y. Huang, 2020). Ainsi, les idéaux de genre traditionnels qui attribuent les femmes à la sphère privée n'ont pas été contestés par leur participation dans la production sociale et elles subissent désormais la double charge du travail productif rémunéré et du travail reproductif non rémunéré (Y. Huang, 2020).

Jusqu'à la fin des années 1970, avec la mise en œuvre de la politique de Réforme et d'Ouverture, la Chine est progressivement passée d'une économie planifiée à une économie du marché. Le travail de soins auparavant assumé par les établissements publics a été repris en charge par la famille — intégré au travail non rémunéré des femmes, et ensuite par le secteur privé (Y. Huang, 2020). La double charge imposée aux femmes s'est vue intensifiée et normalisée. Les femmes au foyer pouvaient être reprochées pour leur reconversion à une mentalité du passé, alors que celles qui exerçaient un travail rémunéré étaient vues comme des femmes indépendantes de la nouvelle ère, avec l'attente qu'elles se donnent davantage dans la famille. Il en résulte que les femmes chinoises ont continué d'être actives sur le marché du travail tout en entreprenant une part de plus en plus importante du travail reproductif non rémunéré, sans s'être nécessairement rendu compte qu'elles supportaient plus que « la moitié du ciel ». En même temps, le discours de « *you sheng you yu* » (优生优育, reproduction de qualité et éducation de qualité) qui accompagnait la propagande de la politique de l'enfant unique pousse les parents, en particulier les mères, « to plan and calculate carefully each single move in their reproduction-related decision-making » (Xie, 2021, p. 129). Les services fournis par le secteur privé, tout en étant des options alternatives pour la famille, ont mené à une professionnalisation de l'éducation précoce par l'introduction de concepts psychologiques et médicaux, et ont ainsi élevé les attentes sociales par rapport à la reproduction et l'éducation des enfants (Oh, 2009).

Pour conclure, la pratique de *peidu* à l'international est le produit de l'industrie d'éducation internationale, tandis que la présence dominante des femmes, soit les *peidu mama*, est le résultat de la division traditionnelle du travail entre hommes et femmes chinois. Dans ce

paradigme, le père joue le rôle de *breadwinner* : souvent, il continue de travailler en Chine pour soutenir financièrement le séjour de l'enfant et de la mère à l'étranger et pour maximiser le capital économique de la famille ; la mère, en tant que *caregiver*, assume le travail reproductif dans la sphère privée. En même temps, l'enfant intégré dans le système éducatif occidental accumule du capital culturel pour la famille, car dans la société chinoise, l'enfant est souvent vu comme la continuation de la vie des parents et ses réalisations personnelles sont considérées comme relevant de la famille. On constate que dans ce processus, les femmes semblent avoir connu un recul en retournant aux traditions, et que les réalités complexes qu'elles vivent sont cachées derrière l'imaginaire d'une douce vie de classe moyenne dans un pays développé. Y. Huang (2021) qualifie leur situation de « cage d'or ».

1.4. Migration des femmes asiatiques à l'ère numérique

Depuis le milieu des années 1980, on observe une tendance croissante chez les femmes d'Asie de l'Est à quitter leur pays pour découvrir et créer une trajectoire de vie différente, dépassant éventuellement le nombre d'hommes qui participent à la migration internationale (Kim, 2013). D'après Kim (2013), à part la croissance économique de l'Asie de l'Est et son intégration dans la mondialisation, le développement des médias de masse et des technologies de communication a également exercé une influence attrayante sur la migration internationale des femmes. Les images de femmes individualistes présentes dans la culture pop occidentale ont généré de nouvelles imaginations de et aspirations à des modes de vie alternatifs. Dans la première décennie du XXI^e siècle, avec le développement des médias sociaux basés sur le Web 2.0 et des dispositifs de production de contenu, le paysage mondial des médias représente un terrain de plus en plus complexe de flux multivoaux, multimédias et multidirectionnels (Thussu, 2007). Les individus migrants sont non seulement interpellés par une multitude d'images de migration, ils participent en même temps à la construction de nouvelles aspirations à la mobilité en produisant leurs propres images de migration. C'est également au sein de ce paysage médiatique qui

propose de nouveaux choix, imaginations et contradictions que les individus migrants réfléchissent sur, puis expriment, le soi.

Comme je l'ai mentionné au début, j'ai pris connaissance des *peidu mama* à travers les réseaux sociaux, où elles partagent activement leur vie quotidienne : cultiver des intérêts personnels, apprendre une nouvelle langue, retourner à l'université à l'âge de 40 ans, découvrir des différences culturelles, vendre des produits et des services sur Internet... Cela m'incite à réfléchir, lorsque leurs multiples rôles familiaux et sociaux sont d'emblée réduits en celui de « mère qui accompagne son enfant à faire ses études », comment ce groupe de femmes migrantes, issues des classes moyenne et supérieure, bien éduquées et qualifiées, ayant une brillante carrière en Chine, naviguent à travers les changements majeurs dans leur vie à la suite de la migration internationale, pourquoi et comment elles s'approprient les médias sociaux numériques pour raconter leurs expériences de migration et leur vie quotidienne en tant que *peidu mama*, comment elles négocient et reconstruisent leurs identités à travers cette mise en scène de soi en ligne...

Cette présente étude se concentre sur les *peidu mama* au Canada. En recourant à des méthodes de recherche qualitatives, soit des entrevues individuelles semi-structurées avec cinq *peidu mama* et une analyse thématique des contenus numériques qu'elles ont publiés sur les réseaux sociaux, je collabore avec les sujets de recherche pour produire des connaissances sur leurs expériences de migration internationale « augmentées » par leurs usages des médias sociaux numériques. Ces connaissances pourraient contribuer de nouveaux points de vue aux réflexions sur la migration des femmes à l'ère numérique.

Chapitre 2 — Revue de la littérature

Bien que le phénomène d’accompagner son enfant aux études ait une longue histoire dans la société chinoise, sa pratique à l’échelle transnationale est encore quelque chose de nouveau. Au fur et à mesure que ce phénomène devient de plus en plus commun chez les (im)migrants chinois, le terme « *peidu* » — accompagner quelqu’un aux études — obtient également de la visibilité dans l’espace médiatique. Pourtant, les études qui s’intéressent à ce phénomène sont encore peu nombreuses et ne tiennent pas compte de la dimension médiatique des expériences de *peidu* à l’international. En examinant les littératures venant de différentes disciplines, en français, en anglais et en chinois, j’ai identifié trois enjeux interreliés du phénomène, soit le genre, la migration et les médias. D’abord, la présence dominante des femmes dans ce mouvement migratoire, soit les *peidu mama*, indique qu’il s’agit d’un processus genré et qu’il faut l’aborder à travers une perspective de genre. La pratique de *peidu*, comme une forme de migration transnationale, est le produit de la mondialisation sans précédent de notre époque, facilité et alimenté par le développement des moyens de transport modernes et des médias de masse numériques. Surtout, lorsque ces derniers saturent presque tous les aspects de la vie contemporaine, il est impératif de considérer les expériences vécues dans l’espace médiatique comme faisant partie des expériences de migration transnationale. Le présent chapitre s’organise autour des trois enjeux et des rapports entre eux pour établir un cadre théorique et méthodologique pour approcher les « *peidu mama* » transnationales.

2.1. Migration et genre

La migration internationale des hommes est généralement présentée comme une opportunité économique, alors que celle des femmes est exclusivement associée à la sphère privée où elles assument le travail domestique et affectif non rémunéré ou peu rémunéré (Y. Huang, 2020). Pendant des siècles, les femmes se sont trouvées en arrière-plan de la migration internationale. D’une part, la mobilité des femmes était largement contrainte par des facteurs socioculturels et socioéconomiques ; d’autre part, les premières études des

migrations prenaient pour acquis que les migrants étaient des hommes, alors que les femmes n'étaient que des épouses et des filles qui se déplaçaient passivement suite à la migration de ceux-ci. Pendant les années 1970, le concept de genre a été initialement introduit dans les études des migrations par des auteures qui s'intéressaient aux expériences des femmes dans la migration transnationale (Nawyn, 2010). Bien que les femmes soient entrées sur la scène, les études de cette époque se limitaient à présenter les différences entre les expériences des femmes et celles des hommes en raison de la division sociale et familiale du travail entre les deux sexes, assumant un ordre des genres préalablement établi et statique. Hondagneu-Sotelo (2000) a qualifié cette phase de « add women and stir ». Le concept de genre n'y servait que d'une variable binaire, le sexe féminin n'étant qu'une déviation par rapport à la valeur standard, soit le sexe masculin.

2.1.1. Intégration d'une perspective de genre dans les études des migrations

Jusqu'au milieu des années 1980, les études des migrations ont pu examiner les expériences des femmes et celles des hommes sous l'angle des rapports de pouvoir. Et ce, grâce aux études féministes de l'époque qui ont conceptualisé le genre comme « historically situated and socially constructed, contextual power relations between women and men » (Hondagneu-Sotelo & Cranford, 2006, p. 106). L'intégration d'une perspective de genre dans les études des migrations est donc passée au-delà d'une simple inscription de différences individuelles pour s'intéresser à comment le genre, en tant que rapports de pouvoir, « permeates a variety of practices, identities, and institutions » (Hondagneu-Sotelo, 2003, cité dans Nawyn, 2010, p. 750) impliquées dans le processus de migration, « from the decision to migrate through the period of settlement in and adaptation to the host society » (Nawyn, 2010, p. 753).

Nawyn et al. (2009) ont identifié « four gendered structures that have emerged from the literature as precipitates of migration: (1) the global labor market, (2) the family and care work, (3) social networks, and (4) violence » (p. 177), dont les trois premières sont directement ou indirectement liées à mon sujet de recherche. Les premières études sur la

migration tendent à associer la motivation pour la migration à la recherche d'opportunités économiques (Nawyn et al., 2009). Le déséquilibre du marché du travail mondial tire et pousse les populations défavorisées à migrer vers les pays ou les régions développés qui offrent une abondance d'opportunités d'emploi. Souvent, pour combler la pénurie de main-d'œuvre dans un certain secteur, les pays et les régions développés lancent des programmes d'immigration qui attirent les migrants à travailler dans le secteur en question. En conséquence, sous l'impact de la géopolitique et de la division du travail traditionnelle entre hommes et femmes, ce genre de programmes d'immigration finit souvent par recruter une population dominée par un certain sexe et/ou une certaine ethnie. On constate que dans certains secteurs comme l'industrie manufacturière légère, le travail domestique, le travail de soins, etc., les femmes migrantes sont prioritairement recherchées, non seulement parce que les femmes sont traditionnellement considérées comme étant habiles à effectuer ce genre de travail, mais surtout parce que les travailleuses migrantes, souvent en provenance de pays en voie de développement, sont plus exploitables que celles originaires du pays d'accueil relativement développé (Nawyn, 2010). Autrement dit, en plus des rapports de pouvoir entre hommes et femmes, d'autres systèmes d'oppression basés sur la race, l'ethnicité, la classe sociale et la nationalité pourraient avoir des impacts même plus importants sur la migration des femmes (Hondagneu-Sotelo & Cranford, 2006). Si les politiques d'immigration du pays d'accueil constituent une force d'attraction, la difficulté d'emploi et de revenus au pays d'origine constitue alors une force de motivation. Les femmes pourraient être désavantagées dans la recherche d'emploi à cause de leur accès limité à l'éducation et ne pas être encouragées à s'engager dans un travail rémunéré en dehors de la sphère privée.

Les études féministes sur la famille du début du siècle ont éclairé les interactions entre la migration transnationale et le travail de soins rémunéré et non rémunéré. Morokvasić (1984) a proposé pour la première fois d'examiner les rapports de pouvoir entre hommes et femmes dans le processus de migration en utilisant « a critical household lens » (Nawyn et al. 2009). La décision de migration est souvent prise au sein de la famille. Contrairement à la perception conventionnelle, la famille n'est pas une unité harmonieuse et homogène organisée autour d'une économie morale de consensus et de réciprocité, elle est en fait

composée d'individus ayant un pouvoir différentiel et des intérêts nuancés, voire même concurrents et conflictuels (Nawyn et al., 2009). Par conséquent, face à une opportunité d'emploi à l'étranger, les hommes et les femmes prennent leur décision en prenant en considération des facteurs différents, dont une des questions importantes est « qui assume la responsabilité de soins des enfants et des aînés ». Les femmes, jouant traditionnellement le rôle de *caregiver*, doivent négocier entre les soins des enfants et des aînés, les besoins matériels du ménage et leurs désirs individuels (Nawyn et al., 2009). Quand elles partent toutes seules pour une opportunité économique, elles font l'objet de stigmatisations à cause de leur absence physique au foyer. Elles se sentent obligées de justifier et de compenser cette absence en correspondant plus souvent avec leur famille et en leur renvoyant plus d'argent pour améliorer leur vie matérielle (Curran & Saguy, 2001). Bien que les travailleuses migrantes se dégagent du travail de soins non rémunéré, ce n'est pas forcément les hommes demeurant au pays d'origine qui assument les responsabilités de soins, c'est souvent d'autres femmes de leur entourage qui en prennent en charge sans être payées. De même, c'est grâce aux travailleuses domestiques étrangères que beaucoup de femmes ont eu le privilège de se lancer dans une carrière professionnelle sans être soucieuses d'un équilibre entre la famille et le travail rémunéré. Il serait artificiel d'examiner séparément la migration des femmes et le travail de soins marchandisé et mondialisé (Nawyn et al., 2009).

Malgré que les opportunités économiques émergent, c'est tout de même difficile dans un contexte contemporain de réaliser son projet de migration sans le soutien du réseau social, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. Les études des migrations stipulent que les premiers flux migratoires émergent de rapports économiques et politiques entre États ou entre régions et sont maintenus à travers les réseaux sociaux. Ces derniers offrent une structure à travers laquelle les migrants potentiels obtiennent des ressources qui réduisent les coûts et les risques associés à la migration et qui facilitent leur intégration à la société d'accueil (Nawyn, 2010). Pourtant, cette structure cruciale dans le processus de migration est, elle aussi, genrée et opérée par les rapports de pouvoir. Les types de réseaux sociaux auxquels un individu migrant a accès sont largement définis par les normes sociales dans sa culture d'origine et dans la société d'accueil (Curran & Saguy, 2001). L'étude menée

par Curran & Saguy (2001) sur les migrants thaïlandais a montré que les femmes étaient contraintes de développer des réseaux sociaux basés sur les liens de parenté. En revanche, ces réseaux leur posent aussi davantage d'obligations qui les attachent à la famille, par exemple, renvoyer de l'argent régulièrement, retourner au pays éventuellement, respecter les normes sociales en provenance de leur culture d'origine...

Pourtant, certaines études (Menjivar, 1997) ont découvert que certaines avaient développé leurs propres réseaux qui n'étaient pas forcément basés sur les liens de parenté et qui bénéficiaient notamment aux femmes. Ce genre de réseaux alternatifs établis par les femmes pourrait affaiblir l'autorité patriarcale et contester les réseaux de parenté qui ne sont pas basés sur la solidarité, l'inclusivité et l'égalité. Surtout que dans beaucoup de cultures, les femmes ont toujours à demander l'approbation de leurs parents et de leur époux avant de voyager ; l'entraide au sein des réseaux de femmes facilite le processus de migration et encourage ainsi celles qui désirent vivre ailleurs et autrement à réaliser leur projet sans être soumises au contrôle de la famille. Comme Curran & Saguy (2001) l'ont résumé, « network ties are more than transmitters of information. Their size, composition, and density also serve to challenge or reinforce cultural forms of organization, particularly gender relations » (p. 71).

Pour conclure, l'intégration du concept de genre, en tant qu'un système de pouvoir et un processus de pratiques et non l'appartenance à une catégorie attribuée à la naissance, a permis aux chercheuses féministes de découvrir la fluidité des rapports de pouvoir entre hommes et femmes dans le processus de migration. « [G]ender relations not only influence migration but also change with migration as they intersect with other social institutions » (Hondagneu-Sotelo & Cranford, 2006, p. 106). Un changement dans la division du travail est susceptible de faire émerger de nouveaux modes de production et de distribution de ressources parmi les membres de famille. À part les dynamiques économiques, les rapports de pouvoir entre hommes et femmes interagissent également avec d'autres institutions sociales, culturelles et politiques au cours de la migration des femmes. Ces dernières, étant exposées à un ensemble de normes sociales qui diffèrent de celles dans leur culture d'origine, pourraient s'approprier d'autres modes de vie et identités féminines. Ainsi, les

études qui dévoilent la fluidité des rapports de pouvoir entre hommes et femmes au cours de la migration « push further the cracking of the gender binary (...), focusing not just on the reconstruction of gender through the experience of migration but rather a complete fracturing of gender completely » (Nawyn, 2010, p. 752).

Dans les années 2000, les études des migrations incorporant une perspective de genre ont connu une croissance en termes de quantité et de diversité. Les études antérieures se concentrent principalement sur les femmes migrantes racisées qui occupent un emploi en bas de l'échelle des qualifications dans des pays développés occidentaux. Depuis les années 2000, la littérature témoigne d'un intérêt pour les femmes relativement privilégiées sur les plans éducationnel et professionnel, par exemple, des étudiantes internationales faisant partie des « student diasporas » (Asmar, 2005) ou « global knowledge diasporas » (Welch & Zhang, 2007), des migrantes qualifiées qui travaillent dans des milieux traditionnellement dominés par les hommes non racisés, ou des femmes qui souhaitent tout simplement changer d'environnement et de mode de vie que Kim (2011) appelle les « lifestyle migrants ». Cet intérêt pour les femmes migrantes socioéconomiquement privilégiées se manifeste notamment dans les études sur les (im)migrants originaires d'Asie de l'Est depuis les années 2000. Dans la section suivante, en m'appuyant sur cette littérature récente, j'essaie de situer les sujets de mon étude, les *peidu mama* chinoises, dans la complexité de la mobilité croissante des femmes d'Asie de l'Est à l'intersection d'une série de structurations sociales, à savoir le genre, la classe, l'âge, la nationalité et la langue.

2.1.2. Les femmes chinoises dans les mouvements migratoires transnationaux

Jusqu'au milieu des années 1990, la féminisation de la migration originaires d'Asie était principalement maintenue par la migration des travailleuses domestiques, des infirmières et des ouvrières d'usine peu qualifiées ou non qualifiées, faiblement rémunérées, qui viennent de pays moins développés, tels que l'Indonésie, le Sri Lanka et les Philippines (Asis, 2006). À partir de la fin du XX^e siècle, « temporary migration of skilled, educated,

career-oriented, middle-class and upper-class women from more developed parts of Asia to Western countries (...) has become widespread, dense and frequent to the extent of being visible and ubiquitous at various levels» (Kim, 2011, p. 35). En particulier, l'essor économique, l'ouverture politique et culturelle et la prise de conscience en termes d'égalité des sexes en Asie de l'Est « have enabled new generations of women to experience and then create a different life trajectories using Western educational institutions as a contact zone » (Kim, 2011, p. 2). Au cours des années, cette diaspora de femmes d'Asie de l'Est est devenue de plus en plus « knowledge intensive, widespread and frequently (...) sustained by the expansion of 'international education industry', knowledge-based economies, and information and communication technologies » (Kim, 2011, p. 3).

Dans le cas de la Chine contemporaine, la plus grande vague d'émigration éducationnelle a décollé au début du XXI^e siècle. Les jeunes femmes issues de classes moyennes et supérieures, nées dans le contexte de la politique de l'enfant unique, ont eu la chance de bénéficier du plein appui de leur famille et de pouvoir participer dans ce mouvement migratoire à la poursuite d'une éducation supérieure à l'international. Dans certains pays et régions de destination, elles sont plus nombreuses que leurs compatriotes masculins (Tu & Xie, 2020). Bien que ces « privileged daughters » (Tu & Xie, 2020) aient réalisé une mobilité géographique et potentiellement une mobilité sociale ascendante, elles se trouvent liées par les normes relatives au genre provenant de leur culture d'origine : elles sont surtout attendues de retourner à côté de leurs parents et de fonder une famille au « bon » âge (Tu & Xie, 2020). Dans son étude sur les femmes chinoises catégorisées comme travailleuses qualifiées en Australie, Ho (2006) révèle que le récit d'« immigrants qualifiés » dissimule une réalité plus complexe dans laquelle leur intégration socioéconomique est affectée par une série de facteurs plus larges que les compétences. En conséquence, les femmes (im)migrantes qualifiées connaissent généralement une mobilité professionnelle descendante et une réorientation du travail rémunéré vers la sphère domestique.

Ces études sur les femmes de « nouvelle ère » n'ont pas pris un ton optimiste, au contraire, elles nous indiquent qu'il est encore trop tôt pour célébrer la mobilité croissante des

femmes d'Asie de l'Est en l'attribuant au succès des mouvements d'émancipation des femmes. Bien que les mouvements migratoires soient souvent considérés comme émancipateurs et progressistes chez les femmes en ce que la migration leur permet de se dégager des normes oppressives inscrites dans leur culture d'origine, ces dernières pourraient persister, voire même être renforcées dans ce processus, « coupled with larger social processes of deskilling, lead[ing] to re-domestication and compromised careers for women » (Shan et al., 2016, p. 108). Comme Parreñas (2008, cité dans Nawyn, 2010) l'a souligné, on dirait plutôt que les femmes migrantes se dégagent d'un système patriarcal pour rejoindre à un autre qui leur pose de nouvelles barrières à l'autonomie. Ces études nous rappellent que l'oppression des femmes migrantes doit être examinée dans l'intersection des rapports de pouvoir issus de différents axes de structuration sociale : le genre, l'ethnie, l'âge, la classe, la langue, la citoyenneté, etc. La diaspora de femmes migrantes hautement éduquées et qualifiées a d'emblée attiré une attention considérable dans le domaine des sciences sociales en raison de sa haute visibilité et de sa croissance rapide.

Pourtant, la concentration des études intéressées soit par cette diaspora émergente, soit celles portant sur les travailleuses migrantes peu qualifiées et défavorisées, semble avoir créé deux archétypes de femmes (im)migrantes chinoises, distincts et opposés. En fait, il existe, en dehors de ces deux archétypes, de nombreuses femmes qui prennent part à la migration à travers une variété d'opportunités et dans différents contextes, ayant chacune un parcours unique, ne pouvant pas être brutalement catégorisées en fonction de leurs expériences éducationnelles et professionnelles. Lorsque les opportunités économiques ne constituent plus la seule, même plus la majeure force attractive de la migration des femmes d'aujourd'hui, les études des migrations doivent accorder plus d'attention à l'hétérogénéité à l'intérieur de cette diaspora féminine, à la diversité des motivations, des formes et des expériences de migrations.

2.1.3. Les femmes chinoises dans les familles transnationales

À partir de la fin du XX^e siècle, de nouvelles formes de familles transnationales émergent dans les flux de migration en provenance d'Asie, dont les « astronaut families » (Ong, 1999). Une « astronaut family » est une famille qui est « split in order to be together translocally » (Chan, 1997, cité dans Chang & Darlington, 2008, p. 73). Ce que Ronald Skeldon appelle « astronaut syndrome » (1997, cité dans Waters, 2002) a été initialement observé chez les familles nucléaires de classes moyennes et supérieures, originaires de Taiwan et de Hong Kong, qui ont immigré en Australie, en Nouvelle-Zélande, au Canada et aux États-Unis dans les années 1990 « in the face of political uncertainties, along with the desire to accumulate various forms of capital » (Waters, 2002, p. 119). Peu après l'immigration, le *breadwinner* de la famille, souvent le père, retourne au pays d'origine pour poursuivre sa carrière et soutenir sa famille, alors que la mère et l'enfant restent au pays d'accueil et s'adaptent au nouvel environnement à son absence. Ce genre d'arrangement transnational permet à la famille d'assurer un revenu stable tout en bénéficiant d'un environnement désiré et d'un meilleur accès aux ressources culturelles et éducatives pour l'enfant. Autrement dit, d'un côté, le parent qui est relativement plus favorisé par le marché du travail continue d'accumuler du capital économique pour la famille ; de l'autre côté, le capital culturel que l'enfant accumule dans le système scolaire occidental pourrait se transformer en d'autres formes de capital et profiter à toute la famille dans le cadre de la piété filiale, une des vertus fondamentales du confucianisme.

Au début des années 2000, ce genre d'arrangement transnational est devenu une stratégie commune chez les familles immigrantes chinoises de classes moyennes et supérieures, visant à améliorer le bien-être général et le statut social de la famille nucléaire en tant qu'une unité solidaire en réponse aux changeantes conditions sociales, économiques et politiques dans le contexte de la mondialisation (S. Huang & Yeoh, 2005). Avec le développement de l'industrie mondiale d'éducation internationale qui s'adresse à une clientèle de plus en plus jeune, certaines familles chinoises ont même pris des voies qui rapporteraient plus de flexibilité et plus d'incertitude en envoyant leurs enfants dans un pays de destination idéal en tant qu'élèves internationaux — soit accompagnés d'un parent,

soit pris en charge par des familles d'accueil — sans que toute la famille passe par les démarches d'immigration. Ces enfants sont nommés « parachute kids » ou « satellite kids » dans les études des migrations et les parents qui ont déraciné leur vie entière pour les accompagner et pour prendre soin d'eux tout seuls dans un pays inconnu sont très souvent les mères — ce que j'appelle les « *peidu mama* », ou les « study mothers » dans les études récentes effectuées au Singapour. La plus importante différence entre les *peidu mama* (ou les « study mothers ») et les « astronaut wives » réside dans leur statut d'immigration. Comparées avec ces dernières, les *peidu mama* se trouvent dans des conditions précaires à cause de leur statut temporaire.

D'après les études sur les « study mothers » au Singapour, ce groupe de femmes est éligible à un type de visa spécial qui leur permet de travailler, mais dont le renouvellement doit se faire tous les six mois avec des risques de refus (S. Huang & Yeoh, 2005). Cependant, les secteurs dans lesquels elles sont permises de travailler peuvent fluctuer en fonction des conditions socioéconomiques de la société d'accueil et même le droit d'occuper un emploi peut leur être complètement refusé (S. Huang & Yeoh, 2005). Certaines « study mothers » ont avoué avoir travaillé à l'encontre des règlements imposés par leur visa et/ou avoir été exploitées, voire escroquées par leurs employeurs sans aucun moyen de se défendre (S. Huang & Yeoh, 2005). Il en est de même pour les *peidu mama* au Canada, en se présentant à la douane avec leur enfant mineur qui étudie dans un établissement d'enseignement désigné avec un permis d'études valide. Elles peuvent obtenir une fiche de visiteur renouvelable qui leur permet de rester au Canada en tant que résidentes temporaires jusqu'à ce que l'enfant termine ses études préuniversitaires, mais qui ne leur accorde pas le droit de travailler à l'intérieur du pays et qui donne un accès limité aux services publics et aux assurances sociales. Comme en témoignent S. Huang & Yeoh (2005), les politiques d'immigration définissent les « study mothers » exclusivement comme des mères qui migrent pour s'occuper de leur enfant et qui ne sont donc pas permises de participer socialement et économiquement dans la société d'accueil. Et contrairement aux « astronaut wives » qui vivent une relativement courte période d'adaptation au nouvel environnement (Waters, 2002), les « study mothers » sont constamment confrontées à une incertitude « as they are not received as potential citizens but are allowed into the country only as transient

sojourners whose privileges (...) may be removed at any time » (S. Huang & Yeoh, 2005, p. 396).

Jusqu'à présent, les études sur ce groupe de femmes spécifique (*peidu mama* ou « study mothers ») sont encore peu nombreuses, mais il existe déjà une littérature relativement fine sur les expériences des « astronaut wives ». Par exemple, les études sur les « study mothers » au Singapour ont constaté que les expériences de ces deux groupes de femmes étaient en général similaires (S. Huang & Yeoh, 2005), sauf en ce qui concerne le droit de travailler et l'accès aux services publics et aux assurances sociales. Qu'elles soient « astronaut wives » ou « study mothers », ces femmes se voient toutes poussées dans le rôle d'un parent solitaire dans un nouvel environnement. La plupart des « astronaut wives » sont « highly educated, urbanized women » (Man, 1995, cité dans Waters, 2002, p. 124) qui ont toujours travaillé à temps plein avant l'immigration et sont soudainement devenues des mères au foyer financièrement dépendantes de leur partenaire ; elles éprouvent des difficultés à trouver un emploi qui correspond à leur qualification à cause de la non-reconnaissance des diplômes d'études étrangers, de l'insuffisance des compétences linguistiques, du manque d'expériences sur le marché du travail local et de la fragmentation du temps personnel par le travail de soins (Y. Huang, 2020). Toutes ces difficultés sont partagées par la majorité des « study mothers ». De femmes indépendantes qui poursuivent une réussite professionnelle à des « mères à temps plein », beaucoup d'entre elles ne voient pas de valeur dans le travail domestique (et pour certaines, ni dans le travail manuel qu'elles exercent en dehors du foyer) et souffrent d'une faible estime de soi, surtout quand elles se comparent avec leurs pairs en Chine en suivant de près leur vie récente à travers les réseaux sociaux (Y. Huang, 2020).

Tant les « astronaut wives » que les « study mothers » ont généralement vécu une période de transition où elles doutent de leur capacité de jouer le rôle d'un parent solitaire dans un pays inconnu. Elles se sentent impuissantes face aux tâches ménagères et au travail de soins qui étaient auparavant confiés à des travailleuses domestiques ou partagés par des membres de la famille élargie (les grands-parents, en particulier, participent beaucoup, tant physiquement que financièrement, dans les soins des enfants dans les sociétés chinoises)

avant l'immigration (Chang & Darlington, 2008). Ce sentiment de frustration les conduit à croire qu'elles ne sont pas qualifiées en tant que mères et à regretter de ne pas avoir pu élever leur enfant par elles-mêmes à un âge précoce (Chang & Darlington, 2008). Certaines signalent l'absence du père dans l'éducation de l'enfant comme un point négatif important, étant donné que dans les sociétés chinoises, c'est le père qui est traditionnellement responsable de la discipline de l'enfant, alors que la mère fournit principalement des soins (Baker, 1979, cité dans Chang & Darlington, 2008). Dans la même mesure, ce genre d'arrangement transnational apporte de nombreux défis aux relations familiales, par exemple, la crise de confiance et le manque de communication entre couple (à cause de la distance physique et émotionnelle), l'incompréhension entre les parents et l'enfant dans son adolescence qui reçoit une éducation occidentale...ce qui pourrait mettre les « astronaut wives » et les « study mothers » dans une situation d'isolement. Pire encore, leurs émotions négatives peuvent être intensifiées par leur peur à en parler ouvertement avec leurs anciens cercles sociaux qui imaginaient que la vie des immigrants était une vie parfaite dans un paradis idéal (Y. Huang, 2020).

Selon la littérature, l'arrangement d'« astronaut family » est souvent particulièrement difficile pour les femmes, et selon beaucoup d'études, renforce les rôles de genre traditionnels et les rapports de pouvoir inégaux au sein du ménage. Par conséquent, les « astronaut wives » sont « localized » et immobiles au milieu de la mobilité et de la flexibilité de leur unité familiale (Ong, 1999). Toutefois, en dépit des difficultés dans leur vie individuelle, les « astronaut wives » et les « study mothers » ne considèrent pas forcément leur redomestication comme un indicateur d'oppression et de domination (Waters, 2002). Au contraire, elles valorisent, voire même normalisent leur sacrifice pour le bien de l'enfant et de la famille (S. Huang & Yeoh, 2005) et considère le travail de soins comme une partie intégrante de leur identité féminine (Qiu, 2020). Waters (2002) signale que « such a unified, harmonious picture of family life obscures the importance of unequal intra-household power relations, and the potentially oppressive nature of traditional cultural values for individual members » (p. 119). S. Huang & Yeoh (2005) constatent que non seulement les stratégies des familles astronautes, mais aussi celles de nombreux autres ménages transnationaux, reposent essentiellement sur la notion et la réalisation de

« sacrificial mother ». Elles prétendent également que même les enfants, qui sont placés au cœur de ce genre d'arrangement familial, peuvent être considérés comme une forme de ressources exploitées par leur famille, étant donné qu'ils « labour as students to advance their families' social and economic mobility and future positioning » (2005, p. 396).

Néanmoins, des études ont questionné la conclusion selon laquelle l'arrangement d'« astronaut family » égale une escalade absolue de l'oppression patriarcale en soulignant que l'identité d'« astronaut wives » et la réalité qu'elles vivent sont plus complexes qu'on les imaginait. D'abord, l'étude menée par Waters (2002) montre que presque tous les « astronaut wives » interviewées prétendent avoir vécu une autonomie paradoxale : d'un côté, elles deviennent financièrement plus dépendantes de leur partenaire ; de l'autre côté, elles ressentent une indépendance croissante grâce à leur absence physique. Elles ne se font plus manipuler et surveiller quotidiennement par leur mari et leur belle famille, une des institutions participantes au maintien du patriarcat au niveau familial dans la société chinoise ; elles n'ont plus à obéir à leurs ordres ni à agir de manière à les satisfaire, elles prennent leurs propres décisions (Chang & Darlington, 2008; Waters, 2002). Certaines apprécient une plus grande autonomie en termes de leur emploi du temps personnel. Avec des routines formelles dans la vie familiale remplacées par la priorité donnée à la fonctionnalité et à l'aisance (Waters, 2002), plus de temps est accordé aux activités propices à leur bien-être et développement personnels, par exemple, développer leurs centres d'intérêt, élargir leur réseau social, acquérir de nouvelles compétences, etc. Ce mode de vie était peu compatible avec leur réalité avant la migration lorsqu'elles étaient obligées d'équilibrer leur vie de famille et leur carrière. Et comme Waters (2002) l'a remarqué, « [s]eemingly unconnected to any sense of career advancement or promotion of the children, these examples provide a stark contrast to common depictions of the Chinese transnational family as a 'unit of capital accumulation' » (p. 130). Les études qui examinent les expériences des « astronaut wives » et des « study mothers » racontées et interprétées par elles-mêmes dévoilent une image plus complexe que celle qu'on pourrait obtenir à partir d'une étude quantitative concentrée sur une série d'indicateurs statistiques de leurs situations socioéconomiques, ce qui risque de renforcer les biais et valider certains stéréotypes (Chang & Darlington, 2008).

On peut remarquer un tournant dans la littérature de la migration genrée. D'un côté, les premières études ont repéré des enjeux structurels ayant un impact sur la mobilité des femmes et sur leurs réalités socioéconomiques au cours de la migration, par exemple, le marché du travail mondial, le réseau social, la famille, etc. Au fur et à mesure que la migration des femmes s'accroît en volume et en diversité, les motivations pour la migration, ainsi que les réalités qu'elles vivent pendant la migration deviennent en conséquence plus complexes, multiples et variées, ce qui mérite donc des études plus nuancées. De l'autre côté, les études de niveau micro (Chang & Darlington, 2008; S. Huang & Yeoh, 2005; Qiu, 2020; Waters, 2002) se concentrent sur des groupes de femmes spécifiques et s'intéressent à la complexité des expériences subjectives et l'agentivité des individus au sein des structures de pouvoir intersectionnées. C'est sur les interactions entre les niveaux micro et macro que repose la présente recherche. Les études de niveau macro fournissent des enjeux structurels qui servent de cadre analytique à la présente recherche, tels que la tension entre les intérêts individuels et familiaux, les rôles et relations de genre, les dynamiques normatives liées à la classe sociale et au genre, les contextes socioéconomiques et politiques du pays d'accueil et du pays d'origine. Compte tenu des enjeux structurels qui conditionnent les réalités des femmes migrantes, la présente étude se penche sur la perception subjective des sujets de recherche sur leur déplacement souvent considéré comme défavorable dans les structures sociales et économiques à la suite de la migration, et sur leur négociation des rapports de pouvoir et des normes sociales dans l'espace public fourni par les réseaux sociaux.

2.2. Migration et médias

Bien qu'il existe déjà des études qui s'intéressent aux expériences des femmes dans des familles (im)migrantes transnationales, encore peu d'entre elles ont pris en compte leurs rapports avec les nouvelles technologies d'information et de communication comme faisant partie de leurs expériences de migration. En général, le lien entre la migration et les médias est un champ d'études relativement nouveau et reste à explorer davantage. Avec les

nouveaux médias numériques qui organisent et saturent quasiment tous les aspects de notre vie, il est de plus en plus difficile de raconter les expériences vécues dans l'espace social sans raconter également celles dans l'espace médiatique (Couldry & McCarthy, 2004). Au cours des dernières décennies, la migration transnationale a été étroitement liée à et profondément transformée par le développement sans précédent des technologies d'information et de communication. Appadurai (1996) souligne, « [i]t is mass mediation, the expanding scale, circulation and impact of media consumption, which distinguishes the present transnational mobility from migration of the past » (cité dans Kim, 2011, p. 7).

Il est bien documenté comment les migrants se sont historiquement servis des moyens de communication pour établir et maintenir des réseaux locaux et transnationaux qui, en retour, facilitent l'installation et l'intégration des futurs migrants et accroissent les mouvements migratoires. Pourtant, « in recent years, both the scale and types of migration and digital networking have drastically changed » (Leurs & Prabhakar, 2018, p. 247). Ce changement est double : d'un côté, les nouvelles technologies numériques sont de plus en plus utilisées par les autorités dans le contrôle des frontières, dans la surveillance et la gestion des populations migrantes ; de l'autre côté, les téléphones intelligents, la messagerie instantanée, les médias sociaux qui ont transcendé les interactions purement textuelles constituent une partie de plus en plus importante de la vie quotidienne des migrants, « for purposes including communication, emotion-management, intercultural relations, identification, participation, political protest and sending/receiving remittances » (Leurs & Prabhakar, 2018, p. 247).

Cette conjonction entre la croissance des migrations et le développement des technologies d'information et de communication a attiré l'attention de différents champs d'études et a soulevé de considérables défis théoriques, méthodologiques et éthiques. Leurs & Prabhakar (2018) ont identifié trois paradigmes de ce champ d'études émergent : 1) les migrants dans le cyberspace, 2) la vie quotidienne des migrants numériques, 3) les migrants comme données. Le premier paradigme s'intéresse aux communautés virtuelles créées par les migrants et pour les migrants, ainsi que les cultures qui en émergent. S'appuyant notamment sur des techniques d'interprétation herméneutiques, telles que l'analyse du

discours et l'ethnographie virtuelle, les chercheurs ont étudié comment les migrants ont été capables de laisser leur corps physique derrière et expérimenter leur identité sexuelle, raciale et nationale indépendamment de ce qu'ils vivaient dans leur réalité physique (Leurs & Prabhakar, 2018). Le deuxième paradigme se sensibilise davantage aux interactions entre les pratiques en ligne et hors ligne et vise à comprendre la médiation numérique de la vie quotidienne en tant qu'un ensemble de pratiques et d'expériences vécues matérielles et *embodied* (Leurs & Prabhakar, 2018). Les études qui s'inscrivent dans ce paradigme appliquent généralement des méthodes de sciences sociales classiques, telles que l'entrevue et l'observation participante, et prennent une perspective située dans les contextes socioculturels, tant matériels que symboliques, opérés par les rapports de pouvoirs inégaux. Le dernier paradigme propose aux chercheurs de recourir aux nouveaux outils et techniques pour recueillir des données informatiques générées par les utilisateurs (Leurs & Prabhakar, 2018) tout en étant attentifs aux affordances, aux normes et aux usages de chaque plateforme spécifique qui la distinguent des autres. Bien que les trois paradigmes se penchent sur des aspects différents du lien entre la migration et les médias, une seule étude peut s'enrichir en s'appuyant sur des approches venant de paradigmes différents.

Beaucoup d'études ont été réalisées dans le cadre des médias ethniques, soit les médias qui sont originaires d'un État-nation, mais qui circulent à l'échelle transnationale, souvent reproduits et amplifiés par les technologies numériques et par l'utilisation stratégique d'une diaspora ethnique (Kim, 2011). D'une part, les médias ethniques sont mobilisés comme des ressources essentielles pour régler des problèmes « propres » à la diaspora qui sont peu abordés dans le discours public de la société d'accueil ; d'autre part, les médias ethniques créent un espace pour l'identité nationale au sein d'une réalité transnationale, comme Kim (2011) l'a indiqué, « culturally displaced subjects (...) are now able to shape and sustain their own distinct cultural identity through diasporic media networks and purposefully enact national selves in everyday transnational lives » (p. 11). Avec l'espace-temps compressé, malgré la distance et le décalage horaire, les migrants « connectés » peuvent facilement maintenir un lien étroit avec leur famille et leurs anciennes connaissances dans leur pays d'origine à travers une diversité de médias sociaux numériques qui simulent une présence virtuelle. Leur accessibilité augmentée aux informations et aux produits culturels

et divertissants leur permet de s'attacher à un environnement socioculturel qui leur est familier sans nécessairement avoir des échanges profonds avec celui où ils se trouvent physiquement. Paradoxalement, dans son étude sur la consommation médiatique des jeunes femmes étudiantes et/ou professionnelles originaires d'Asie de l'Est résidant au Royaume-Uni, Kim (2011) a découvert que leur décision de partir à l'international a été largement motivée par l'imaginaire d'une identité transnationale et cosmopolite qui circulait à travers les médias de masse. Cela pourrait être encore plus marquant de nos jours : l'immense quantité d'images, de récits et de discours qu'un individu consomme sur diverses plateformes numériques offrent de multiples « points of comparison and self-analysis for the reshaping of individual identity, and for the new placing of 'narrative of the self' in a wider world beyond the quotidian constraints of national community » (Kim, 2011, p. 72). Pour sa part, Sun (2002) décrit « [t]he construction of transnational subjectivities (...) is facilitated by the mobility of media images and the media images of mobility » (cité dans Kim, 2011, p. 70).

Les études qui examinent les usages des médias numériques par les migrants se penchent souvent sur leur consommation des contenus, leur communication avec leur famille au pays d'origine et leur accès aux informations et ressources pratiques. Peu d'attention a été portée à leurs expressions d'identités sur les médias sociaux numériques. Pourtant, c'est justement la possibilité de produire un récit de soi en mobilisant diverses formes de contenus qui distingue nos expériences du Web 2.0 de celles du Web 1.0. Il y a encore moins d'études qui ont intégré une perspective de genre dans l'examen des rapports entre les médias sociaux numériques et la vie des migrants. Afin de justifier la pertinence d'y intégrer une perspective de genre, dans la section suivante, je vais examiner des études récentes portant sur la construction et la négociation d'identités des femmes qui vivent des situations similaires que les sujets de mon étude, les *peidu mama*.

2.3. Médias et genre

Une littérature enrichissante sur la représentation numérique de la féminité affirme que les représentations de soi produites par les femmes sur les réseaux sociaux constituent « an important arena where cultural constructions of femininity can be evaluated, negotiated, replicated, and contested » (He et al., 2022, p. 273), car « [u]ser-generated content and gendered digital practices are intrinsically connected in our era as social media platforms promise to empower female users to have greater autonomy over their digital self-representations, voice, and visibility » (He et al., 2022, p. 273). Et ce, surtout pour celles qui vivent une certaine marginalisation dans les discussions féministes. Par exemple, les premières études sur les « mommy blogs » estiment que les blogueuses qui s'expriment publiquement au sujet de la maternité développent leurs propres interprétations sur leur identité comme une forme de validation et tendent à se connecter avec leurs publics de sorte qu'elles créent un espace social qui donne lieu à une prise de conscience collective et collaborative (Anderson & Grace, 2015). Ainsi est né le terme « motherhood 2.0 », référant à la présence et la visibilité de la maternité sur les plateformes du Web 2.0 et dans les émissions de télé-réalité, initialement dans un contexte anglo-américain, chez les classes moyennes et supérieures.

Aujourd'hui, avec le développement des médias numériques, de nouvelles affordances des plateformes permettent à une plus vaste population de participer à la construction de leur représentation numérique et de s'engager dans diverses formes de travail émergentes. En analysant les profils d'un groupe de créatrices chinoises de contenus numériques, peu favorisées sur le plan éducationnel et/ou économique, qui performant une identité de « stay-at-home mother » sur une plateforme de courte vidéo, He et al. (2022) élucident « how the strategic appropriation of digital affordances may facilitate the emergence of diverse motherhood subjectivities (...), circulate their identities, emotions, and experiences into the public sphere, which helps women to diversify conventional, homogeneous understandings of mothering and motherhood » (p. 274). À part mettre en lumière leur routine qui s'articule autour du travail domestique non rémunéré et invisible, les « stay-at-home mothers » interagissent intimement avec leurs publics et cela donne lieu à une

communauté virtuelle au sein de laquelle les femmes échangent des informations, des savoir-faire et se soutiennent moralement.

He et al. (2022) soulignent un parallèle entre leurs pratiques sur les plateformes de réseaux sociaux et le travail reproductif, ou plus précisément le travail affectif, traditionnellement attribué aux femmes, comme elles produisent de la solidarité et de la connectivité qui possèdent des valeurs sociales et le potentiel de générer des valeurs économiques. Tout comme d'autres formes de travail affectif, le travail numérique est souvent invisible, marginalisé et peut difficilement être monétisé, « associated with feminized expectations of flexibility, passion, and emotional labor » (He et al., 2022, p. 275). Pour faire monétiser les produits de leur travail — les relations sociales, les créatrices de contenu numérique font preuve d'authenticité et d'intimité en dévoilant le plus possible leur vie personnelle dans la sphère privée afin de promouvoir des marchandises ou des services. Ainsi, les plateformes de réseaux sociaux avec leurs affordances respectives continuent d'estomper les frontières entre la sphère publique et la sphère privée et offrent des possibilités pour les femmes d'apporter dans le discours public leur travail domestique non rémunéré et de le transformer en travail numérique visible et monétisable (He et al., 2022). Une routine qui s'organise autour du travail domestique, accompagnée de diverses situations difficiles inattendues, leur représentation de soi renforce une identité maternelle traditionnelle et la renégocie simultanément. Cela démontre qu'elles sont des « active agents crafting their own identities with agency » (He et al., 2022, p. 281) au sein des structures patriarcales et capitalistes qui les exploitent.

Comme Y. Huang (2020) l'a constaté, « [e]arlier research has explored cyberspace mainly as an arena for ethnic cultural practices and national identity discourse among specific diasporic groups. However, very few scholars have paid attention to the gendered online space of ethnic groups or the interactions and activities within these » (p. 160). Y. Huang (2022) a mené une étude sur les expressions des « dependent women immigrants » chinoises aux États-Unis dans un forum diasporique. Par « dependent women immigrants », elle désigne les femmes titulaires d'un visa dépendant, affilié au visa de travail de leur partenaire. Similaires aux *peidu mama*, elles sont susceptibles de connaître une mobilité

sociale descendante en raison de leur statut d'immigration, de leur manque de compétences linguistiques et de la discrimination systématique (Y. Huang, 2020). Comme on l'a abordé dans une section antérieure, l'accès aux réseaux sociaux, ainsi que la perception culturelle de ceux-ci sont largement genrés et opérés par une série de rapports de pouvoir. D'une part, les femmes sont contraintes à recourir aux réseaux basés sur les liens de parenté (Curran & Saguy, 2001), d'autre part, elles sont souvent isolées dans la sphère privée à cause des genres de travail qu'elles exercent. Les médias sociaux numériques jouent donc un rôle de plus en plus important dans la formation, la croissance et le maintien des communautés de femmes qui passent au-delà des liens de parenté, et qui transcendent les limitations de temps et d'espace (Y. Huang, 2020). L'étude de Y. Huang (2020), ainsi que celle menée par Mallapragada (2014) sur un forum diasporique indien, indiquent que ces communautés virtuelles offrent aux femmes dans des situations similaires un espace pour collectivement négocier et reconstruire leurs identités féminine, maternelle, culturelle et nationale et que cela leur permet d'affirmer leur agentivité et d'accroître leur *empowerment*.

Chapitre 3 — Problématique

La grande majorité des études qui se sont intéressées à ce groupe de femmes migrantes ont examiné leurs expériences de migration à travers des entrevues non structurées ou semi-structurées (Chang & Darlington, 2008; S. Huang & Yeoh, 2005; Qiu, 2020; Waters, 2002). Ces études donnent un aperçu des réalités que les *peidu mama* vivent. La décision de *peidu* a engendré une série de changements majeurs et a marqué un tournant dans leur vie. Il s'agit non seulement d'un franchissement de frontières géographiques, politiques et culturelles, mais aussi d'un déplacement au sein des structures sociales et économiques. Elles sont passées de membres de la classe moyenne qui domine dans la société chinoise à des personnes immigrantes et racisées qui se trouvent dans une position marginale dans la société d'accueil, de femmes professionnelles ayant un emploi « décent » et des revenus stables à des travailleuses non qualifiées ou des femmes au foyer à la recherche d'un statut permanent au Canada. Elles semblent avoir d'emblée perdu tous leurs identités et ancrages sociaux et culturels, ou bien toutes les conditions objectives qui leur permettent de s'y identifier subjectivement, et existent seulement en tant qu'une « mère qui accompagne son enfant à faire ses études ». Dans le cadre de cette présente étude, je cherche à examiner, en profondeur et en détail, comment les *peidu mama*, ayant vécu les changements majeurs à la suite de la migration internationale, (re)construisent leurs identités en tant que femme de classe moyenne ou supérieure chinoise, en négociant certaines normes sociales et en reproduisant d'autres à travers des pratiques quotidiennes au sein des structures de pouvoirs. Dans ce sens, je reconnais les *peidu mama* comme des sujets pourvus d'autonomie et d'agentivité.

La plupart des études existantes sur ce groupe de femmes ont été faites au début des années 2000, avant que les médias sociaux numériques organisent et saturent quasiment tous les aspects de la vie moderne, y compris la migration et l'expression d'identités. La récente étude de Huang (2020) témoigne de la négociation des rôles et relations de genre par des femmes migrantes sur un forum à caractère ethnique. D'autres études examinant la

médiation des pratiques maternelles à travers les réseaux sociaux (He et al., 2022; Song, 2023) suggèrent également que ces derniers, basés sur les technologies du Web 2.0, fournissent de nouvelles affordances pour la mise en visibilité des subjectivités féminines marginalisées, ainsi que pour la négociation des normes sociales autour de la maternité. Dans cette présente étude, j’hypothétise que les usages des médias sociaux numériques par les *peidu mama* d’aujourd’hui facilitent leur négociation et reconstruction d’identités en tant que femmes de classe moyenne ou supérieure chinoise au cours de la migration internationale, surtout pour celles qui n’ont pas encore établi leur réseau social dans la société d’accueil et qui sont plus ou moins isolées dans la sphère privée. Les médias sociaux numériques qui encouragent la mise en scène de soi à travers de multiples modes d’expression, tels que la vidéo, la photo et le texte, permettent une analyse de soi et une quête de reconnaissance à tout moment et en tout lieu. D’ailleurs, étant donné la nature controversée de la décision de *peidu*, il peut être difficile pour les *peidu mama* d’acquiescer de la compréhension et du soutien de leur ancien réseau social. Avec les médias sociaux numériques, les *peidu mama* peuvent accéder à un monde plus vaste que la réalité dans laquelle elles se trouvent. Elles disposent de nombreux points de référence pour analyser les facettes du soi qui émergent des changements dans leur vie transnationale et ont la possibilité de faire valider, auprès d’un public qui dépasse les limites des interactions et attentes sociales quotidiennes, les facettes du soi qui manquent de reconnaissance.

Sur la base des études antérieures, cette présente recherche s’intéresse à comment les *peidu mama* s’approprient les médias sociaux numériques pour raconter leurs expériences de migration en tant que *peidu mama*, afin d’en produire du sens, de négocier et reconstruire leurs identités. Dans cette recherche, les réseaux sociaux sont vus comme à la fois des sites et des outils de pratiques identitaires. D’abord, je cherche à connaître les motivations des *peidu mama* à partager leurs expériences de migration et leur vie quotidienne en tant que *peidu mama* sur les réseaux sociaux, ainsi que les affordances des plateformes qu’elles mobilisent. Ensuite, j’essaie de comprendre le soi qu’elles cherchent à mettre de l’avant à travers une mise en récit de leurs expériences vécues. Par ailleurs, cette recherche pourrait aussi donner un aperçu sur comment les pratiques identitaires en ligne des *peidu mama* affectent leur vie hors ligne et en quoi cela affecte leurs expériences de migration par

rapport à celles des *peidu mama* d'avant.

Il est intéressant de noter que, beaucoup de *peidu mama* ont ajouté le hashtag #*peidu mama* à leurs contenus numériques ou ont explicitement utilisé le mot « *peidu mama* » dans le texte ou dans le titre, par exemple, « Une journée de travail dans la vie d'une *peidu mama* », « Comment une *peidu mama* au Canada peut avoir un revenu ? », « Comment une *peidu mama* fait des économies ? », etc. Comme je l'ai mentionné dans l'Introduction, « *peidu mama* » est le terme utilisé par ce groupe de femmes elles-mêmes. Comparé avec les noms « study mothers » et « astronaut wives » que les études antérieures leur ont donnés, le terme « *peidu mama* » décrit leur intention et leur voie d'immigration et met en lumière le travail non rémunéré des femmes au sein des projets de migration familiale. Par contre, il semble avoir renforcé le lien entre les femmes et le travail de soins et peut connoter une féminité plutôt traditionnelle. Cela m'incite à réfléchir, lorsque ces femmes se présentent en tant que *peidu mama* sur les réseaux sociaux, quels récits collectifs ont-elles créés ? Quels stéréotypes et quelles normes sociales ces récits ont-ils reproduits, négociés ou remis en question ? Si les médias sociaux à l'ère du Web 2.0 offrent aux individus marginalisés la possibilité de mettre en visibilité certains enjeux de leurs réalités autrefois considérés comme insignifiants ou faussement interprétés, dans quelle mesure les récits numériques des *peidu mama* pourraient-ils avoir une importance qui transcende l'individuel ?

Pour conclure, la présente étude ne se limite pas à présenter et interpréter les images de soi et la représentation collective créées par les *peidu mama* sur les réseaux sociaux. Il s'agit également de comprendre l'usage des médias sociaux numériques par les *peidu mama*, comment cela les aide à naviguer à travers les ruptures dans leur vie, ainsi qu'à négocier et reconstruire leurs identités. Cette étude amène à réfléchir sur l'agentivité des *peidu mama* dans leurs pratiques quotidiennes sur les réseaux sociaux et permet de discuter du potentiel de ces derniers lorsqu'il s'agit de rendre visibles les subjectivités marginalisées.

Chapitre 4 — Cadre conceptuel

Afin d'examiner comment les *peidu mama* s'approprient les médias sociaux numériques pour négocier et reconstruire leurs identités après avoir vécu une série de changements majeurs dans leur vie à la suite de la migration internationale, ce chapitre vise à établir une base conceptuelle pour le reste de l'étude. Dans un premier temps, je vais aborder en quoi les pratiques des *peidu mama* sur les réseaux sociaux constituent un processus de construction d'identité. Ensuite, en m'appuyant sur l'approche théorique de l'affordance (Ronzhyn et al., 2022), je vais examiner comment certaines propriétés des médias sociaux numériques créent de nouveaux potentiels et contraintes pour la construction d'identité.

4.1. Construction d'identité

Dans cette présente étude, ma réflexion sur l'identité est basée sur le concept du sujet post-moderne. Le sujet post-moderne est né dans le processus de mondialisation intensifiée vers la fin du XX^e siècle où une succession de changements structurels fragmentent « the cultural landscapes of class, gender, sexuality, ethnicity, race, and nationality which gave us firm locations as social individuals » (Hall, 1992, p. 275). Dans ce contexte, l'identité est considérée comme étant en prolifération et en transformation continue, « never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions » (Hall, 1996, p. 4). En lien avec la notion du sujet post-moderne, Butler (2005) affirme que les identités sont performées par citation, répétition et négociation de normes discursivement construites, au sein d'un récit de cohérence au fil du temps.

S'appuyant sur une littérature multidisciplinaire sur la question d'identité, Orsatti & Riemer (2015) proposent un cadre conceptuel qui définit la construction d'identité comme un processus continu incorporant des pratiques narratives, réflexives et actives. Premièrement, la narration est un moyen fondamental à travers lequel l'humain parvient à connaître le monde, à interpréter ses relations avec autrui, ainsi qu'à répondre à la question

« qui suis-je ? » (Somers, 1994). Lorsqu'on raconte sa vie, on crée un récit en mettant en intrigue les grands événements et le met en cohérence avec les récits collectifs construits au sein des groupes sociaux dont on fait partie. C'est à cette intersection d'un récit individuel et de multiples récits collectifs qu'est née l'identité narrative, d'où sa nature ambiguë, contradictoire, fragmentée et partielle (Orsatti & Riemer, 2015). Cette pratique ne relève pas du processus de la construction d'identité au quotidien, elle est notamment présente au moment où une réorganisation des expériences vécues est nécessaire pour intégrer un certain événement ou épisode de vie dans le récit de vie intégral, ce que Bruner (1991) appelle « highlighting or marking of turning points ». Dans le cas des *peidu mama*, la migration internationale est absolument un événement qui marque un tournant dans leur vie. Elles ont à expliquer à plusieurs reprises leur décision de migration et à raconter en répétition leurs expériences avant, pendant et après la migration, auprès de différentes institutions sociales, par exemple, la famille, les autorités d'immigration, leur ancien réseau social, ainsi que leur public sur les plateformes numériques. Une comparaison entre ces récits permettrait d'identifier des tensions entre les normes sociales imposées par différentes institutions.

La construction d'identité implique également un processus continu de réflexion sur les expériences du passé et d'articulation des nouvelles expériences à celles-ci. Ce processus donne naissance à un soi autobiographique, subjectif, expérientiel, un soi qu'on a tendance à considérer comme authentique en raison de sa continuité et sa cohérence tout au long de sa formation. Différente de l'identité narrative, la théorie du soi autobiographique met en lumière l'aspect réflexif des pratiques identitaires quotidiennes et l'individu comme « the bearer, creator, and experienter of self » (Orsatti & Riemer, 2015, p. 7). Dans ce sens, les contenus que nous publions sur les réseaux sociaux numériques qui témoignent de grands moments de notre vie et qui documentent également ses aspects les plus banals constituent une mémoire sélective ou bien une autobiographie, numérisée et archivée sur le Web et sujette à modification à tout moment. Certaines plateformes encouragent même les utilisateurs à consciemment organiser et réorganiser cette mémoire à l'aide de fonctions comme Story, Timeline, albums, etc. C'est à travers cette mémoire ou autobiographie retravaillée en permanence qu'on construit et reconstruit son identité de manière réflexive.

D'une part, les partages des *peidu mama* sur leur vie quotidienne constituent une mémoire personnelle et une réflexion de soi empreinte d'influences sociales. D'autre part, leurs explications de leur décision de migration, leur mise en récit de leurs expériences de migration, surtout des changements majeurs dans leur vie, constituent un récit de soi qui navigue à travers les moments charnières dans une dynamique intersubjective.

Le dernier aspect de la formation d'identité repéré par Orsatti & Riemer (2015) est un ensemble de pratiques quotidiennes inconscientes qu'on se fait apprendre au cours de sa vie lorsqu'on s'engage dans différentes activités sociales. Et c'est en exerçant les mêmes pratiques qu'on devient partie d'un groupe social dont les membres partagent une identité sociale et que nous développons nos propres versions de cette identité partagée. Orsatti & Riemer (2015) affirment que « who we are is not primarily about who we think we are but how we engage in our everyday activities practically » (p. 8). Quand il s'agit d'une plateforme de réseaux sociaux, les pratiques quotidiennes inconscientes qui participent à la construction d'identité peuvent être les usages des propriétés de la plateforme, l'appropriation d'un certain langage ou d'un certain mode d'expression, etc.

En résumé, Orsatti & Riemer qualifient les trois aspects de la construction d'identité de « reflective identity-making », « narrative identity-making » et « active identity-making » et proposent une approche multimodale qui prend en compte les trois aspects distincts mais interreliés pour étudier les questions d'identité à l'ère numérique (2015, p. 9) :

1. Reflective identity-making captures how we experience ourselves when we think about who we are or who we want to become. (...) It further captures how we come to experience a coherent self in the face of contradicting events and life episodes.
2. Narrative identity-making captures how we narrate our own life story when we make sense of episodes and turning-points in our lives and how we narrate ourselves into (or understand ourselves against) the shared stories that capture the social expectations in various social contexts.
3. Active identity-making captures how our unreflective acting (...) already shapes who we are. It captures (...) how our various identities are always bound up with activities and the use of tools and technologies in our everyday lives.

4.2. Affordances des médias sociaux numériques pour la construction d'identité

Bien que l'essentiel du cadre théorique de la construction d'identité s'applique à la production du soi avec et sur les réseaux sociaux du Web 2.0, en tant qu'outils et sites, les affordances de ces derniers y ont apporté des changements dans plusieurs aspects.

D'abord, il est important d'avoir une définition valable du terme « affordance ». Les affordances sont des potentiels d'action qui ne résultent pas simplement des propriétés de l'environnement ou des caractéristiques de l'individu, mais de leurs interactions (Ronzhyn et al., 2022). Les usages d'une technologie par les individus peuvent différer considérablement de ceux conçus par ses créateurs lors de son développement, tandis que les propriétés de la technologie façonnent également les actions qu'un acteur humain peut entreprendre avec celle-ci. Si les affordances sont des potentiels pour certaines actions, elles constituent certainement des contraintes pour d'autres. Pour étudier les affordances des médias sociaux numériques, Ronzhyn et al. (2022) ont élaboré la définition suivante : « Social media affordances are the perceived actual or imagined properties of social media, emerging through the relation of technological, social, and contextual, that enable and constrain specific uses of the platforms » (p. 14). D'après cette approche théorique, l'examen des affordances des médias sociaux doit être situé dans un domaine spécifique, envisagé à l'intersection des propriétés technologiques des plateformes et du contexte socioculturel plus large. Dans le cas de cette présente étude, j'aborderai principalement les affordances de deux plateformes de réseaux sociaux pour la construction d'identité, soit RED et Douyin, en tenant compte du contexte socioculturel dans la société chinoise contemporaine. Dans ce chapitre, en référence à des études théoriques sur les affordances des médias sociaux, je vais présenter quelques propriétés technologiques qui constituent des potentiels pour la construction d'identité.

4.2.1. Visibilité des présentations de soi

La visibilité est généralement considérée comme l'une des plus importantes affordances des médias sociaux du Web 2.0 (Ronzhyn et al., 2022). Dans cette présente étude, la visibilité se réfère aux moyens, aux méthodes et aux opportunités de présentation de soi (Treem & Leonardi, 2013). Sur les plateformes de réseaux sociaux et avec les modes d'expression qu'elles ont offerts (texte, image, vidéo, hashtag, etc.), la production du soi autobiographique est non seulement une réflexion, mais aussi une médiatisation intentionnelle du soi au quotidien. On témoigne d'une tendance au dévoilement de soi que beaucoup qualifient d'expressiviste, individualiste et narcissique (Denouël, 2011). Comme je l'ai abordé dans la section précédente, la construction d'identité s'appuie sur une dynamique intersubjective, que ce soit en ligne ou hors ligne, « ce travail (...) n'a de valeur que s'il est reconnu, validé ou réfuté par les autres » (Beaudouin & Velkovska, 1999, p. 155). Dans cette optique, la visibilité que les médias sociaux ont facilitée est particulièrement significative pour la présentation des facettes du soi qui manquent d'évaluation. La mise en visibilité de ces dernières sur les réseaux sociaux a été rendue possible grâce au développement d'une série de dispositifs de production et de diffusion de contenu qui dépassent les contraintes de la coprésence. D'abord, en déspatialisant et en désynchronisant l'acte de monstration et le moment de sa réception, les médias sociaux numériques facilitent des pratiques d'expression de soi plus originales et rendent visibles des facettes du soi qui auraient été restées dans des espaces intimes de la sphère privée (Granjon & Denouël, 2010). De plus, le détachement physique du public permet aux utilisateurs d'avoir un meilleur contrôle de leur présentation de soi. Hogan (2010) parle d'une « exposition de soi » en considérant les contenus publiés sur les réseaux sociaux comme des artéfacts et non comme des performances. En dissimulant certaines facettes du soi et en amplifiant d'autres, dans certains cas, en recourant au pseudonymat et à l'anonymat, les utilisateurs pourraient expérimenter un *empowerment* du soi hors ligne en réécrivant leur autobiographie en ligne (Romele, 2014).

Il serait intéressant d'aller plus loin qu'une interprétation des éléments du soi observables en ligne pour explorer les interactions entre le soi en ligne et celui hors ligne, en

questionnant qu'est-ce qui motive un individu à chercher en ligne la reconnaissance de certaines facettes du soi et comment ses pratiques identitaires en ligne affectent sa vie hors ligne. Dans le cadre de cette présente étude, à part analyser les présentations de soi que les *peidu mama* ont produites sur les réseaux sociaux, je m'intéresse également à leur négociation de certaines facettes du soi en ligne après avoir connu une série de changements majeurs dans leur vie hors ligne, leur mise en visibilité des facettes du soi qui émergent de leurs réalités transnationales et les influences de ces pratiques sur leurs expériences de migration.

De plus, étant donné la dynamique intersubjective de la construction d'identité, il est important d'examiner comment l'utilisateur perçoit ses publics et présume leurs attentes lorsqu'il met en visibilité une présentation de soi en vue d'acquérir des rétroactions désirées. Selon Marwick & boyd (2011), le public sur les réseaux sociaux est un « generalized other », qui peut être réel ou imaginé en fonction des formes de relations sociales qu'une plateforme spécifique permet de créer. La visibilité des présentations de soi est étroitement liée à la création des liens entre individus que les médias sociaux ont facilitée, il s'agit donc d'une autre affordance que je vais aborder prochainement.

4.2.2. Association

L'association, une autre affordance des médias sociaux identifiée par Treem & Leonardi (2013), se réfère aux connexions entre individus et à celles entre individus et contenus. D'après boyd & Ellison (2007), la création d'interactions et de relations sociales est l'une des caractéristiques essentielles des réseaux sociaux. D'abord, certaines plateformes permettent de renforcer des liens déjà établis dans la vie hors ligne, par exemple entre collègues de travail, entre membres de la famille élargie, etc. Le plus important, c'est que de nombreuses plateformes, y compris celles auxquelles je m'intéresse dans cette présente étude, recourent à l'algorithme pour recommander des contenus aux utilisateurs et pour tisser des liens entre individus en fonction de leurs schémas d'utilisation et des contenus qu'ils ont générés. Ce genre de plateformes facilite largement la création de nouvelles

relations sociales et de communautés basées sur des intérêts, des valeurs et des expériences communs. Cela permet non seulement une visibilité accrue des présentations de soi en dehors du réseau social établi dans la vie quotidienne, mais aussi une plus grande probabilité que les éléments du soi qui manquent de reconnaissance reçoivent des rétroactions positives. En même temps, grâce à l'algorithme, les utilisateurs sont aussi associés à des contenus qui les intéressent potentiellement et exposés à des valeurs auxquelles ils tendent à adhérer. Ainsi, un individu a accès à une multitude de points de référence pour des réflexions et des évaluations de soi à tout moment et en tout lieu (Kim, 2013).

Pour conclure, d'un côté, les utilisateurs de médias sociaux mettent en visibilité des présentations de soi afin de chercher des rétroactions positives auprès des individus aux vues similaires, de l'autre côté, ils s'appuient sur des contenus et sur des individus recommandés par l'algorithme pour évaluer et situer le soi dans un monde plus vaste que leurs réalités physiques. Enfin, les possibilités de former des communautés sur la base du consensus autour de récits partagés et de l'alignement des émotions facilitent l'émergence d'une identité collective (Lüders et al., 2022). Dans cette présente étude, je m'intéresse à comment les *peidu mama* se servent des affordances des médias sociaux pour créer des connexions avec autrui et pour fonder des communautés, comment elles interagissent avec leur public, comment elles contribuent au développement d'un récit collectif et s'approprient ce dernier pour reconstruire leurs identités suite à leur migration internationale.

4.2.3. Contraintes

Comme Ronzhyn et al. (2022) l'ont indiqué, les affordances sont à la fois des potentiels pour certaines actions et des contraintes pour d'autres. Les présentations de soi libérées des contraintes de la coprésence ont apporté une visibilité accrue à des facettes du soi qui étaient auparavant restreintes dans des espaces plus intimes, elles ont aussi conduit au phénomène que Meyrowitz (1986) appelle « context collapse » : les individus avec qui on

a établi des liens différents dans des contextes différents fusionnent en un seul public hautement hétérogène. D'après Goffman (1959), chaque situation d'interaction possède des protocoles culturellement et socialement codés, autour desquels toute partie impliquée dans l'interaction organise son langage et son comportement et crée une image de soi propre à cette situation donnée en collaboration avec les autres. Ainsi, lorsqu'on partage un certain contenu à un public hétérogène sur les réseaux sociaux, on transmet une image de soi qui serait interprétée différemment par le public et qui pourrait renforcer les impressions qu'on avait laissées à certains et renverser celles qu'on avait suscitées chez d'autres. Bien que ces images soient toutes des éléments composants du soi, une incohérence entre elles pourrait avoir des impacts positifs ou négatifs sur la personne elle-même et sur son public. Par conséquent, beaucoup de plateformes ont introduit des fonctions qui permettent aux utilisateurs, à chaque fois qu'ils publient un certain contenu, de décider pour qui ce contenu sera visible ou invisible. Pourtant, ces fonctions pourraient également causer des problèmes sur le plan pratique, ce qui fait que les utilisateurs recourent à d'autres stratégies de présentation de soi. D'un côté, on se tourne vers de nouvelles plateformes conçues pour des usages et des formes de relations sociales différents afin de dévoiler des facettes du soi différentes. Grâce à la prolifération des plateformes de réseaux sociaux avec leurs affordances respectives, on arrive à séparer les publics hétérogènes et à donner naissance à un soi multiple, ce qui correspond au concept de l'identité post-moderne élaboré par Hall (1996). De l'autre côté, sur les plateformes où on s'adresse à un public hétérogène avec qui on maintient des liens établis dans des situations spécifiques, on constate un « lowest-common denominator effect » (Marwick & boyd, 2011). C'est-à-dire qu'on a tendance à montrer seulement les éléments du soi qu'on pense que la grande majorité de son public recevra bien. Il en est de même lorsqu'il s'agit des plateformes basées sur l'algorithme qui connectent les utilisateurs partageant des intérêts, des valeurs ou des expériences communs. Ces études soulignent que la présentation de soi en ligne, tout comme son équivalent hors ligne, n'est jamais libre, elle est toujours produite au sein de forces normatives dans un contexte socioculturel plus large.

Pour conclure, basée sur le cadre conceptuel que Orsatti & Riemer (2015) ont proposé, cette présente étude considère les partages des *peidu mama* sur leurs expériences de

migration et sur leur vie quotidienne sur les plateformes de réseaux sociaux comme un processus multimodal de construction d'identité. Dans ce chapitre, en référence à des études théoriques sur les affordances des médias sociaux, j'ai présenté quelques propriétés technologiques qui constituent des potentiels et des contraintes pour la construction d'identité en ligne. Cela m'aidera à examiner par la suite comment les *peidu mama* se sont stratégiquement approprié ces propriétés, et comment ces dernières conditionnent leurs pratiques identitaires. De plus, l'approche théorique des affordances reconnaît et souligne l'agentivité des êtres humains dans l'utilisation des plateformes de réseaux sociaux. Cela m'exige non seulement d'être sensible au contexte socioculturel spécifique des pratiques identitaires des *peidu mama*, mais aussi à la position de chaque individu, en tant que sujet, dans les structures sociales. De plus, je cherche à comprendre la manière dont chaque participante produit et performe sa position lorsqu'elle se trouve « in a constant, agonistic process of struggling with, resisting, negotiating and accommodating the normative or regulative rules with which they confront and regulate themselves » (Hall, 1996, p. 14).

Chapitre 5 — Méthodologie

Dans le cadre de cette présente étude, je cherche à comprendre la (re)construction d'identités des *peidu mama* sur et avec les réseaux sociaux étant à la fois les sites et les outils de pratiques identitaires. L'objectif de l'étude ne consiste pas simplement à interpréter les récits de migration et les représentations numériques des *peidu mama*, mais aussi à comprendre pourquoi et comment elles s'approprient les médias sociaux pour raconter leurs expériences en tant que *peidu mama*, comment leurs usages des médias sociaux contribuent à leur (re)construction d'identités, et comment ces pratiques en ligne interagissent avec les expériences de migration vécues hors ligne. Autrement dit, l'intérêt de l'étude réside dans la négociation et la (re)construction d'identités sur et avec les réseaux sociaux en tant qu'un processus et une partie intégrante des expériences de migration et non comme un résultat ou un état fixe.

La présente recherche est une étude de cas non exhaustive qui vise à explorer des pratiques et des expériences peu étudiées. Comme mes connaissances sur les *peidu mama* se limitent à quelques études sur les « study mothers » et les « astronaut wives », ainsi qu'à mon observation préliminaire en ligne, j'ai besoin de recourir à des méthodes de recherche qualitatives qui visent à « illuminate the subjective meaning, actions and context of those being researched » (Popay et al., 1998, p. 345). Se référant aux trois paradigmes des études sur la migration numérique que Leurs & Prabhakar (2018) ont identifiés : 1) les migrants dans le cyberspace ; 2) la vie quotidienne des migrants numériques ; 3) les migrants comme données. Cette présente étude s'inscrit dans le deuxième paradigme qui place les individus migrants au centre de la recherche, qui s'intéresse à leurs expériences de migration « augmentées » par l'utilisation quotidienne des médias sociaux numériques tout en étant consciente que leur vie en ligne et celle hors ligne s'interagissent et se façonnent l'une l'autre. Ce paradigme est sensible aux contextes spécifiques qui constituent l'existence des sujets de recherche et met en valeur leur subjectivité et leur agentivité (Leurs & Prabhakar, 2018). Dans cette présente étude, j'ai recouru à des méthodes de

recherche qualitatives, soit l'entrevue et l'analyse thématique, qui me permettent de situer les pratiques des participantes dans leurs contextes spécifiques, tout en étant attentive aux affordances de médias sociaux, et de produire des connaissances ensemble avec elles sur leurs expériences vécues à partir de leurs perspectives subjectives.

5.1. Collecte des données

Pour cette présente étude, la collecte des données s'est faite à travers : 1) des entrevues individuelles avec cinq participantes, portant sur leurs expériences de migration en tant que *peidu mama* et leurs usages des médias sociaux numériques ; 2) une extraction des contenus numériques des participantes sur leur plateforme privilégiée pour le partage d'expériences de migration en tant que *peidu mama*, à savoir leur profil, leurs publications au fil du temps, ainsi que leurs interactions avec leurs publics.

5.1.1. Entrevues

D'abord, j'ai choisi l'entrevue semi-structurée comme une des méthodes de collecte de données, parce qu'elle me permet de connaître les expériences de migration des *peidu mama*, racontées et interprétées à partir de leurs perspectives subjectives. Selon Roberts (2020), l'acte de se rappeler et de reconstruire ce qui est arrivé, puis de partager l'expérience, offre aux participants l'occasion de réfléchir à ce que cet événement signifie et de choisir quels aspects sont importants dans cette expérience. En utilisant cette méthode, les chercheurs prennent conscience que la réalité est multiple et subjective, et qu'on ne peut en avoir qu'un aperçu partiel dépendant des positions des participants et de celles des chercheurs (Roberts, 2020). En racontant leurs expériences de migration au cours d'une interaction synchrone, les *peidu mama* créent un récit de soi unique qui navigue à travers cet événement qui a marqué un tournant dans leur vie, sous un angle ou un autre qu'elles trouvent importants. Le récit est unique en ce qu'il est le produit de notre interaction dans laquelle nous apportons chacune nos propres expériences et connaissances. Il donne naissance à un soi narratif selon le cadre élaboré par Orsatti & Riemer (2015).

Les récits issus des entrevues peuvent différer de ceux que les participantes racontent spontanément sur les plateformes de réseaux sociaux. Ces derniers produisent un soi narratif et surtout un soi réflexif qui à travers des réflexions de soi au quotidien (Orsatti & Riemer, 2015). Une comparaison entre ces deux récits me permet d'examiner le processus sélectif de leur expression sur les réseaux sociaux et de procéder à une exploration de leurs stratégies de mise en scène de soi en ligne, à savoir pourquoi elles mettent en visibilité certains aspects de leur vie et en dissimulent d'autres, comment elles imaginent leurs publics et leurs relations avec ceux-ci. D'ailleurs, les récits issus des entrevues peuvent fournir des informations supplémentaires et des détails concernant le processus d'immigration des participantes et sur leur parcours de vie antérieur, ce qui m'aide à mieux comprendre les aspects du soi qu'elles cherchent à faire valider ou à négocier sur les réseaux sociaux.

De plus, l'entrevue me permet de connaître, de manière générale, des aspects de leurs usages des médias sociaux que je ne pouvais pas observer directement en ligne, tels que leurs intentions et motivations à raconter leurs expériences en tant que *peidu mama* sur les réseaux sociaux, les influences qu'ont eu leurs pratiques en ligne sur leur perception de soi et sur leurs expériences de migration. Les réponses des participantes à ces questions servent à identifier leurs adaptations des stratégies à leurs buts respectifs au fur et à mesure qu'elles reçoivent des rétroactions sur les plateformes en question.

Toutes les entrevues, sauf une, se sont déroulées en ligne avec le logiciel de conférence Zoom et ont été enregistrées sur mon ordinateur personnel. Une entrevue a eu lieu en personne et a été enregistrée sur mon téléphone portable personnel. Toutes les entrevues ont été effectuées en chinois mandarin afin de faciliter des interactions dépourvues d'obstacles linguistiques. Il s'agit d'entrevues individuelles semi-structurées, complétées par des questions de relance et des discussions spontanées. Les entrevues ont été individuelles parce que la plupart des participantes ont exprimé leur gêne face à une discussion en petit groupe sur des sujets qui ont trait à des affaires personnelles et familiales.

Les entrevues semi-structurées sont priorisées pour favoriser une coproduction de

nouvelles connaissances. Surtout dans le cas de la présente étude, comme les participantes font partie d'un groupe social peu étudié, mes connaissances antérieures sur leurs réalités étaient largement limitées et biaisées. Par conséquent, une liste de questions préparée et respectée de manière rigide risque de pousser les participantes à valider mes hypothèses, à s'adapter à mes attentes et de produire ainsi des connaissances qui ne sont que le reflet des études existantes et des discours dominants sur le sujet (Roberts, 2020). Avec une liste de questions semi-structurée, par contre, je laisse plus de place aux participantes pour qu'elles réfléchissent et s'expriment librement, de leur propre manière, à leur propre rythme. Par conséquent, il faut que les questions initiales donnent lieu à des réponses complexes et montrent que je suis ouverte à tous les aspects de leurs expériences, que ce soit positif ou négatif (Roberts, 2020). En même temps, il faut également que les questions initiales soient axées sur le sujet d'intérêt (Roberts, 2020). Pour ce faire, Rubin & Rubin (2012) proposent de diviser le sujet de recherche en parties essentielles et de développer quelques « tour questions » qui laissent les participants faire le tour de chaque partie du sujet. Les réponses à ces questions permettent d'identifier des enjeux et de poser des questions de relance qui génèrent des descriptions plus riches en détails et qui provoquent des réflexions plus profondes. C'est ainsi que les questions deviennent de plus en plus ciblées au cours de l'entrevue en fonction des réponses des participantes. C'est pour cela qu'il est très important aussi de prendre en compte la dynamique interpersonnelle lorsqu'on prépare les questions ainsi que pendant l'entrevue, car une bonne interaction contribue à l'expression spontanée des participantes et donc à la coproduction de nouvelles connaissances (Brinkmann & Kvale, 2015).

Compte tenu des principes cités ci-dessus, j'ai organisé chaque entrevue en la divisant en deux parties : les expériences de migration et les usages des médias sociaux numériques. Tout d'abord, je commence avec des questions factuelles et faciles à répondre en vue d'atténuer le stress des participantes. Ces questions me permettraient également d'avoir un aperçu de leur parcours de migration. Par exemple :

- Quand êtes-vous arrivée au Canada en tant que « *peidu mama* » ?
- Quel document d'immigration (visa ou fiche de visiteur, permis d'études ou de travail) déteniez-vous au moment où vous êtes arrivée au Canada ? Et maintenant ?

Ensuite, je passe à des « tour questions » (Rubin & Rubin, 2012) qui abordent leurs expériences de migration et leur perception de soi suite à cet événement qui a marqué un tournant dans leur vie. Les questions suivantes, accompagnées chacune de questions de relance potentielles (mises entre parenthèses), me donneraient accès à leur soi narratif et réflexif :

- Comment vous présenteriez-vous ? (Pourquoi vous qualifiez-vous ainsi et pourquoi vous identifiez-vous comme *peidu mama*, qu'est-ce que cela signifie pour vous ? ...)
- Pourriez-vous me raconter pourquoi et comment vous avez pris cette décision de venir au Canada en tant que *peidu mama* ? (Comment avez-vous pris connaissance de ce mode de vie/ce genre d'arrangement familial ? Comment cette décision a-t-elle été négociée au sein de la famille ? ...)
- Pourriez-vous me décrire, avec autant de détails que possible, une journée typique de votre vie avant et pendant la migration ? (Quelles sont les différences les plus importantes ? Que pensez-vous de ces différences ? ...)

Les réponses des participantes à ces questions, ainsi que leurs expressions spontanées en dehors du cadre que j'ai établi, constituent un récit de migration et incarnent leur réflexion de soi quotidienne. En lien avec l'approche d'Orsatti & Riemer (2015), le soi narratif et réflexif produit au cours de notre interaction synchrone et le soi construit et exposé sur différentes plateformes de réseaux sociaux s'affrontent et se complètent, donnant accès à une image de soi multiple et permettant d'analyser leur négociation d'identités entre différentes normes sociales en tension. Comme je pouvais suivre une partie de leurs activités sur au moins une plateforme de réseaux sociaux, j'ai pu me référer à leur représentation de soi en ligne pendant les entrevues et les inviter à la revoir, à l'examiner et à l'interpréter, ainsi qu'à me parler de leurs pratiques médiatiques qui m'étaient invisibles. Par exemple, la question « Comment vous présenteriez-vous ? » pourrait donner lieu à une réponse différente de ce qu'elles ont écrit dans la section de biographie sur certaines plateformes. Ainsi, la deuxième partie de l'entrevue s'articule autour de leurs usages des médias sociaux numériques. Je commence toujours avec des « tour questions » puis les complète avec des questions de relance (mises entre parenthèses) :

- Pourquoi et comment avez-vous commencé à partager des expériences de migration

en tant que *peidu mama* sur les réseaux sociaux ?

- Pourquoi avez-vous choisi cette plateforme ? Pourriez-vous me parler plus de vos usages de cette plateforme ? (Comment imaginez-vous votre public ? Qu'est-ce que vous tendez à partager et pourquoi ?)

- Quelles sont les influences de vos activités en ligne sur votre vie ?

Finalement, pour terminer l'entrevue, je demande toujours à la participante s'il y a d'autres aspects de ses expériences qu'elle aimerait souligner. Cela me permet de découvrir des enjeux auxquels je n'ai pas pensé. Je lui demande aussi si elle a d'autres questions par rapport à comment les données collectées seront utilisées pour m'assurer qu'elle donne son consentement informé.

5.1.2. Extraction des contenus numériques sur les réseaux sociaux

Avec le consentement des participantes, je me suis abonnée à leurs comptes sur les plateformes de réseaux sociaux qu'elles utilisent le plus souvent pour partager leurs expériences en tant que *peidu mama*. D'après les réponses des participantes dans les entrevues, elles n'utilisent principalement qu'une plateforme pour partager leurs expériences en tant que *peidu mama* et ont réduit leurs expressions sur d'autres plateformes en conséquence. De ce fait, mon analyse se concentre seulement sur les données issues de leurs pratiques sur la plateforme qu'elles privilégient chacune pour partager leurs expériences en tant que *peidu mama*.

Suivant le cadre analytique établi par Fanny Georges (2008), j'ai pris en capture d'écran leur page de profil incluant la photo de profil, le nom d'utilisateur, la biographie, le nombre d'abonnés et d'abonnements et d'autres éléments constitutifs de leur profil. En vue d'examiner leurs publications sur les réseaux sociaux dans leur présentation originale, j'ai également pris en capture d'écran toutes leurs publications concernant leurs expériences en tant que *peidu mama*, incluant la date de publication, le titre, le texte, les hashtags, les photos (en marquant la photo de couverture, soit celle qui est affichée sur la page personnelle et sur la page Découverte) ; j'ai également pris note du nombre de *likes* et de

commentaires, ainsi que les 20 premiers commentaires affichés par ordre décroissant du nombre d'interactions (*like* et réponse). Lorsqu'il s'agit d'une vidéo, j'ai sauvegardé la vidéo et pris en capture d'écran le texte qui accompagne la vidéo, le titre et l'image de couverture (l'image fixe affichée sur la page personnelle et sur la page Découverte). J'ai effectué une analyse thématique principalement sur les éléments textuels et visuels, j'en reviendrai dans la section suivante.

La collecte des hashtags, des titres et des images de couvertures — souvent accompagnées de texte en gros caractères est importante pour mon analyse, parce que ces éléments indiquent les aspects des expériences que les participantes voulaient souligner et incarnent leur utilisation stratégique des propriétés des plateformes pour une «quête du regard d'autrui à des fins de reconnaissance» (Granjon & Denouël, 2010, p. 41). La collecte des commentaires et du nombre d'interactions est également importante, car c'est en réponse aux rétroactions des publics que les participantes construisent sa perception de soi.

5.1.3. Recrutement des participantes

Comme il s'agit d'une étude de cas non exhaustive, la profondeur des entrevues et de l'analyse importe plus que la quantité, j'ai finalement recruté cinq participantes : 1) qui s'identifient comme étant *peidu mama* et qui partagent leurs expériences de migration sur les réseaux sociaux en utilisant explicitement le terme «*peidu mama*» et, 2) qui résidaient au Canada depuis au moins six mois au moment de l'entrevue et, 3) qui ont au moins une publication par mois concernant leurs expériences de migration en tant que *peidu mama* sur une ou plusieurs plateformes de réseaux sociaux.

Au cours du recrutement des participantes, j'ai découvert que le terme «*peidu mama*» englobait des femmes aux parcours et aux profils très variés. Contrairement à ce que j'ai appris de la littérature, beaucoup de *peidu mama* ne sont pas d'accord avec l'idée que la principale raison pour laquelle elles sont venues au Canada était d'offrir à leur enfant de meilleures possibilités d'éducation et un meilleur cadre de vie. Il se peut qu'elles aient un

projet d'immigration bien réfléchi et considèrent *peidu* comme une des étapes de ce projet à long terme. Beaucoup d'entre elles sont entrées dans le pays à titre de visiteuses et se sont arrangées pour obtenir un permis d'études ou un permis de travail qui leur assure un meilleur accès aux services publics et aux protections sociales et qui leur permet d'avancer dans leur projet d'immigration à long terme. Ainsi, dans le cas du Canada, le but du voyage et le statut d'immigration ne peuvent pas adéquatement définir ce groupe de femmes qui s'identifient comme étant *peidu mama*. Par ailleurs, différent du cas du Singapour (S. Huang & Yeoh, 2005; Qiu, 2020), beaucoup de *peidu mama* au Canada sont arrivées avec leur conjoint ou ont fait venir leur conjoint après avoir obtenu le statut de travailleur ou d'étudiant, grâce à des politiques d'immigration relativement plus favorables au Canada. En effet, j'ai rapidement constaté que dans le cadre de différentes politiques d'immigration et de différents contextes socioéconomiques, les situations que les *peidu mama* vivent peuvent varier. Il est donc difficile de définir ce groupe de femmes avec des critères objectifs, comme le type de visa qu'elles détiennent, leur arrangement familial, leur projet d'immigration pour l'avenir, etc. Dans cette présente étude, s'identifier comme étant *peidu mama* et utiliser le terme « *peidu mama* » dans les partages d'expériences de migration sur les réseaux sociaux constituent le plus important critère du recrutement des participantes. L'objectif de cette présente étude ne consiste pas seulement à comprendre la (re)construction d'identités des individus, mais aussi à explorer quelle représentation collective les pratiques identitaires individuelles contribuent à créer, comment le récit individuel interagit avec le récit collectif et dans quelle mesure ces pratiques identitaires peuvent avoir une importance qui transcende l'individuel. Les femmes qui s'identifient comme étant *peidu mama* et qui partagent leurs expériences de migration en tant que *peidu mama* participent sans doute au processus continu de la reproduction et de la négociation de la représentation collective des *peidu mama*.

À part cela, les participantes doivent avoir vécu au Canada pendant au moins six mois au moment de l'entrevue, étant donné que les premiers mois suivant leur arrivée sont souvent consacrés à l'adaptation au nouvel environnement. Pour les *peidu mama* qui sont arrivées au Canada à titre de visiteuses, leur document d'immigration doit être renouvelé tous les six mois. La plupart des *peidu mama* qui se trouvent dans cette situation s'arrangent pour

changer leur statut pour celui d'étudiant ou de travailleur avant que leur fiche de visiteur expire. Quant aux *peidu mama* qui ne sont pas pressées de changer de statut, elles devraient s'être relativement bien adaptées à leur nouvelle vie au bout de six mois suivant leur arrivée. Certaines pourraient déjà être engagées dans un emploi ou dans un programme d'études. Bref, six mois après leur arrivée au Canada, les *peidu mama* devraient s'être déjà installées et avoir vécu une expérience globale du nouvel environnement, des nouveaux modes de vie et de leurs nouveaux rôles familial et social.

Enfin, il est important que les participantes soient des utilisatrices de médias sociaux assez actives, ayant au moins une publication par mois sur une ou plusieurs plateformes, étant donné que cette étude se penche sur les expériences de migration des *peidu mama* « augmentées » par leurs usages des médias sociaux numériques, et sur le processus par lequel elles (re)construisent leurs identités et participent à la reproduction et à la négociation de la représentation des *peidu mama* à travers les réseaux sociaux.

Le recrutement des participantes a été particulièrement difficile. D'après mes participantes, les activités sociales des *peidu mama* se limitent largement entre elles, d'un côté, elles vivent une marginalisation dans la société d'accueil, de l'autre côté, elles ne considèrent pas leur intégration sociale comme étant plus prioritaire que l'éducation de l'enfant et que l'obtention d'un statut plus stable. Par conséquent, je n'ai pas été en mesure de recruter des participantes hors ligne. J'ai affiché des annonces sur des plateformes de réseaux sociaux et des forums que les femmes migrantes chinoises au Canada consultent souvent. Et puis, en faisant des recherches sur chacune des plateformes avec des mots-clés : « 加拿大陪读妈妈 » (« *peidu mama* » au Canada), « 陪读生活 » (la vie de *peidu*), « 旅转学 » (l'abréviation pour « du visa de visiteur au permis d'études »), « 旅转工 » (l'abréviation pour « du visa de visiteur au permis de travail »), etc. J'ai trouvé quelques dizaines d'utilisatrices qui se présentent comme *peidu mama* dans leur profil ou qui avaient partagé leurs expériences de migration en tant que *peidu mama*. Je leur ai envoyé chacune un message privé présentant brièvement le sujet de recherche, sa pertinence et le déroulement de l'entrevue. Finalement, toutes les cinq participantes ont été recrutées à travers ce genre de sollicitation spontanée

de ma part.

Le fait que je suis entrée en contact avec les participantes uniquement à travers les réseaux sociaux a en quelque sorte facilité et enrichi les entrevues. D'un côté, comme j'avais déjà accès à leur profil et aux contenus qu'elles avaient publiquement partagés, j'ai pu poser des questions plus ciblées pendant les entrevues. De l'autre côté, en dévoilant une partie de ma vie quotidienne en tant qu'étudiante internationale, je pourrais avoir renforcé la confiance des participantes en moi.

Le **Tableau 1** montre les pseudonymes des participantes, ainsi que leur âge, ville de résidence actuelle, année d'arrivée, statut d'immigration initial et actuel, plateforme privilégiée pour le partage d'expériences de migration, nombre de fans sur la plateforme en question au moment de l'entrevue.

Tableau 1

Liste des participantes

Nom	Âge	Ville actuelle	Année d'arrivée	Statut initial	Statut actuel	Plateforme	Nombre de fans
Leah	40	Toronto	2022	Résidente temporaire (visiteuse)	Résidente temporaire (étudiante)	RED	950
Wu	39	Vancouver	2022	Résidente temporaire (visiteuse)	Résidente temporaire (travailleuse)	RED	4228
Chan	35	Montréal	2021	Résidente permanente	Résidente permanente	Douyin	3479

May	40	Ottawa	2018	Résidente temporaire (visiteuse)	Résidente temporaire (travailleuse)	RED	26k
Pan	48	Gatineau / Ottawa	2018	Résidente temporaire (visiteuse)	Résidente temporaire (visiteuse)	RED	381

Les participantes sont nées dans les années 1970-1980, dans le contexte de la Réforme et l'Ouverture de la Chine post-sociale et de la mise en pratique de la politique de l'enfant unique. Elles ont témoigné d'énormes changements sociaux liés à l'essor économique, dont les changements des normes autour du genre et de la sexualité dans le discours dominant (Zhang, 2017). Au moment de l'entrevue, elles étaient arrivées au Canada depuis des durées allant de six mois à cinq ans. Quatre participantes sont entrées dans le pays à titre de visiteuses, dont trois ont obtenu le statut d'étudiant ou de travailleur dans les six mois suivant leur arrivée, une garde son statut de visiteuse depuis son arrivée d'il y a cinq ans. L'expérience de Chan se distingue de celle des autres, car elle a obtenu le statut de résident permanent en 2018 par le biais du Programme régulier des travailleurs qualifiés du Québec. Du moment où elle a présenté sa demande de résidence permanente jusqu'aux deux premières années suivant l'obtention du statut, Chan habitait et travaillait en Chine et hésitait à déménager au Canada. Finalement, elle a pris cette décision parce qu'elle s'inquiétait de la santé mentale de son fils face à la pression scolaire dans le système éducatif chinois.

Parmi les cinq participantes, seules Wu et Pan correspondent à notre perception conventionnelle des *peidu mama*, c'est-à-dire qu'elles sont arrivées au Canada à titre de visiteuses, avec leur enfant titulaire d'un permis d'études, et que leur conjoint reste travailler en Chine pour financer leur séjour à l'étranger. Les autres participantes sont arrivées en famille : Leah et May sont entrées dans le pays à titre de visiteuses, tandis que leur enfant et leur conjoint étaient titulaires de permis d'études ; dans le cas de Chan, son

enfant et son conjoint ont eu le droit de résider et d'étudier ou de travailler au Canada grâce à son statut de résident permanent. Malgré les différences, elles se reconnaissent toutes dans un récit collectif des *peidu mama*, étant donné la précarité de leurs conditions, la temporalité de leur statut dans la société d'accueil, l'incertitude de l'avenir personnel, ainsi que l'importance de l'éducation et du bien-être de l'enfant dans l'organisation des projets individuels et familiaux. En s'appropriant le nom « *peidu mama* », elles participent activement à la reproduction et la négociation de la représentation collective des *peidu mama*.

En ce qui concerne les parcours des participantes antérieurs à la migration internationale, elles étaient toutes des femmes professionnelles qui occupaient des postes de cadre supérieur ou de direction dans le secteur privé, à l'exception de Wu qui était propriétaire d'un commerce de détail. Sur les cinq participantes, quatre sont titulaires d'un diplôme universitaire, une détient un diplôme d'études collégiales. À en juger par la nature de leur ancien travail et les moyens dont elles disposent pour la pratique de *peidu*, les participantes faisaient toutes partie de la classe moyenne de la société chinoise contemporaine en termes de conditions économiques.

Quant aux plateformes pour partager leurs expériences de migration, quatre participantes utilisent RED et une préfère Douyin. Toutes les deux plateformes sont largement utilisées en Chine et au sein des diasporas chinoises. RED, aussi connue sous le nom « *xiao hong shu* » (小红书, littéralement : petit livre rouge), est une plateforme ayant pour mission d'« inspirer la vie et faire découvrir le monde ». Sa devise publicitaire est récemment devenue de « Repérer ma vie » à « Trouve la vie que tu désires ». RED encourage les utilisateurs à partager leurs modes de vie à travers de courtes vidéos, des images et des textes et de créer des interactions basées sur leurs intérêts. Elle permet aux utilisateurs de retoucher leurs photos et leurs vidéos, en quelques clics seulement, avec les nombreux choix de modèles, de filtres et de musique de fond. Sur RED, une publication est « une note » (ci-après, « note » désigne « publication sur RED »). Elle est composée d'un titre, d'un texte et des images ou d'une vidéo, dont seulement le titre et l'image de couverture sont affichés sur la page Découverte. À travers cette page, qui est aussi la page d'accueil

une fois qu'on se connecte, on a accès à un nombre illimité de contenus recommandés par l'algorithme. On peut également filtrer les contenus en définissant des domaines d'intérêt et rechercher des contenus et des utilisateurs avec des mots-clés.

Si RED ressemble à Instagram en termes d'affordances. Douyin (抖音) est la version chinoise de TikTok, est une plateforme de partage de courtes vidéos qui propose d'« enregistrer la belle vie ». Douyin et RED sont des plateformes similaires, en fournissant de nombreux choix de modèles et de musique de fond, Douyin permet aussi aux utilisateurs de facilement transformer leurs photos et leurs vidéos en une œuvre audiovisuelle attrayante. Cependant, Douyin est une plateforme uniquement réservée aux courtes vidéos. Une publication est une vidéo accompagnée d'un court texte. D'ailleurs, les deux plateformes permettent toutes de faire des *live streams* et de former des groupes.

5.2. Analyse des données

Toutes les entrevues ont été enregistrées sur support audio et transcrites verbatim. Les transcriptions, les profils et les publications (incluant les titres, les textes, les hashtags, les photos, les vidéos, les images de couverture et les commentaires) des participantes sur leur plateforme privilégiée pour le partage d'expériences de migration constituent l'ensemble des données à analyser. Les données brutes ont été traitées dans la langue originale, alors que les codes, les propos des participantes et d'autres éléments textuels cités dans les résultats de recherche ont été traduits en français par moi.

Pour le traitement des données, j'ai effectué une analyse thématique, qui, comme l'a défini Paillé & Mucchielli (2021), consiste à « procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus » (p. 124). Généralement associée aux données générées par les entrevues, l'analyse thématique s'applique de manière flexible à une variété de types de texte, qu'il s'agisse de notes de terrain, de journaux, d'artéfacts, de pages Web ou d'ouvrages de fiction et de non-fiction (Saldaña, 2021).

Les récits de migration issus des entrevues semi-structurées et non directives, ainsi que les récits que les participantes racontent au fil du temps sur les réseaux sociaux, contribuent tous au processus de construction d'identité dans lequel le sujet réexamine ses expériences vécues, en produit du sens et en présente à autrui les aspects qui lui sont importants. Ainsi, en effectuant une analyse thématique sur les données provenant de chaque participante, j'ai pu identifier les aspects qu'elle considère comme les plus importants de ses expériences vécues en tant que *peidu mama*, surtout à propos des changements majeurs dans leur vie, ainsi que les sens qu'elle y a attribués. À partir d'une perspective de genre, surtout inspirée de la littérature sur la migration des femmes, mon analyse s'intéresse à la négociation des participantes de la tension entre les intérêts individuels et ceux de la famille et de leur interprétation des changements que la migration internationale a apportés à la division du travail et aux relations de genre au sein de la famille.

De plus, d'après l'étude de S. Huang & Yeoh (2005) sur les « study mothers » au Singapour et de ce que j'ai appris à travers les entrevues avec les participantes, les *peidu mama* issues de la classe moyenne ont généralement vécu un déplacement défavorable dans les structures socioéconomiques, dû notamment à un processus de déqualification sur le marché du travail et de marginalisation dans un contexte social plus large. Ainsi, mon analyse se penche également sur le positionnement subjectif de chaque participante par rapport à la classe moyenne chinoise et sa perception de cette mobilité sociale issue de leur mobilité géographique. Ceci dit, je suis consciente de la dynamique interactive entre le genre et la classe sociale : l'identité subjective de classe sociale et sa performance reposent sur une construction genrée et les performances de l'identité de genre varient également selon les classes sociales. D'ailleurs, en analysant les sujets et les thèmes récurrents dans les contenus numériques par ordre chronologique de publication, j'ai porté attention à leur évolution dans le temps, ce qui trace le processus continu de la construction et de la performance d'identités de la participante sur les réseaux sociaux. Le récit de migration que chaque participante a raconté dans l'entrevue, en dévoilant plus de détails sur son processus d'immigration et sur son parcours de vie antérieur, m'a servi à mieux comprendre les aspects du soi qu'elle cherche à faire valider ou à négocier sur les réseaux

sociaux. Ensuite, en comparant et en regroupant les sujets et les thèmes récurrents repérés dans les données de toutes les cinq participantes, j'arrive à dégager les points communs, les différences et les exceptions, ainsi qu'à explorer la contribution des récits individuels à la création et à la négociation de la représentation numérique des *peidu mama*.

En ce qui concerne les usages des médias sociaux par les participantes, j'ai abordé dans les entrevues leurs intentions et motivations à partager leurs expériences en tant que *peidu mama* sur les réseaux sociaux, leurs stratégies de mise en scène de soi (entre autres, leur choix de plateforme et de sujets à aborder) et les influences que leurs pratiques en ligne ont eues sur leur perception de soi et sur leurs expériences de migration. Lors de mon examen des publications, les réponses des participantes m'ont aidée à identifier les propriétés des plateformes qu'elles se sont appropriées et leurs adaptations des stratégies à leurs buts respectifs au fur et à mesure qu'elles obtiennent des rétroactions sur les plateformes en question.

Dans le chapitre suivant, je vais présenter en détail mon analyse des données provenant de trois participantes comme exemple. Dans le chapitre de discussion, je ferai une synthèse des données collectées auprès de toutes les cinq participantes en dégagant les points communs tout en mettant en lumière les différences et les exceptions.

5.3. Positionnement de la chercheuse

Dans une recherche qualitative, le chercheur et les participants coproduisent des connaissances, leurs points de vue et leurs positions respectifs décident conjointement quels éléments de la réalité sociale sont significatifs (McAllum et al., 2019). Dans ce sens, toute recherche qualitative est par nature partielle et génératrice d'interprétations multiples, il est donc impératif d'éclairer comment les connaissances et les expériences antérieures du chercheur façonnent la collecte et l'analyse des données (McAllum et al., 2019).

Dans cette présente recherche, je partage des points communs en termes de position sociale avec les participantes. Nous sommes toutes des femmes chinoises issues de la classe

moyenne qui ont grandi dans le contexte du développement économique spectaculaire de la Chine post-sociale et qui ont témoigné d'énormes changements socioculturels en conséquence. Nous sommes toutes de nouvelles immigrantes qui résident au Canada depuis moins de cinq ans. Je suis donc dans une position avantageuse pour comprendre, et faire comprendre au lecteur, leurs perspectives subjectives sur leur décision et leurs expériences de migration internationale, en les plaçant au sein des contextes sociaux, économiques et culturels. Par contre, à cause des similitudes entre nous, il se peut que je prenne pour acquis certains aspects de leurs expériences. Des discussions avec ma directrice de recherche et avec des pairs aux parcours différents m'ont aidée à identifier certains enjeux de la pratique de *peidu* en tant qu'un phénomène assez particulier culturellement et historiquement ancré dans la société chinoise.

Toutefois, je suis consciente que je pourrais toujours être considérée comme une « outsider » et donc dépourvue d'accès à certains aspects de leurs réalités. Je suis née à Pékin, capitale politique, économique et culturelle de la Chine. J'ai grandi dans une famille de classe moyenne avec mes deux parents travaillant dans le secteur public. Je suis assez privilégiée par rapport à certaines participantes qui sont nées dans des régions moins développées de la Chine et qui sont parvenues à une mobilité sociale ascendante à travers la migration. En conséquence des privilèges relatifs dont je bénéficie, j'ai eu la chance de poursuivre des études supérieures au Canada et d'acquérir des expériences professionnelles dans la société d'accueil. Mon parcours, ainsi que mes compétences linguistiques dans les deux langues officielles du Canada, me permettent une certaine facilité d'intégration sur les plans culturel, social et professionnel, par rapport aux participantes. Par conséquent, il se peut que, pendant les entrevues, les participantes me supposent un point de vue et une position, puis cherchent à adapter leur récit à ceux-ci pour sauver la face, par exemple, en dissimulant certaines difficultés qu'elles éprouvent au cours de la migration. D'ailleurs, du fait qu'il existe une différence d'âge de 10 à 20 ans entre les participantes et moi, nous nous trouvons à des étapes différentes de la vie et nous sommes soumises à des normes sociales différentes liées à notre âge. Surtout, en contraste avec les participantes, je n'ai jamais vécu de relation conjugale ni jamais été une mère. Au début de ma vingtaine, j'ai eu la chance d'être exposée à différents courants de pensée féministe et d'être témoin du dynamisme

explosif du féminisme chinois sur les réseaux sociaux depuis le milieu des années 2010 (Wu & Dong, 2019). D'une part, ces connaissances et expériences antérieures me permettent de maintenir un certain niveau de critique dans cette recherche ; d'autre part, il se peut encore que, pendant les entrevues, les participantes essaient de correspondre leur récit à mon point de vue et ma position en tant qu'une femme de la Génération Z, célibataire et sans enfant, par exemple, en intentionnellement mettant l'accent sur leurs aspirations individualistes au sein de leur décision de migration ou en maquillant leurs sacrifices dans la pratique de *peidu*. Ainsi, les nuances entre les récits produits pendant les entrevues et les récits que les participantes construisent sur les réseaux sociaux me permettent de repérer certaines tensions entre différents discours, ainsi que la négociation des participantes entre différentes normes sociales.

Pour atteindre l'objectif de coproduction de nouvelles connaissances sur les expériences vécues des participantes, tout au long de la recherche, y compris dans l'annonce du recrutement et à mon premier contact avec les participantes, j'ai fait preuve de ma volonté d'écouter et d'apprendre dépourvue de jugement et assuré aux participantes qu'elles étaient les expertes de leurs propres expériences. En plus, en vue d'améliorer une confiance mutuelle, j'ai établi et maintenu des relations amicales avec les participantes en créant de temps en temps des interactions à travers les réseaux sociaux. Dans la section suivante, je vais aborder des considérations éthiques autour de cette présente recherche, en particulier le consentement informé des participantes et la confidentialité de leurs renseignements personnels, qui constituent la base de la confiance mutuelle entre les participantes et moi.

5.4. Considérations éthiques

Comme je l'ai mentionné avant, toutes les participantes ont été recrutées à travers deux plateformes de réseaux sociaux ouvertes, soit RED et Douyin, et la présente étude ne collecte que les contenus qu'elles ont rendus publics sur ces plateformes. Les participantes ont été informées que les contenus qu'elles avaient publiés seraient collectés à des fins d'analyse et que ces contenus seraient potentiellement cités dans le mémoire. Lorsqu'elles m'ont remis les formulaires d'information et de consentement, elles ont indiqué qu'elles

considéraient déjà ces contenus comme faisant partie des ressources publiques, certaines d'entre elles ont explicitement exprimé une certaine fierté de pouvoir participer à cette recherche et avoir un certain niveau d'influence. En vue de protéger les participantes, lors de la collecte des contenus numériques (à savoir les captures d'écran de leurs publications et de leur profil, les images et les vidéos), j'ai masqué leur photo de profil, leur nom d'utilisateur, les repères géographiques, les visages et d'autres renseignements personnels qui y apparaissent. Quant aux entrevues, les participantes ont aussi été informées que les entrevues seraient enregistrées sur support audio et que leurs paroles pourraient être citées dans le mémoire. Les enregistrements des entrevues, ainsi que les contenus numériques collectés sont sauvegardés dans mon ordinateur privé protégé par un mot de passe. Toutes les données seront uniquement utilisées dans le cadre de la présente recherche et détruites 7 ans après la fin du projet.

Pour citer les paroles et les contenus numériques des participantes, je leur ai désigné chacune un pseudonyme que personne d'autre ne pourra associer à leur identité. Pourtant, étant donné qu'il s'agit de contenus que les participantes ont déjà publiés sur les réseaux sociaux, d'autres personnes qui y ont accès pourraient les associer à l'identité numérique de la participante correspondante. Dans le formulaire d'information et de consentement, j'ai rappelé aux participantes de bien réfléchir aux conséquences liées à cette association potentielle avant d'accorder leur consentement. La citation des captures d'écran des profils et des contenus numériques des participantes dans ce présent mémoire est autorisée par les participantes en signant le formulaire « Autorisation de l'utilisation des contenus visuels fournis par la participante » (voir **Annexe**).

Les informations ci-dessus, ainsi que l'objectif de la recherche et d'autres détails du processus de participation, sont expliqués dans le formulaire d'information et de consentement (voir **Annexe**) en chinois. Le formulaire avait été distribué à chaque participante au moins une semaine avant l'entrevue afin que la participante dispose de suffisamment de temps pour prendre une décision éclairée. Pour donner effet à leur consentement, les participantes ont le droit de choisir entre : 1) signer le formulaire de manière manuscrite et 2) faire une déclaration verbale. L'original du formulaire signé est

conservé par chaque participante, sa copie numérique est sauvegardée dans mon ordinateur privé protégé par un mot de passe. La déclaration verbale est enregistrée au commencement de l'entrevue, l'enregistrement est conservé par la participante et moi.

Chapitre 6 — Analyse

Dans ce chapitre, je vais présenter en détail mon analyse des cas de trois participantes. J'ai choisi les participantes suivantes, Leah, Wu et Chan, parce que leurs expressions sur les réseaux sociaux sont plus riches et plus détaillées, et que leurs contenus montrent un bon équilibre entre le partage d'informations et de conseils pratiques et le partage de leur vie personnelle. D'ailleurs, les trois participantes présentent des différences intéressantes en termes de parcours de vie antérieur, d'arrangement familial et de processus d'immigration. Une analyse au cas par cas permet d'examiner en profondeur comment la vie de chaque participante a été affectée par le processus de migration internationale. Cette analyse me permet également d'explorer pourquoi et comment ces participantes différentes s'approprient les médias sociaux numériques, comment cela change au fur et à mesure, quels sens elles attribuent respectivement à leurs expériences de migration et quels aspects du soi émergent de leurs réalités transnationales elles cherchent chacune à faire valider ou à négocier. Pour chaque cas, je vais développer l'analyse selon la structure suivante : 1) un récit de migration issu de l'entrevue qui fournit plus de détails sur le processus d'immigration et le parcours de vie antérieur de la participante ; 2) un examen des usages des médias sociaux par la participante basé sur les données collectées dans l'entrevue et celles découlant des contenus numériques ; 3) une analyse du profil de la participante ; 4) une présentation des sujets et des thèmes récurrents dans les publications de la participante.

Leah, 40 ans, Toronto, résidente temporaire (de visiteuse à étudiante)

Récit de migration issu de l'entrevue

Leah est arrivée à Toronto avec son conjoint et sa fille en 2022 dans le but d'accompagner cette dernière à poursuivre ses études secondaires. Leah et son conjoint sont tous deux entrés dans le pays à titre de visiteurs grâce à leur fille titulaire d'un permis d'études. « Mais, au cours des quatre derniers mois, j'ai terminé mon cours d'anglais langue seconde et j'ai reçu l'avis d'admission d'un collègue. Une fois que j'ai mon permis d'études, mon conjoint

sera éligible pour un permis de travail ouvert », ajoute Leah. Quant à la motivation pour la migration transnationale, Leah explique que sa fille allait depuis l'âge de 3 ans à une école missionnaire américaine dans leur ville d'origine, ce qui signifie qu'elle n'avait pas et n'aurait pas son statut d'étudiant dans le système éducatif chinois et qu'elle serait considérée comme étant « illettrée » (le terme de Leah) : « C'était sûr qu'elle allait poursuivre ses études à l'étranger, ce n'était qu'une question de temps ». Leah travaillait pour une compagnie qui organisait de grands événements sportifs et culturels à travers la Chine. Au moment où elle a décidé d'accompagner sa fille à étudier à l'étranger, elle a déjà quitté son travail depuis deux ans à cause de la pandémie de la COVID-19. D'après Leah,

« C'était le moment de changer d'air. Mon mari et moi, on fait partie des gens les plus curieux. Je suis quelqu'un qui voyage beaucoup, partout dans le monde, même si mon anglais n'est pas très bon. Je suis effectivement intéressée de profiter du temps que ma fille termine ses études secondaires ici pour expérimenter de nouveaux modes de vie. Au cours des 4 derniers mois, on a bien aimé Toronto, parce qu'on allait chaque année faire du ski dans des pays où il neige beaucoup, par exemple le Japon, mon mari et ma fille sont tous deux des passionnés de ski, c'est d'ailleurs ce qu'ils sont allés faire aujourd'hui. (...) Et puis, il y a un sentiment de distance entre les gens, c'est ce que j'aime bien. »

Au début, Leah aspirait au système d'éducation finlandais, mais le fait que toute la famille devra apprendre la langue finlandaise l'a découragée. Heureusement, l'ancien directeur de l'école de sa fille lui a recommandé une école missionnaire à Toronto qui acceptait les candidats internationaux. Leah a tout de suite commencé à faire une demande d'admission pour sa fille sans avoir envisagé d'autres options. « C'est moi qui ai pris cette décision. C'est toujours moi qui ai le plus d'idées de changement dans notre famille », dit-elle en riant. Elle affirme ne pas avoir été confrontée à de grands obstacles au moment où elle a annoncé son idée auprès de sa famille. Même si elle a seulement obtenu l'appui de son conjoint et non de ses parents et beaux-parents, elle a insisté en tenant compte que ces derniers sont encore en bonne santé et que son conjoint et elle ont respectivement une grande sœur qui vit auprès de leurs parents et qui est disponible de leur fournir des soins.

Actuellement, Leah passe son temps personnel à apprendre l'anglais et à gérer son compte RED. Elle commencera son programme au collège en septembre prochain. Son conjoint continue de travailler en tant qu'animateur de jeux vidéo en freelance pour maintenir un revenu familial. Leah prétend que la famille n'a pas de projet d'immigration bien réfléchi

pour l'instant, elle compte retourner à côté de ses parents une fois que sa fille aura terminé ses études secondaires. « Bien sûr, si pendant ces 4-5 ans, on a la possibilité d'obtenir la résidence permanente, ce serait bien aussi », ajoute Leah.

Dans le récit de Leah, on constate que dans cet événement qui a affecté toute la famille, c'est elle qui a pris l'initiative et procédé à son exécution, malgré la réticence de ses parents et beaux-parents ; d'après elle-même, c'est toujours elle qui joue ce rôle dans les projets familiaux. Bien que Leah indique explicitement que le but principal de sa migration est d'accompagner sa fille à étudier au Canada, on n'entend pas de passivité, ni de compromis, ni de sacrifice dans ses mots. Elle considère la migration comme une opportunité pour changer d'air, pour expérimenter différents modes de vie, et elle déclare ainsi qu'il s'agit d'un choix volontaire. La mobilité transnationale à laquelle Leah s'intéresse s'approche d'un « nomadisme bohémien » contemporain observé le plus souvent chez la jeune génération hypermobile originaire de pays développés occidentaux (Martin, 2022). La pratique de cette mobilité alternative n'est pas motivée par des objectifs économiques ou professionnels, mais plutôt par des objectifs alternatifs comme l'enrichissement culturel, l'épanouissement personnel, la recherche du plaisir, l'accumulation d'expériences et de sensations (Martin, 2022). Elle ne mène pas à un état de vie stable et permanent, mais plutôt flexible et temporaire. Elle se met à l'encontre de l'impératif du *self-advancement* entrepreneurial et du récit de vie normatif linéaire (Martin, 2022). En considérant sa pratique de *peidu* comme étant en partie une aventure pour satisfaire sa propre curiosité, Leah s'imagine faire partie des jeunes hypermobiles qui vivent le nomadisme bohémien contemporain. Elle met l'accent sur le non-conformisme dans sa pratique de *peidu* par rapport à sa vie d'avant et se distancie consciemment du récit de sacrifice présenté dans la perception conventionnelle des *peidu mama*.

Pendant l'entrevue, Leah a volontairement parlé de son ancien travail à plusieurs reprises, un travail qui l'a autant inspirée qu'épuisée. Avant de venir au Canada, Leah a travaillé dix ans dans le secteur de l'événementiel pour une compagnie qui organisait principalement des marathons urbains dans de grandes villes chinoises. « Chaque année, je passais plus de

200 jours en voyage pour le travail, j'avais peu de temps à consacrer à mon enfant, à ma famille et je me sentais physiquement épuisée », raconte Leah,

« J'ai débuté dans ce secteur peu de temps après avoir accouché. Tout mon temps et toute mon énergie ont été consacrés au travail. J'étais toujours partie. Retourner à la maison était une recharge d'énergie pour que je puisse repartir. (...) Les jours où on organisait un marathon, je n'avais pas le temps de me maquiller, parce que l'événement commençait à 7 heures du matin, on ne dormait presque pas, on passait énormément de temps à monter les installations, à traiter avec différents départements des municipalités sur la circulation, la sécurité, les soins médicaux, etc. Pendant longtemps, je faisais peu d'attention à mon apparence, je ne pensais qu'au travail. »

D'après Leah, cette expérience professionnelle lui a permis d'obtenir une reconnaissance de ses compétences et lui a fait comprendre qu'elle n'avait pas besoin de prouver qui elle est « par les vêtements qu'[elle] porte ou la voiture qu'[elle] possède ». Mais, elle ne pense pas que ce soit le travail qui lui ferait croire pour toute sa vie « qu'[elle] a de la valeur, qu'[elle] est adorable, qu'[elle] mérite d'être aimée ». Elle s'oppose à l'idée reçue qu'une femme moderne doit avoir une profession pour être considérée comme attirante.

« Que je sois une femme de carrière ou une mère au foyer, ça ne m'empêche pas d'être moi-même. Je m'occupe toujours avec mes propres affaires pendant que mon mari fait les siennes. Le cours en ligne d'anglais langue seconde qui prend normalement 4 mois, je l'ai terminé en 2 mois et j'ai réussi l'examen, et puis, je me suis trouvé un autre cours de niveau élevé qui ne m'a coûté que 20 dollars pour toute l'année, deux séances par semaine. (...) Honnêtement, j'ai bien aimé être mère au foyer. Je peux faire le ménage en écoutant de la musique et même en dansant. (...) J'aime beaucoup recycler les meubles abandonnés par nos voisins et les transformer à mon goût. (...) On peut être une personne qu'on aime même si on ne travaille pas. »

Leah aimerait apprendre à toutes les *peidu mama* qui souffrent actuellement d'une faible estime de soi que,

« Il faut aimer soi-même et [qu'on] n'a pas besoin de prouver qui on est. Si tu cuisines bien ou tu conduis bien, tu es déjà formidable ; si, en plus de ça, tu passes du temps à améliorer ton apparence et ta forme, bravo, tu es incroyable. (...) Ne te laisse pas limiter par comment les autres et la société te définissent ».

Les propos de Leah ressemblent au discours post-féministe de « love yourself » (Riley et al., 2019), qui exhorte les femmes à s'engager non seulement à transformer leur corps, mais aussi à fortifier leur esprit afin d'améliorer leur estime de soi. Ce discours, diffusé à travers divers médias, résonne particulièrement chez les femmes de classe moyenne (Gill & Orgad, 2018). En exhortant les femmes à travailler sur elles-mêmes sous la rhétorique

d'*empowerment*, ce discours crée de nouvelles formes de régulation et détourne l'attention des enjeux structurels et systémiques qui sont à l'origine des problèmes mentaux des femmes.

Dans cette partie, Leah a raconté son retour à la famille, à ses rôles de mère et d'épouse, qui, selon elle, résulte à la fois d'une force majeure (la pandémie de la COVID-19) et d'un choix volontaire. Bien que Leah prétende reconnaître la valeur d'une femme au foyer, elle parle souvent de ses expériences professionnelles et en tire sa confiance. Cela incarne une « split subjectivity » que Xie (2021) a constatée dans ses études sur les femmes chinoises de classe moyenne en milieu urbain. D'un côté, dans le cadre d'un discours récent de « femme indépendante de la nouvelle ère » (新时代独立女性), un emploi décent de col blanc fait partie intégrale de l'identité d'une femme moderne de classe moyenne ; de l'autre côté, une série de normes autour de « *you sheng you yu* » (优生优育, reproduction de haute qualité) appelle la femme à se donner davantage à la famille, à l'éducation de l'enfant. Ainsi, l'idéal d'une femme de classe moyenne est supposé participer dans la sphère publique et s'engager dans le domaine domestique, bien que ce dernier soit souvent considéré comme secondaire, sinon comme une partie inférieure de la construction d'un soi moderne (Xie, 2021). Lorsque Leah ne pouvait pas avoir les deux en même temps, elle a dû les atteindre l'une après l'autre. En même temps, Leah cherche toujours à résister aux jugements qui viennent de l'extérieur, elle croit en une force interne, un « soi » statique et cohérent. Elle souligne qu'elle a toujours ses propres choses à faire et se distancie d'une femme au foyer qui se sacrifie pour la famille et qui perd le « soi ». Cela incarne l'idée que lorsqu'une femme éprouve de la difficulté à équilibrer le travail rémunéré et le travail domestique, il s'agit d'un problème personnel qui est à surmonter par elle-même avec sa propre force interne.

Usages des médias sociaux

RED est la principale plateforme de réseaux sociaux que Leah utilise actuellement. Leah a mentionné plusieurs fois dans l'entrevue, ainsi que dans les notes, qu'avant de partir pour le Canada, elle s'était beaucoup informée à travers la plateforme RED à propos de la vie à

Toronto et des expériences d'autres *peidu mama*. Ce n'est qu'après son arrivée au Canada que Leah a commencé à régulièrement publier des notes et à sérieusement gérer son compte. Avant cela, elle n'avait que quelques notes sur RED, dont la plupart sont des photos de voyage avec sa famille à des destinations moins visitées par les touristes chinois à l'intérieur et à l'extérieur du pays, accompagnées de quelques phrases, courtes mais souvent assez littéraires. Il n'y a aucune narration importante dans les notes ni entre elles. Ce sont plutôt des fragments de souvenirs personnels dont les contextes sont ambigus, voire même absents.

Dans l'entrevue, Leah m'a dit qu'elle utilisait rarement WeChat (l'application la plus utilisée en Chine et indispensable pour les diasporas chinoises) depuis qu'elle est arrivée au Canada, elle a exprimé son inquiétude par rapport aux réactions de ses anciennes connaissances sur sa décision de vie.

« Beaucoup de gens ne savent pas qu'on a quitté le pays. On n'en a pas informé tout le monde. (...) Ce n'est pas forcément une bonne nouvelle pour les autres. Lorsqu'on a fait des progrès ou des changements positifs, partager notre vie actuelle sur WeChat peut être dérangent pour certains ».

Alors que depuis son arrivée au Canada, Leah tend à raconter ses expériences vécues sur RED avec plus de descriptions détaillées, la longueur du texte atteint souvent le nombre maximal de mots fixé par la plateforme, soit 1000 caractères. Les premières notes après son arrivée ont pris la forme d'un journal intime. Leurs titres, ainsi que les textes ajoutés sur leurs images de couverture, indiquent souvent un temps, un lieu, et parfois un événement, par exemple, « qu'est-ce qu'une *peidu mama* fait pendant sa première semaine à Toronto », « deux semaines après notre arrivée, nous avons enfin un permis de conduire », « la troisième semaine de *peidu* à Toronto, un rapport de notre famille », « la première neige à Toronto », « j'ai ramassé des "déchets" pour la première fois à Toronto », etc. Chaque note est un petit récit en soi. On pourrait dire que Leah se sert de RED comme son journal ou son cahier de notes, ainsi qu'une plateforme où elle pourrait mettre en valeur son talent d'écriture, en racontant avec enthousiasme tout ce qui se passe dans sa nouvelle vie, ou bien sa nouvelle aventure. Les photos présentées dans les notes sont toutes prises dans la vie quotidienne de la famille, sans retouche perceptible, capturant la douceur et la beauté

de la vie, par exemple, une randonnée au milieu des couleurs d'automne, un écureuil dans la cour arrière, la nouvelle maison lumineuse et spacieuse, un simple repas de famille, une visite à l'école au soleil couchant, etc. (voir **Figure 1**).

Figure 1

Photos tirées d'une note de Leah



La première note dans laquelle Leah a explicitement utilisé le mot et le hashtag *#peidu mama* lui a apporté beaucoup d'attention. Dans la section des commentaires, des *peidu mama* qui ont vécu plusieurs années au Canada trouvent que les mots de Leah leur rappellent leurs premiers jours dans le pays et rassurent Leah que tout ira bien après un certain temps d'adaptation ; d'autres femmes en Chine qui aspirent à amener leur enfant au Canada en suivant le même chemin posent des questions précises sur différents aspects de la pratique de *peidu* ; quelques *peidu mama* qui sont arrivées à Toronto il n'y a pas longtemps expriment leur désir de connaître Leah en personne. Dès lors, Leah partage davantage d'informations pratiques qui pourraient véritablement aider les familles de nouveaux arrivants, surtout les *peidu mama*, par exemple, une liste des choses à faire avant de partir qui permettrait de combattre l'anxiété face à l'inconnu, des sites et des

applications pour apprendre l'anglais en ligne, une recommandation des nécessités à acheter pour bien s'équiper en hiver ou pour renforcer la sécurisation du logement, un guide étape par étape pour inscrire les enfants à des formations extrascolaires, etc. De plus, elle a commencé à établir des liens plus profonds avec son public, qui est majoritairement composé de *peidu mama* qui sont arrivées il n'y a pas longtemps ou qui se préparent à venir au Canada. Une des notes qui ont gagné le plus d'interactions s'intitule « Les *peidu mama* à Toronto, comment allez-vous ? Êtes-vous habituées ? ». Dans cette note, Leah a raconté comment un couple chinois a aidé sa famille dès leur première nuit à Toronto. Et puis, elle écrit,

« J'espère vraiment que vous serez chanceux comme moi, surtout les *peidu mama* qui sont toutes seules à accompagner leur enfant au Canada. À cause des différences culturelles et des obstacles linguistiques, même si vous étiez capables de tout en Chine, vous aurez quand même de la difficulté à finir votre installation par vous-même. Les *peidu mama* doivent non seulement s'occuper des enfants, mais aussi effectuer des démarches administratives, s'arranger pour économiser sur les dépenses du ménage, répondre à des appels d'inconnus qui parlent avec différents accents. (...) Je vous souhaite bonne chance et je ferai de mon mieux pour répondre à vos questions. J'espère aussi que vous rencontrerez toutes les personnes qui vous tendent la main — même si elle n'a aucun rapport d'intérêt avec vous, qui vous laisse de l'eau chaude dans une nuit froide ».

Ici, elle parle des expériences des *peidu mama* en général, tout en y projetant ses propres expériences vécues. Ou, elle raconte un récit individuel en le mettant en cohérence avec le récit collectif des *peidu mama*. Elle se voit comme faisant partie de ce groupe de femmes migrantes qui ne font pas que s'occuper des enfants à la maison, mais qui doivent faire face à de nombreuses situations compliquées et inattendues en dehors de la sphère privée. On pourrait dire que son « journal » n'est plus personnel, d'un côté, une communauté commence à prendre forme autour de ce journal intime rendu public, au sein de laquelle les *peidu mama* peuvent échanger des informations et s'apporter du soutien moral. De l'autre côté, il peut servir de référence pour les *peidu mama* potentielles à anticiper et à imaginer une vie de *peidu mama* au Canada avant de la vivre réellement. En plus de ses publications régulières, Leah a créé un groupe pour les *peidu mama* à Toronto sur RED. Quand on consulte son profil, on remarque le bouton pour accéder à cette discussion. On le trouve aussi dans certaines notes au choix de l'auteure, en bas à gauche sur la première photo, ce qui fait que d'autres *peidu mama* qui tombent sur les notes en question peuvent facilement se joindre à la communauté créée par Leah. Tous les jours, avant de se coucher

et après se lever, elle passe beaucoup de temps à répondre aux questions que les nouvelles ou futures *peidu mama* posent dans le groupe. Elle qualifie son lien avec cette communauté de l'une des expériences les plus positives qu'elle a eues depuis son arrivée. Elle a aussi vu des possibilités d'en tirer profit :

« Je suis en train de faire une expérimentation sur le potentiel des réseaux sociaux. J'aimerais essayer d'amener les liens établis en ligne dans la vie réelle en organisant, par exemple, des ateliers, des rencontres, des séances d'information et des activités d'intérêt public. Étant donné que j'ai toujours travaillé dans le secteur de l'événementiel, j'ai notamment réfléchi à la possibilité de rassembler les gens, de rendre service à un plus vaste public. »

Leah est consciente que l'attention qu'elle a gagnée est une ressource exploitable. Cela l'incite à mettre davantage d'efforts dans la création de contenus et d'interactions sur la plateforme. Ces efforts se voient également dans la présentation visuelle des contenus. Leah recourt davantage aux modèles, filtres et d'autres effets visuels fournis par la plateforme afin de rendre les photos — en particulier les photos de couverture — plus attrayantes. Leah tend à choisir des modèles qui donnent à ses photos l'apparence des images dans les magazines de *lifestyle* ou celle des affiches des films artistiques (voir **Figure 2**), offrant à son public des fantaisies de « good life » (Berlant, 2011). D'ailleurs, lorsqu'il s'agit d'une photo de couverture, les textes en gros caractères, avec l'effet proposé par le modèle choisi, sont plus frappants que le titre de la note, rendant ainsi la note plus visible parmi les nombreuses autres sur la page Découverte.

Pour conclure, dans le cas de Leah, le partage de ressources et d'informations, la création de liens et de communautés à travers une exposition de sa vie privée, constituent un travail affectif non rémunéré sur la plateforme numérique, qui produit des connaissances générales, des émotions et des relations sociales. En revanche, ce travail lui a apporté des reconnaissances de sa valeur en dehors de la famille et un sentiment d'appartenance. De plus, sa gestion d'impression stratégique constitue une forme de *self-branding* qui lui remporte de l'attention, autrement dit, des ressources exploitables pour monétiser son travail sur la plateforme et des possibilités de poursuivre son intérêt pour l'entrepreneuriat.

Figure 2

Photos de couverture de notes de Leah



Profil d'utilisateur

Le nom d'utilisateur que Leah a choisi pour son compte RED est un des caractères dans son vrai nom écrit en *pinyin*. Sa photo de profil est un selfie en noir et blanc de son ombre projetée sur la plage. Contrairement à beaucoup d'autres *peidu mama* qui formulent leur nom en mettant de l'avant leur identité de mère, par exemple «maman de [surnom de l'enfant]», Leah a choisi un nom qui annonce son individualité.

Voici comment elle se présente dans la section de biographie :

« *Peidu mama* au Canada

Toutes les informations partagées sont basées sur mes expériences personnelles, réelles, mais à titre de référence seulement, ne faisant pas autorité.

Ce que j'aime : écriture, plein air, verdure, voyage, photographie, cuisine...

Faith Hope Love »

Figure 3

Profil de Leah



Les étiquettes en bas de la biographie — femme, Ontario, Canada, Créatrice de contenu numérique, Académie nationale chinoise des arts — indiquent respectivement son identité de genre, son emplacement, son identité professionnelle et sa formation.

On peut lire à la première ligne que Leah s'identifie comme *peidu mama*. Comme elle l'a dit dans l'entrevue, « c'est ma seule identité sociale qui reste après mon arrivée au Canada ». Ensuite, la présentation des goûts personnels met aussi l'accent sur son individualité. La pratique des activités en plein air et du voyage comme loisirs montre sa flexibilité financière et du temps ; sa passion pour l'écriture et la photographie, ainsi que sa formation à l'une des meilleures écoles d'art en Chine, indiquent sa supériorité culturelle ; son intérêt pour la cuisine et la verdure reflète sa recherche d'une vie de qualité. La présentation de ses goûts personnels est également une manifestation de ses modes de vie qui affirment son appartenance aux classes moyenne et supérieure.

Sujets et thèmes récurrents

Bien que Leah prétende dans l'entrevue que satisfaire sa propre curiosité constitue une autre raison pour laquelle elle est venue au Canada, à part accompagner son enfant, les contenus que Leah partage sur RED tournent autour de la famille et présentent une image plutôt traditionnelle d'une femme au foyer de classe moyenne.

1) La gestion du ménage

Leah met explicitement le bien-être de la famille au cœur de son bonheur personnel. Dans une note récente, publiée après sa visite chez un voisin collectionneur, elle a écrit :

« ce que mon mari et moi avons apprécié le plus n'est pas simplement les trésors qui ont rempli tous les coins de la maison, mais surtout la passion de la famille pour la vie et l'ambiance familiale chaleureuse. C'est vraiment la vie dont je rêve. Aucune somme d'argent n'est aussi précieuse que de bien gérer une maison comme on la rêve, aucun luxe ne peut se comparer à un mur entier de photos de nos enfants. Respecter les loisirs et intérêts de chacun, savoir apprécier les petites choses de la vie, la valeur d'accompagner et de servir sa famille est inestimable ».

Par l'expression « gérer une maison », on entend que Leah compare son rôle dans la famille — le domaine où elle travaille actuellement à temps plein sans rémunération, à son rôle dans l'entreprise privée où elle a travaillé une dizaine d'années. Le verbe « gérer » révèle que le maintien d'une vie familiale idéale exige une série de travail à long terme. Leah estimait lors de l'entrevue que la division du travail domestique entre son conjoint et elle était plutôt égale, son conjoint se charge de tâches physiquement difficiles, telles que le pelletage de la neige et le raclage des feuilles, et elle de la vaisselle, de la cuisine et du nettoyage. Sur RED, Leah n'a presque jamais partagé de contenu en lien avec les tâches ménagères qu'elle effectue à la maison, par contre, elle a complimenté plusieurs fois son conjoint pour avoir fait le pelletage de la neige, conduit et cherché leur fille à l'école et pris en charge d'elle quand elle était tombée malade. Elle cherche à mettre en scène l'image d'une famille hétérosexuelle modèle de classe moyenne fondée sur l'égalité et l'amour.

Quant à elle-même, Leah montre davantage son travail en dehors des tâches ménagères conventionnelles, par exemple l'éducation culturelle et artistique de l'enfant. Son conjoint et elle sont tous des diplômés de l'Académie nationale chinoise des arts. À travers ses notes, on peut remarquer que Leah est fière de pouvoir transmettre son propre capital culturel à

sa fille. Par exemple, dans une note présentant les services et les ressources que les bibliothèques de la ville fournissent, elle écrit qu'elle achetait beaucoup de livres pour sa fille lorsqu'elle était en Chine et elle propose aux parents d'amener leurs enfants à la bibliothèque régulièrement afin de les aider à développer de bonnes habitudes de lecture ; quand elle écrit sur sa visite au Musée royal de l'Ontario, elle mentionne qu'elle amenait souvent sa fille dans les grands musées chinois et qu'elle est contente qu'aujourd'hui sa fille soit capable de lui expliquer ce qu'elle ne connaît pas ; lorsqu'elle recommande son choix de télévision intelligente, elle écrit que sa fille a toujours été « nourrie » de documentaires de la BBC et qu'il a fallu acheter une télévision pour que celle-ci puisse continuer à en consommer. Leah parle beaucoup du progrès de sa fille, ses notes depuis son entrée à l'école, de courtes vidéos d'animation qu'elle a réalisées, ses points de vue uniques sur des enjeux sociaux, ainsi que de beaux moments qu'elles ont passés ensemble dans la nature. En même temps que Leah exprime sa fierté pour sa fille, elle met en lumière ses propres réalisations en termes d'éducation de l'enfant.

À part l'éducation de l'enfant, sa gestion du ménage et sa préoccupation du bien-être de la famille se reflètent dans ses activités de consommation pour la famille et sa planification des dépenses du ménage. Leah a publié 5 notes montrant les nécessités qu'elle a achetées à son arrivée au Canada — de petites décorations à de grands meubles, une révélant le coût de la vie pour sa famille au Canada et une recommandant des applications mobiles d'achat en ligne qu'elle a trouvées pratiques. Dans ses notes quotidiennes de style journal, la comparaison des prix constitue aussi un sujet fréquent. De plus, elle a publié deux notes présentant sa rénovation de meubles d'occasion recyclés et deux autres faisant des commentaires sur des magasins d'occasion qu'elle a visités. Ces notes comprennent généralement des photos de reçus d'achat détaillés et d'articles achetés, prises par Leah avec son téléphone intelligent, sans mise en scène majeure (voir **Figure 4**). L'accent est mis sur une évaluation du rapport qualité-prix et de l'utilité des articles et non sur leur surabondance, avec une attention réduite au minimum sur leur dimension esthétique. Les articles qu'elle montre viennent tous de grandes chaînes de distribution qui opèrent sur le principe d'offre à bas prix, telles que Winners, Costco, IKEA, Dollarama.

Figure 4

Photos tirées de notes de Leah



Dans le confucianisme, l'économie a toujours été une vertu importante, surtout lorsqu'on parle des femmes en tant qu'épouses et mères, l'expression « *qin jian chi jia* » (勤儉持家, gérer le ménage avec diligence et parcimonie) est traditionnellement liée à une féminité idéale et cela résonne dans l'image que Leah tend à créer sur RED. Dans une note intitulée « Les nouveaux arrivants qui n'ont rien que les quatre murs, ne vous inquiétez pas ! » où Leah recommande ses choix de meuble, il est écrit en caractères gras sur la photo de couverture : « notre maison est où nous sommes », « comment une *peidu mama* crée un nid douillet de manière économique ». Dans ce contexte, la consommation peut être considérée comme une extension du travail domestique attribué aux femmes, comme un moyen d'assurer le bien-être des membres de la famille. Les produits et services qu'une épouse et/ou une mère achète pour le ménage servent d'indicateurs de sa féminité selon un ensemble de discours de genre. Cependant, les stratégies particulières de consommation adoptées par une femme peuvent être à la fois le reflet d'un idéal de la féminité d'une certaine classe dans une certaine culture et sa négociation, voire même son refus de cet idéal. D'après Leah, sa parcimonie est en grande partie due à sa volonté subjective de réduire ses désirs matériels et non à la restriction des conditions objectives. Elle a effectivement exprimé son inquiétude par rapport au manque temporaire de source de revenu familial, mais elle a souligné à plusieurs reprises qu'elle était consciente et

reconnaissante que la situation financière de sa famille n'était pas particulièrement difficile comparée avec celle de beaucoup d'autres nouveaux arrivants. Elle affirme être capable de distinguer « ce que je veux » de « ce dont j'ai besoin » et qu'elle préfère « agrémenter les trois repas de la journée et les quatre saisons de l'année » plutôt qu'« acheter un sac à main de luxe » avec la même somme d'argent. Cette référence au « sac à main de luxe » a aussi été présente dans l'entrevue : « je n'ai plus besoin de prouver qui je suis par l'achat d'un sac à main de luxe ou l'obtention d'un titre professionnel ». Si ce « sac à main de luxe » est, aux yeux de Leah, un symbole de l'idéal féminin de la classe dont elle faisait partie en Chine, son indifférence par rapport à cet objet pourrait être considérée comme une résistance à la manipulation et l'exploitation des femmes par le consumérisme. Cependant, ce qui est intéressant, c'est que malgré sa parcimonie, Leah n'hésite pas à acheter des plantes, des cadres pour afficher les travaux de son conjoint et des décorations esthétiquement originales. Cela reflète non seulement sa passion pour les arts, mais aussi l'importance qu'elle accorde à l'esthétique visuelle, ou même sensorielle de la maison comme un site de l'expression de l'identité de classe moyenne et de la reproduction des rôles genrés (Pink, 2016).

Si les activités d'achat pour le ménage sont une extension du travail domestique des femmes, qui n'est pas rémunéré et qui manque de reconnaissance sociale, Leah a rendu visibles ses propres efforts qui y sont impliqués en médiatisant ses activités d'achat quotidiennes. Elle a écrit dans plusieurs notes qu'elle avait fait beaucoup de « devoirs », prenons le terme de Leah, à travers la même plateforme avant de partir pour le Canada, c'est-à-dire qu'elle avait recueilli des recommandations des utilisateurs de RED qui vivent à proximité de leur futur quartier pour avoir une idée sur quoi acheter, où en trouver et avait fait une liste de courses détaillée. Dans une note qui décrit sa première expérience de magasinage à son arrivée, elle qualifie le chariot de « mon véhicule de combat », d'où on peut lire qu'elle était bien préparée et qu'elle en est fière, qu'elle voit l'activité d'achat comme son « champ de bataille ». L'achat des nécessités quotidiennes n'était pas un sujet sur lequel Leah partagerait dans son ancienne vie, en contraste avec les photos de voyage impressionnantes qu'elle a publiées avant de devenir une *peidu mama*. Cependant, dans le contexte de la migration transnationale, les efforts impliqués dans cette tâche ménagère

banalisée sont mis de l'avant comme des accomplissements. Avec ses publications basées sur ses propres expériences, Leah aide effectivement son public, principalement des *peidu mama* qui viennent d'arriver et celles qui se préparent pour le départ, qui vivent ou vivront une inquiétude similaire quant au manque de source de revenus pour un certain temps. Ces *peidu mama* expriment souvent leur reconnaissance pour le partage et posent beaucoup de questions précises dans la section de commentaire. Leah a bénéficié elle-même de ce genre de réseaux avant son départ et elle transmet maintenant ses connaissances et ses expériences à d'autres femmes qui se préparent à partir prochainement. De cette manière, les efforts impliqués dans l'achat des nécessités quotidiennes comme étant partie du travail domestique sont maintenant visibles et reconnus dans un espace public médiatique composé d'inconnus.

2) Le soi en dehors du rôle familial

Par contre, Leah partage rarement des expériences vécues en dehors de son rôle de mère de famille. Parmi tous les contenus qu'elle a mis en ligne, l'écriture et la création de contenu numérique sur RED et l'apprentissage de l'anglais sont les seules choses qu'elle vit en dehors de ses responsabilités et obligations familiales. Ce sont également les deux choses qu'elle a mentionnées dans l'entrevue qui l'occupaient et qui l'enrichissaient, même si elle restait à la maison. Elle a surtout parlé de son apprentissage de l'anglais dans plusieurs notes, dont une s'intitule « Sentiment sur le retour aux études d'une *peidu mama* de 40 ans » où on lit à la première ligne « il est presque 3 heures du matin maintenant, je viens de finir 9 pages d'exercices d'anglais ». Elle explique par la suite qu'elle a choisi de retourner aux études principalement parce qu'elle était déterminée de profiter de son séjour au Canada pour améliorer son anglais et que pour ce faire, il faut sortir de sa zone de confort, c'est-à-dire de la maison et de sa communauté. Leah continue :

« D'ailleurs, avec mon statut de *peidu mama*, je n'ai pas le droit de travailler, tant qu'à rester à la maison, pourquoi ne pas étudier ? (...) Je suis bien habituée à ma vie étudiante et je la trouve enrichissante. Bien qu'il m'arrive de rencontrer des difficultés, je suis toujours très reconnaissante de pouvoir étudier à cet âge, c'est vraiment une occasion précieuse. Au cours du mois dernier, je passais quotidiennement 4-5 heures dans le bureau et n'avais même pas le temps de vous donner des nouvelles. (...) Tous les jours, j'étudie et progresse avec ma fille, elle ne sera plus toute seule à faire ses devoirs, parce que j'en ai même plus qu'elle. C'est peut-être un autre avantage de mon retour aux études, je servirai de bon exemple à ma fille, même

si j'éprouve de grandes difficultés. »

Dans les notes sur RED, ainsi que pendant l'entrevue, Leah a exprimé plusieurs fois qu'elle a tellement apprécié le temps qu'elle passait à étudier tranquillement dans son bureau que cela est devenu son moment préféré de la journée. Pourtant, elle n'avait pas expliqué pourquoi elle désirait apprendre l'anglais, si c'est pour avoir plus de choix de carrière et de meilleures opportunités d'emploi sur le marché du travail canadien ou chinois, pour s'intégrer à la société d'accueil, ou bien pour le pur plaisir d'apprendre des connaissances. Elle y a donné sa réponse dans une autre note peu après celle-là, dans laquelle elle a raconté une expérience spéciale dans son cours d'anglais : lors d'une discussion en groupe, Leah a rencontré trois Ukrainiens et une Turque et a été profondément touchée par ce qu'ils ont raconté au sujet de la guerre en Ukraine et du tremblement de terre qui venait d'arriver en Turquie. Elle écrit dans cette note,

« [le professeur] m'a demandé pourquoi je voulais apprendre l'anglais alors que je suis déjà vieille (c'était une plaisanterie), je lui ai répondu, "c'est justement parce que je suis assez vieille que je comprends pourquoi il est important de maîtriser une deuxième langue. Ce qui est important, ce n'est pas à quel point je parle bien la langue ou combien de mots je connais, c'est de pouvoir communiquer avec les autres, comme aujourd'hui avec les camarades de classe ukrainiens et turcs, au lieu de connaître le monde uniquement à travers les actualités et à l'aide des logiciels de traduction, ce qui ne donne pas accès aux expériences de première main". »

Leah ne considère pas en premier lieu son apprentissage de l'anglais comme une compétence qui lui permettra de progresser dans son développement professionnel, mais comme un outil qui l'aidera à accumuler des expériences authentiques et uniques et à explorer le monde de sa propre manière. D'ailleurs, on remarque dans toutes ces notes un enjeu important — l'âge. Dans la société chinoise traditionnelle comme contemporaine, le récit de vie normatif est hautement unilinéaire, retourner aux études et apprendre l'anglais à l'âge de 40 ans sont des scénarios très rares à cause des ressources éducatives limitées, des concurrences acharnées et des pressions économiques et sociales liées à la fondation d'une famille et à l'éducation de la prochaine génération. Que ce soit par curiosité, pour le pur plaisir, ou dans le but de bien s'équiper sur le marché du travail, d'obtenir le statut de résident permanent le plus tôt possible, on pourrait dire que retourner aux études, apprendre l'anglais, ainsi que déménager à l'étranger à l'âge de 40 ans ont fait vivre à Leah, comme à d'autres *peidu mama*, une autonomie de créer leur propre récit de vie alternatif.

Pourtant, comme on peut le remarquer dans une des notes sur l'apprentissage de l'anglais citées plus haut, les réflexions de Leah sur ses expériences vécues en dehors de ses responsabilités et obligations familiales reviennent souvent à son identité de mère, de *peidu mama*. Peu après notre entrevue, Leah a partagé pour la première fois sur RED son interprétation de ce groupe de femmes qui s'identifient comme *peidu mama*. Cette note s'intitule « La vraie résilience, c'est d'accepter toute occurrence ». La photo de couverture montre quelques fleurs de lis en papier, simples et élégantes, qui s'épanouissent au soleil couchant. En haut et à gauche de cette photo, il est écrit en caractères gras : les *peidu mama* sont des directrices exécutives qui « *na de qi, fang de xia* » (拿得起, 放得下), c'est-à-dire qu'elles ont le courage de prendre les décisions, ainsi que d'en assumer les conséquences, qui sont capables d'accepter sereinement les occurrences qui vont à l'encontre de leur volonté, ainsi que de se débarrasser de ce qu'elles possèdent déjà. Dans son texte, Leah a mis en lumière les expériences de deux *peidu mama* qui sont arrivées au Canada toutes seules pour accompagner leurs enfants :

« une jeune mère avec deux enfants au secondaire, passer les premières nuits à l'hôtel, trouver un logement, louer une voiture, déménager, s'occuper des enfants, tout en même temps... (Lorsque je l'ai rencontrée en personne, j'ai trouvé qu'elle avait) une pensée claire, une habileté à gérer les relations interpersonnelles et une grande capacité d'exécution. »

« une autre mère m'a écrit pour s'informer sur l'inscription de son enfant à une école d'art, elle-même doit étudier jusqu'à minuit pour son examen d'IELTS, tout en travaillant le jour en tant que travailleuse domestique pour une durée de 12 mois afin d'accélérer son processus d'immigration. »

« Pourquoi les femmes ont-elles ce courage et cette conviction, qu'est-ce qui les motive à reprendre les études, pourquoi elles sont prêtes à renoncer à la stabilité dont elles bénéficient déjà... ? »

Bien que ce que Leah partage dans ce court texte soit principalement tiré des expériences des *peidu mama* qui sont arrivées au Canada toutes seules pour accompagner leur enfant et qui ont été obligées de tout faire par elles-mêmes, Leah les a généralisées et en a créé un récit collectif des *peidu mama* dans lequel elle se reconnaît et dont elle est fière. D'ailleurs, on voit encore une fois que Leah projette dans son récit de *peidu mama* son rôle dans son ancien travail en comparant les *peidu mama* à des directrices exécutives. D'un côté, Leah tire sa confiance de ses expériences professionnelles du passé, de l'autre côté, on constate

que même si Leah reconnaît la valeur considérable du travail domestique, elle a toujours besoin d'emprunter un terme provenant du milieu entrepreneurial pour justifier cette valeur.

À la fin, Leah conclut le texte avec l'expression « *wei mu ze gang* » (为母则刚), qui signifie littéralement que « les femmes font preuve d'une forte volonté une fois qu'elles deviennent mères ». Cette expression problématique est d'ailleurs souvent utilisée par les *peidu mama* pour parler d'elles-mêmes. La phrase complète de cette expression était « *nüzi ben ruo, wei mu ze gang* » (女子本弱, 为母则刚), dont la première moitié signifie « les femmes sont faibles par nature ». Ainsi, l'expression « *wei mu ze gang* » semble faire l'éloge de la volonté de fer des femmes en tant que mères, mais elle relève en fait du mythe de l'amour maternel comme un instinct propre au sexe féminin et associe la résilience des femmes entièrement à leur maternité, comme si être une mère qui se dévoue pour son enfant était le seul moyen par lequel les femmes puissent réaliser leur propre valeur. De plus, l'utilisation de l'expression « *wei mu ze gang* » par Leah a répondu en quelque sorte aux questions qu'elle a posées à la fin de cette note : pourquoi ce sont les femmes qui ont le courage et la conviction de pratiquer *peidu* ? Si une société encourage les femmes à réaliser leur valeur à travers leur dévouement envers la famille, une *peidu mama* qui interrompt sa carrière et retourne à la famille sera mieux acceptée et reconnue par la société, comparée avec un père. Par ailleurs, les expériences transnationales des *peidu mama* ajoutent à leur retour à la famille une touche aventureuse. Le courage, la résilience et l'indépendance dont elles font preuve face à des situations difficiles dans un pays étranger viennent compenser la banalité du travail domestique et peuvent toujours être reconnus dans un récit de « *wei mu ze gang* ».

Dans le cas de Leah, on constate qu'elle acquiert la reconnaissance de ses compétences à partir de ses expériences professionnelles et justifie son rôle et sa valeur dans la famille avec des termes empruntés au milieu entrepreneurial. Elle met de l'avant la partie de son travail au sein de la famille qui demande plus de créativité et de stratégies que de répétition et qui se distingue ainsi des tâches ménagères conventionnelles effectuées par les femmes au foyer traditionnelles. En même temps, Leah met en lumière sa passion pour les arts et

les cultures en partie pour montrer qu'elle est une femme qui se donne à la famille, mais qui ne perd pas son individualité. Dans l'entrevue, face à moi — une femme de 25 ans, célibataire et sans enfant — elle tendait à souligner le non-conformisme et l'aventurisme de cette vie migratoire en l'interprétant comme une continuation de son exploration du monde, de son accumulation de connaissances, d'expériences et de sensations ; alors que sur RED, face à son public imaginé, composé de *peidu mama* et d'autres femmes nouvelles arrivantes, elle met de l'avant une image plutôt traditionnelle d'une femme au foyer de classe moyenne et s'approprie le récit collectif des *peidu mama* pour s'accorder une reconnaissance. La nuance entre ces deux images est le reflet de sa négociation entre les valeurs d'individualisme et de collectivisme. De plus, les plateformes de réseaux sociaux ont fourni aux individus migrants un espace pour créer un récit de vie alternatif, une biographie réflexive et un soi multiple. Ces récits individuels rendus publics sur les réseaux sociaux participent à la création continue d'un récit collectif et deviennent partie des ressources publiques.

Wu, 39 ans, Vancouver, résidente temporaire (de visiteuse à travailleuse)

Récit de migration issu de l'entrevue

Wu vient de Zhengzhou, une ville industrielle en croissance rapide au centre de la Chine. Elle est arrivée à Vancouver en 2022, à titre de visiteuse, avec sa fille terminant l'école primaire, titulaire d'un permis d'études, alors que le père de la famille continue de travailler en Chine avant de les rejoindre vers la fin de l'année 2023. Dans l'entrevue, ainsi que sur les réseaux sociaux, Wu a nié que « accompagner son enfant aux études » soit la seule raison pour laquelle elle est venue au Canada. Dans la vidéo épinglée en haut de sa page personnelle, intitulée « Je suis venue au Canada pour mon enfant?? Non!! », elle s'adresse à son public devant la caméra,

« Ne venez pas juste pour votre enfant, sinon, les attentes que vous aurez à son égard pèseront trop lourd. Surtout si vous êtes toute seule à l'accompagner à l'étranger et qu'un jour il ne vous écoute plus, vous vous sentirez mal, vous vous direz : j'ai tant fait pour toi, mais c'est comme ça que tu me remercies, est-ce que ça en a valu la peine ? C'est pour ça qu'on ne doit pas sortir 100% pour le bien de l'enfant. Quant à moi, je suis ici 60% pour moi-même, seulement 40% pour mon enfant ».

Elle a expliqué plus en détail dans l'entrevue qu'elle a pris cette décision parce que, d'une part, son commerce en Chine a été gravement affecté par la pandémie de la COVID-19, et d'autre part, elle estimait que sa fille n'arriverait pas à se démarquer de la concurrence féroce dans la province la plus peuplée de la Chine et qu'elle finirait probablement par aller à une école professionnelle. « C'est bien d'avoir une compétence professionnelle spécialisée, mais la plupart des familles chinoises comme la nôtre sont réticentes à l'idée d'envoyer l'enfant à une école professionnelle », dit-elle. Dans la société chinoise hautement stratifiée, le manque de diplôme universitaire et l'occupation d'un travail manuel signifient une mobilité sociale descendante. Soucieuse de l'avenir de sa fille, Wu affirme avoir pris cette décision en dix minutes après une rencontre occasionnelle avec une amie qui a immigré au Canada il y a 8 ans. Quant à elle-même, Wu ajoute,

« Je suis quelqu'un de spontané, je me disais que j'allais bientôt avoir 40 ans, il ne me restait plus beaucoup de temps pour faire des changements. Je voulais tout simplement vivre des expériences différentes quand je le pouvais, par exemple, vivre à l'étranger, essayer différents métiers. Si j'étais en Chine et que mon commerce ne pouvait plus subsister, je ne saurais plus quoi faire. Depuis que je suis venue ici, je ne sais pas qu'est-ce qui m'a donné le courage de tout recommencer à zéro. Ça ne me dérange pas d'être une serveuse ou travailler sur une ligne d'assemblage. C'est peut-être parce que la discrimination liée aux métiers est moins importante ici et qu'on peut subvenir à ses besoins quelle que soit sa profession. (...) Bien sûr que j'aimerais aussi offrir à ma fille une deuxième chance. Si j'y arrive, j'en serai très fière. Je l'ai amenée ici, et après, c'est à elle de faire le reste du chemin. C'est plutôt pour moi-même, pour que je puisse découvrir un monde plus vaste, pour ne pas rester en Chine toute ma vie sans avoir essayé d'autres possibilités. C'est également une deuxième chance pour moi, une sorte de renaissance. »

Wu a souligné plusieurs fois que c'était plutôt pour elle-même qu'elle est venue au Canada, pour découvrir un monde plus vaste, pour mener une vie différente. Pourtant, on peut déduire de sa préoccupation pour l'avenir que sa migration est également motivée par la recherche d'opportunités économiques. Bien qu'elle ne soit pas confrontée à des problèmes financiers, l'instabilité du marché constitue une inquiétude profonde chez elle, comme chez toutes les classes moyennes qui ne travaillent pas dans le secteur public.

Quand je lui ai demandé ce que sa famille pensait de cette décision, elle m'a dit,

« Comme tu as pu le remarquer, je suis quelqu'un de très déterminé. Après avoir pris cette décision, j'en ai glissé un mot à mon mari, il n'était pas d'accord, mais il n'a pas pris mes mots au sérieux. J'ai commencé à préparer la demande d'admission pour ma fille toute seule, je n'en

ai pas informé mon mari avant que tout soit prêt sauf les documents d'immigration, je lui ai dit : prépare-toi, que tu sois contre ou non, je vais y aller, tu ferais mieux d'accepter. »

Non seulement son conjoint n'était pas d'accord avec cette décision, mais aussi ses parents et beaux-parents : « je comprends que la petite va beaucoup manquer aux grands-parents, mais c'est impossible que je leur cède au détriment de l'avenir de ma fille, elle a juste 10 ans, sa vie vient de commencer. Je suis sûre que j'ai pris la bonne décision ». À cet égard, Wu a fait preuve d'une détermination et une indépendance hors du commun. Loin d'être entravée par la famille, Wu s'est servie de ce que la famille chinoise valorise le plus — l'éducation de la prochaine génération — pour négocier sa décision et pour légitimer l'aspiration d'une femme à 40 ans pour le monde extérieur.

Au moment de l'entrevue, Wu attendait l'approbation de son permis de travail. Visant à « obtenir sa résidence permanente le plus tôt possible », elle travaillerait en tant que bouchère et sera éligible pour soumettre une demande de résidence permanente au bout d'un an dans le cadre du Programme pilote sur l'agroalimentaire du Canada. La vie de Wu a radicalement changé à tous points de vue, elle affirme qu'elle préfère sa vie actuelle. Wu était propriétaire d'un commerce de bijoux, dans l'entrevue, elle a qualifié son ancienne vie de « relâchée et indisciplinée », comme elle n'avait pas d'heure de travail fixe et que ses parents et beaux-parents s'occupaient beaucoup de sa fille tandis que son conjoint était souvent parti pour le travail. Elle m'a dit qu'elle détestait les tâches ménagères avant, mais qu'elle commençait à les aimer maintenant, même si elle doit tout faire par elle-même. Selon Wu, ce changement de mentalité est probablement dû à la temporalité de son état de vie,

« Depuis le début, je suis convaincue que je suis venue ici pour m'amuser et non pour travailler et nourrir la famille. (...) Je suis capable de faire face à tout ce qui m'arrive à l'idée que je pourrai retourner en Chine un jour, après quelques années de « vacances », quand ma fille n'aura plus besoin de moi. (...) Je n'ai pas de projet à long terme, mais pendant les 7-8 prochaines années, avant que ma fille aille à l'université, je vais rester ici la plupart du temps. J'en profiterai probablement pour améliorer mon anglais, parce que mon but ultime est de devenir agente immobilière. Bien sûr, si j'avais la possibilité d'amener mes parents ici, ce serait idéal qu'on passe la moitié de l'année en Chine, et l'autre moitié ici, mais je sais que c'est très difficile, que ça prendrait des années et des années. (...) Pour l'instant, j'ai juste à me concentrer sur le présent et le proche avenir, et après, on verra. Le monde change très vite, nous aussi. Quand j'avais 30 ans, je n'aurais jamais imaginé que je vivrais un jour à l'autre bout du monde ! »

À travers ce paragraphe, on peut probablement comprendre pourquoi Wu qualifie son ancienne vie assez décontractée de « relâchée et indisciplinée », parce qu'à ses yeux, c'était une vie fade qui manquait d'objectif et de sensation de nouveauté et c'est pour cela qu'elle désirait « une deuxième chance » ou « une renaissance ». Comme beaucoup de nouveaux arrivants, Wu tend à raconter sa migration comme un voyage dans sa vie, mettant l'accent sur la recherche du plaisir et l'évasion temporaire d'un environnement déprimant. Cependant, si on consulte le récit de migration qu'elle a mis en ligne, on peut constater qu'elle a consacré énormément d'efforts à l'obtention du statut de résident permanent du Canada.

Usages des médias sociaux

RED est la principale plateforme de réseaux sociaux que Wu utilise pour partager sa vie en tant que *peidu mama*. Sa première note, qui est aussi le prologue de son récit de migration médiatique, a été publiée avant même qu'elle soit prête à partir et montre que la demande de permis d'études pour sa fille a été refusée pour des raisons non précisées. Il y a plus de deux cents commentaires qui donnent à Wu des conseils pour son deuxième essai. Depuis, elle a commencé à mettre à jour régulièrement l'état d'avancement de sa demande des documents d'immigration en donnant des instructions claires à un public qui suivait la même démarche, qu'il s'agisse de la préparation des preuves de la capacité financière ou de la procédure de l'examen médical. Dans la section des commentaires, des utilisateurs qui ont vécu ou qui sont en train de vivre la même situation, majoritairement des femmes, partagent leurs expériences et se donnent du soutien moral.

Depuis son arrivée au Canada, Wu partage davantage sa vie quotidienne et ses expériences de migration sous forme de journal vidéo. En haut à droite de la couverture de chaque vidéo, il est indiqué le nombre de jours qu'elle a passés au Canada. Il s'agit de vidéos d'environ une minute composées de quelques segments capturés dans sa vie quotidienne, commentées par elle-même en voix off, accompagnées de sous-titres et de musique de fond, sans autre modification que le montage. Les premières vidéos ont été filmées à la première personne. Le public suit Wu dans ses voyages de fin de semaine, ainsi que dans ses

expériences qui s'avèrent les plus banales, par exemple, sa première fois d'aller chercher sa fille toute seule en autobus, ce qui crée une certaine intimité entre Wu et son public. Les prises de vue sont à peine planifiées, donnant à voir des images floues, instables et inclinées. Ces images brutes donnent en revanche un sentiment d'authenticité qui renforce la confiance du public envers Wu. Au fur et à mesure qu'elle obtient de plus en plus d'attention, Wu a commencé à se filmer de face. Dans ces vidéos, on la voit raconter ses expériences ou répondre aux questions posées dans les commentaires ou par messages privés en marchant dans la rue ou étant assise dans sa voiture ou dans son lit, ce qui la rapproche encore plus de son public (voir **Figure 5**). Maintenant, Wu a un public fidèle qui suit de près sa vie et l'avancement de son projet d'immigration afin d'obtenir des expériences émotionnelles positives. On peut facilement trouver des commentaires comme les suivants :

« Bravo ! Je t'ai suivie tout au long de ton parcours, tes vidéos sont comme une série télévisée, je suis toujours curieuse de voir la suite. Après avoir témoigné de tout ça, j'ai plus de confiance en moi-même. »

« J'attends récemment mon examen d'anglais, j'étais tellement stressée, mais ton expérience m'a beaucoup encouragée. »

« Tu es ma source de motivation maintenant, tu es merveilleuse ! »

Pendant l'entrevue, je lui ai demandé pourquoi elle avait commencé à partager sa vie sur RED lorsqu'elle se préparait à partir pour le Canada, elle m'a dit :

« Au début, mon idée était tout simplement de prendre note de mes expériences à l'étranger, mais il y a beaucoup de choses qu'on ne peut pas partager sur WeChat, tu sais. Si tu en parles trop, on va croire que tu te vantes ou quoi. Et puis, sur WeChat, ce sont majoritairement des gens que tu connais en personne, c'est sûr qu'il y en a quelques-uns qui parlent en mal de ce que tu montres. Donc, quand j'ai envie d'exprimer mes véritables sentiments, je tourne vers des plateformes sur lesquelles personne ne me connaît, c'est plus sécuritaire pour moi. (...) Sur WeChat, je partage des photos de sorties avec ma fille et mes amies, des repas que j'ai préparés pour ma fille, mes progrès, etc. Je fais croire aux gens que je suis ici pour prendre mes vacances », dit-elle en riant, « tu ne peux tout simplement pas montrer les bas sur WeChat, ta déception, ton anxiété, ton hésitation...ça ne t'aidera pas d'y en parler. J'ai été vraiment anxieuse quand j'avais à choisir mon chemin de l'immigration, mais je n'en ai jamais parlé sur WeChat. »

Wu se préoccupe particulièrement des opinions de ses anciennes connaissances sur sa décision d'immigrer au Canada en tant que *peidu mama*, étant donné qu'il s'agit d'un chemin non conventionnel et risqué. En Chine, la mobilité internationale est souvent considérée comme un privilège des plus aisés, c'est pour cela que Wu avait l'impression

qu'elle se vantait en partageant sa vie à l'étranger sur WeChat. De plus, après qu'elle est arrivée au Canada, sa vie, ainsi que sa position sociale ont radicalement changé, elle a besoin d'« une plateforme sur laquelle personne ne [la] connaît » pour rendre visible un soi différent et en obtenir la reconnaissance. Il semble que les plateformes comme RED et Douyin qui favorisent la création de communautés basées sur des intérêts communs ont parfaitement répondu au besoin de reconnaissance. D'ailleurs, d'un point de vue pratique, Wu a pu régler les problèmes qui la préoccupaient, ou au moins évacuer ses émotions négatives, grâce aux deux plateformes.

Figure 5

Captures d'écran de vidéos de Wu



Comme dans le cas de Leah, les pratiques de Wu sur RED sont passées d'une documentation plutôt personnelle de son parcours d'immigration, à un partage

d'informations et de ressources pratiques, à une création d'expériences émotionnelles chez son public, ainsi qu'à une gestion de *self-branding*. Dans l'entrevue, Wu a exprimé qu'elle était contente de pouvoir aider les autres et que cela avait beaucoup enrichi sa vie : elle a reçu de nombreux compliments et des aides pratiques en retour ; elle est devenue amie dans la vie hors ligne avec des *peidu mama* qu'elle a rencontrées en ligne. Wu n'a jamais concrètement pensé à ce qu'elle pourrait faire avec l'attention qu'elle a gagnée sur les réseaux sociaux, mais elle est convaincue qu'elle arriverait éventuellement à monétiser ce travail, tant qu'elle continue de publier des contenus intéressants régulièrement. En effet, elle s'est fait proposer des offres par des commerces locaux gérés par des Chinois. Elle aurait pu obtenir une petite somme d'argent en faisant leur promotion dans ses contenus, mais elle les a toutes déclinées, estimant qu'il était irresponsable de recommander à son public quelque chose qu'elle-même ne connaissait pas assez.

Wu a également recouru aux fonctions d'édition de la plateforme, contrairement à Leah, elle privilégie davantage l'efficacité des effets visuels plutôt que leur esthétique. Elle tend à mettre sur les images de couverture des textes en gros caractères dans de multiples couleurs (voir **Figure 6**) pour que ses notes ressortissent de nombreuses autres sur la page Découverte. De plus, elle applique le même effet aux images de couverture de toutes les notes pendant un certain temps, ce qui fait que ces dernières ont un style visuel unifié et distinct (voir **Figure 6**). Même les personnes qui ne sont pas abonnées à son compte peuvent probablement la reconnaître par le style visuel de ses notes après en avoir vu quelques-unes par hasard. D'ailleurs, dans les titres, ainsi que sur les images de couverture, Wu sait bien créer de petits suspenses pour inciter les gens à cliquer sur ses notes, par exemple, « Je parie que tu n'as pas ces applications pratiques ! », « Ne vous inquiétez plus de ne pas pouvoir trouver d'emploi au Canada, les filles, apprenez ce métier ! ».

Figure 6

Capture d'écran de la page personnelle de Wu



Profil d'utilisateur

Sur les deux plateformes, Wu s'est choisi un nom qu'on peut traduire mot à mot comme « Frère Six qui "peidu" à Vancouver ». Sa photo de profil est un portrait en buste, demi-profil, noir et blanc en net contraste. Sur la photo, elle porte un chandail aux épaules nues et une casquette de baseball, la tête haute, face au soleil, avec un sourire confiant et des yeux cachés dans l'ombre de la visière.

Comportant son emplacement actuel, son activité principale et son surnom, le nom d'utilisateur que Wu s'est donné peut être considéré comme le titre du récit qu'elle construit en ligne, indiquant qu'il s'agit d'un récit qui se penche sur une période de vie particulière. Tout en mettant de l'avant l'identité de *peidu mama*, Wu semble avoir l'intention de créer

une image de soi à caractère masculin avec le surnom « Frère Six » à la place de « *mama* ». Voici comment elle se présente dans la section de biographie :

« Que ce soit pour l'enfant ou pour moi-même,
je veux tout simplement vivre autrement,
après tout, combien d'années de jeunesse me reste-t-il ? »

Figure 7

Profil de Wu



Wu a encore une fois éclairé qu'elle n'est pas venue au Canada seulement pour sa fille, mais aussi pour elle-même, pour une vie différente. Cela semble tellement important pour Wu qu'elle l'a répété à plusieurs reprises dans la biographie et dans la vidéo épinglée en haut de sa page personnelle. Que ce soit une réponse à l'interrogation des autres ou un rappel pour elle-même, elle cherche à se distancier de l'image d'une mère traditionnelle qui sacrifie tout à son enfant.

Sujets et thèmes récurrents

Contrairement à Leah, les contenus que Wu a mis en ligne se concentrent davantage sur ses expériences personnelles, plus précisément, sur ses réalisations personnelles depuis son arrivée au Canada. Après avoir consulté toutes ses notes sur RED, j'ai identifié deux thèmes

récurrents, soit le développement des stratégies d'immigration et la vie « *kaigua* »² (开挂) en conséquence.

1) Stratégies d'immigration

Dans la vidéo épinglée en haut de sa page personnelle, Wu explique devant la caméra comment elle est venue au Canada. Comme je l'ai évoqué avant, elle a été inspirée par une de ses meilleures amies qui a immigré au Canada il y a quelques années.

« Au début, je pensais qu'immigrer à l'étranger était un jeu des riches qui n'avait rien à voir avec les gens issus de familles ordinaires, comme moi. Mais, mon amie m'a dit que le vent a beaucoup changé ces dernières années, le seuil d'immigration au Canada est devenu de plus en plus bas en termes de classe sociale. Pour les familles ordinaires, il y a deux chemins : le premier, trouve-toi un employeur qui embauche des travailleurs étrangers ; le deuxième, entre dans le pays en tant que *peidu mama*, puis, arrange-toi pour changer ton statut au Canada. (...) Mon anglais n'était pas au niveau requis pour le premier chemin, mais je voulais venir ici le plus tôt possible, j'ai donc choisi le deuxième chemin. »

En effet, comme elle l'a indiqué, dans la société chinoise contemporaine, immigrer à l'étranger est souvent considéré comme un privilège des plus aisés. Cette perception de la mobilité internationale n'a pas pris en compte les immigrants qualifiés qui s'installent à l'étranger par le biais de l'éducation supérieure internationale et a évidemment négligé les travailleurs migrants occupant des emplois non qualifiés qui existent depuis l'époque de la construction des chemins de fer en Amérique du Nord. Face à son public, Wu n'a pas honte de reconnaître qu'elle est ordinaire, ni même de révéler sa faiblesse en anglais. Au contraire, elle est fière de pouvoir aider des gens ordinaires comme elle à bénéficier de ce privilège à travers un moyen quasiment spéculatif. Dans le paragraphe cité plus haut, l'accent est mis sur les chemins de l'immigration pour les familles chinoises ordinaires et non sur l'éducation de l'enfant, bien que celle-ci fasse partie des motivations pour l'immigration, l'enfant sert d'une ressource exploitable pour améliorer la mobilité sociale et économique de la famille.

D'un côté, dans l'entrevue, Wu m'a dit qu'elle n'avait pas de projet à long terme et qu'elle

² « *Kaigua* » (开挂) est un terme qui vient du milieu des jeux vidéo et qui est devenu un mot à la mode couramment utilisé par les jeunes en Chine pour décrire que le succès ou la performance de quelqu'un est tellement étonnant qu'on le soupçonne d'avoir triché.

resterait ouverte à toute possibilité pour l'avenir, elle a banalisé son désir de s'installer au Canada, « il serait bien d'obtenir la résidence permanente et de faire venir les grands-parents. » De l'autre côté, sur RED, elle a davantage révélé le temps, l'argent et l'énergie qu'elle a investis dans l'obtention du statut de résident permanent et dans la recherche d'une stabilité durable. Pour Wu, le choix entre « *lǚ zhuān gōng* » (旅游工, du visa de visiteur au permis de travail) et « *lǚ zhuān xué* » (旅游学, du visa de visiteur au permis d'études) a été particulièrement difficile. Dans une vidéo intitulée « Travail ou études ? Des conseils, s'il vous plaît ! », elle a exprimé son anxiété par rapport à ce choix :

« J'étais sûre que j'allais travailler, mais j'hésite vraiment après avoir rencontré des amies de mon amie. Elles ont toutes des emplois stables et parlent toutes très bien anglais. Tout ce à quoi je pensais ces derniers jours était comment je pourrais véritablement établir une vie stable au Canada. Si je travaille, j'aurai mon statut de résident permanent dans quelques années, mais je ne pourrai toujours pas avoir un travail que j'aime, j'aurai juste un statut. Pourtant, si j'étudie, je doute vraiment si ma capacité me permettrait d'atteindre mon objectif. »

Les commentaires en dessous lui recommandent tous d'obtenir « le statut » en premier et de repenser les études après, étant donné que Wu est toute seule à s'occuper de l'enfant. Certains prétendent qu'il sera toujours difficile de trouver un travail à la hauteur de sa qualification, même après avoir obtenu un diplôme canadien. Il est à noter que l'option de travail dont Wu disposait réfère à des emplois non qualifiés qui figurent sur la liste des professions en demande au Canada et qui donnent accès à la résidence permanente dans le cadre de la politique d'immigration en vigueur. Wu ne l'a pas précisé dans cette vidéo, je l'ai appris à travers celles que j'analyserai prochainement, mais il semble qu'il est tacitement convenu parmi son public qu'il est peu probable d'occuper un emploi qualifié en arrivant au Canada avec un statut précaire et sans un diplôme localement reconnu. Dans ce contexte, « les emplois stables » des femmes immigrantes dans l'entourage de Wu désignent plutôt ceux qui sont « décents », qui correspondent à leur ancienne identité de classe. On constate que, avec la comparaison sociale, Wu est tout de même contrainte par les normes liées à sa classe sociale dans sa culture d'origine, d'où le dilemme présenté dans cette vidéo. Sa motivation pour étudier est d'abord et avant tout de s'équiper en réponse des exigences du marché du travail canadien de sorte qu'elle puisse restaurer sa vie professionnelle, ce qui fait partie intégrante de l'identité d'une femme chinoise moderne de classe moyenne (Xie, 2021). Alors que son intention de travailler consiste à obtenir de

manière efficace le statut de résident permanent qui permet une meilleure mobilité tant à elle-même qu'à sa famille.

On sait déjà à travers l'entrevue que Wu a finalement « choisi » de temporairement travailler en tant que bouchère et qu'elle le raconte comme étant un choix volontaire qui lui permettrait de « vivre des expériences différentes ». En fait, c'est plutôt le changement de la politique d'immigration qui l'a obligée à mettre de côté son développement personnel. Dans une vidéo intitulée « Émigrer au Canada, quel est le meilleur chemin », Wu explique :

« Comme vous le savez probablement, la politique d'immigration en Colombie-Britannique a changé la semaine dernière, selon le nouveau système de points du PNP (Provincial Nominee Program), il serait impossible que je sois considérée comme une candidate qualifiée. J'ai un diplôme de collège chinois, même si je fais un certificat d'études supérieures ici, les points que j'aurai accumulés seront toujours de loin inférieurs à ceux et celles qui possèdent déjà un diplôme de cycles supérieurs. Avec le nouveau système de points, il m'est impossible d'atteindre 105 points. Même si je déménage en dehors du Grand Vancouver, je devrai m'assurer de trouver un emploi avec un salaire horaire d'au moins 70 \$. Sinon, je devrai y investir encore plus d'argent pour atteindre mon objectif. (...) Voilà je suis retournée sur le chemin de « *lǚ zhuān gōng* » (旅转工, du visa de visiteur au permis de travail), je suis toujours en train de chercher un employeur qui m'offrirait un emploi non qualifié, parce que je ne suis pas capable de faire un travail qualifié. En attendant mon permis de travail, j'essaierai de réussir mon examen d'anglais. Je vous tiendrai au courant si j'ai mon permis de travail, vous pourrez alors suivre le chemin que j'ai pris. »

Wu a expliqué pourquoi elle a finalement mis de côté son projet d'études et a montré comment elle calculait ses chances d'obtenir la résidence permanente dans le cadre du PNP, un programme de sélection de résidents permanents qui repose sur le principe de la méritocratie. On peut constater que Wu n'est pas du tout gênée de parler de sa déqualification. D'une part, son honnêteté lui a apporté l'appréciation de son public, d'autre part, elle a fait preuve de résilience et d'optimisme face à l'adversité en adaptant immédiatement sa stratégie aux nouvelles circonstances visant toujours le même objectif. Enfin, elle a annoncé qu'elle continuerait de partager ses expériences pour que d'autres puissent copier ses stratégies, elle semble se considérer comme une pionnière et un modèle de réussite. Par la suite, Wu a commencé à se montrer plus directe dans ses conseils. Par exemple, dans une vidéo intitulée « Comment choisir ton programme d'immigration », elle propose :

« D'abord, définis ton objectif principal. Avant même d'arriver ici, je me suis déjà dit que mon

objectif principal était d'obtenir mon statut [de résident permanent] dans les meilleurs délais. (...) Alors, pourquoi j'ai choisi mon programme actuel ? Il n'y a qu'une seule raison : je n'avais pas d'autres options. Je n'ai pas de diplôme de haut niveau, mon anglais n'est pas suffisant et je n'ai pas vraiment de compétences professionnelles spécialisées. (...) Je vous donne un conseil : il y a un critère qui vous permet d'évaluer différents programmes selon votre cas et trouver le meilleur pour vous du point de vue du rapport coût-efficacité, c'est le montant dont vous disposez avant d'obtenir votre statut [de résident permanent], c'est le critère le plus simple et applicable à tout le monde. Par exemple, la voie « *lǚ zhuān xué* » (旅转学, du visa de visiteur au permis d'études) vous prendra environ 5 ans [pour obtenir le statut de résident permanent], estimez le total de vos dépenses pendant ces 5 années, puis calculez vos revenus et vos dépenses dans le scénario où vous choisissez un programme de « *lǚ zhuān gōng* » (旅转工, du visa de visiteur au permis de travail), écrivez les chiffres sur un papier et comparez-les, vous aurez votre réponse. »

Pour Wu, le rapport entre le temps, l'argent, ainsi que l'énergie qu'on investit dans un programme d'immigration et le capital économique et culturel que celui-là pourrait rapporter indiquent son rapport coût-efficacité. Le choix entre différents programmes d'immigration qui auraient des impacts temporaires ou permanents, légers ou profonds, sur la vie d'un individu et de sa famille est ainsi réduit à une sélection de marchandise dont les avantages et les inconvénients peuvent être mesurés et comparés, le seul critère étant économique. En dictant son public ce qu'il faut faire, Wu met en lumière sa rationalité, sa poursuite d'une efficacité optimale.

Dans une vidéo récente intitulée « C'est quoi au juste, le Programme pilote sur l'agroalimentaire ? Garantie ou non ? », Wu a présenté le programme qu'elle a choisi au final. Il s'agit d'un programme qui ne restera en vigueur que pour 3 ans et qui vise à « répondre aux besoins en main-d'œuvre du secteur agroalimentaire canadien » en offrant une voie vers la résidence permanente pour un certain nombre de travailleurs occupant des professions désignées dans le secteur agroalimentaire, comme les bouchers, les manœuvres à la récolte, etc. (Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada, 2020). Wu explique :

« J'avais peur que le programme se termine et que l'IRCC (Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada) n'accepte plus de demande. J'ai calculé mes chances avec mon consultant en immigration, si je commence à travailler en tant que bouchère en février, je serai éligible pour présenter une demande de résidence permanente en février prochain, il restera probablement beaucoup de places. Bien qu'il s'agisse d'un travail non qualifié, il faut tout de même avoir 4/9 dans l'examen de langue et un diplôme d'études postsecondaires. (...) Si tu envisages de venir dans quelques mois, je te conseille de prendre ton temps pour bien examiner l'état des lieux à ton arrivée. Par contre, ne t'attarde pas non plus derrière les autres, sinon, tu

ne fais que t'éloigner de ton objectif. Aujourd'hui, les gens qui entrent au Canada par la voie de *peidu* sont beaucoup trop nombreux, il est important de savoir saisir la période de dividende. »

Encore une fois, Wu a démontré sa capacité de traiter la complexité de la situation actuelle et de prévoir les possibilités de l'avenir. Elle considère le choix de programme d'immigration et l'élaboration du plan d'action stratégique comme un investissement et une activité spéculative, qui impliquent naturellement des concurrences et des risques — à prévoir, à détourner ou assumer, qui nécessitent des connaissances spécialisées, de l'audace et de la patience pour l'apparition des meilleures opportunités. Comme Wu l'a écrit : « Beaucoup d'entre vous trouvent que je suis chanceuse, mais ce que vous ne savez pas, c'est que dans ma réussite sont impliqués énormément de conseils professionnels, de prévisions et de patience, ainsi qu'un peu d'optimisme. » Autrement dit, elle considère sa réussite comme le résultat de ses efforts et le reflet de ses compétences.

L'ensemble des actions et mesures que Wu a prises, ainsi que la manière dont elle les raconte, nous présentent l'image d'une entrepreneuse astucieuse et audacieuse. Cependant, ce qu'elle gère n'est pas une entreprise, mais plutôt qu'elle gère elle-même et sa famille de la même manière qu'on fait fonctionner une entreprise, ce qui se reflète dans le principe d'échanger du capital social, économique et culturel avec la plus grande efficacité et le moindre coût. Elle incarne les caractères d'un sujet néolibéral. Elle se considère comme la seule responsable de son destin, tous les résultats qu'elle a obtenus étant « le fruit d'une série de décisions et d'efforts qui ne relèvent que d'[elle-même] » (Dardot & Laval, 2010, p. 427). Elle est son propre héros. Une des notes que Wu a publiée lors de ses premiers jours au Canada exprime justement l'idée que chacun est capable de réussir sa vie tant qu'on fait le bon choix parmi les nombreux choix dont on dispose :

« Récemment, beaucoup d'amies m'ont remerciée de les avoir inspirées sur leur chemin de l'émigration, certaines disent même qu'une mère courageuse comme moi est un super héros [rire]. Je suis vraiment flattée. Je pense que tout le monde peut y arriver, il faut juste que chacun trouve son meilleur chemin. Pour votre référence, je vous montre aujourd'hui ma vie quotidienne depuis que je suis arrivée, vous pouvez alors imaginer votre nouvelle vie quand vous serez sorties. »

2) La vie « *kaigua* » (开挂)

« *Kaigua* » (开挂) est un terme qui vient du milieu des jeux vidéo et qui est devenu un mot à la mode couramment utilisé par les jeunes en Chine pour décrire que le succès ou la performance de quelqu'un est tellement étonnant qu'on le soupçonne d'avoir triché.

Dans une vidéo intitulée « Après être venue au Canada, ma vie est *kaigua* » (voir **Figure 8**), Wu montre en vidéo son expérience de passer l'examen d'anglais pour l'immigration. Elle commence par expliquer comment sa vie a été *kaigua* : « En un mois, j'ai obtenu mon permis de travail et j'ai reçu mon numéro d'assurance sociale, j'ai réussi mon examen d'anglais et je vais bientôt avoir mon permis de conduire. J'ai vécu des choses que je n'aurais jamais cru pouvoir vivre avant », continue-t-elle avec fierté, « j'ai réussi mon examen d'anglais d'un seul coup, j'ai eu 4/9 dans toutes les quatre évaluations, compréhension orale, compréhension écrite, production orale, production écrite. Ce sont exactement les notes que je visais, je suis vraiment contente ». Dans la section des commentaires, beaucoup de *peidu mama* félicitent Wu, certaines expriment qu'elles se sentent encouragées et motivées par son expérience, d'autres la considèrent comme un modèle et lui demandent des recommandations. Évidemment, on peut remarquer dans la dynamique de leur interaction que la majorité des commentaires viennent des fans de Wu qui la suivent depuis un certain temps et qui la connaissent bien à travers les réseaux sociaux.

En fait, 4/9 n'est absolument pas une note dont les immigrants « qualifiés » se vanteraient sur Internet. Quelques utilisateurs tombés sur la vidéo par hasard et attirés par son titre se sont ouvertement moqués de Wu. Cette dernière n'a pas été abattue, elle y a répondu : « C'est exactement la note dont j'ai besoin. Je trouvais ça difficile d'atteindre, mais finalement j'ai réussi d'un coup avec 4/9 dans toutes les évaluations, c'est ce que « *kaigua* » veut dire pour moi, quel est le problème ? » D'un côté, le public rassemblé par des expériences et des aspirations similaires a fourni les conditions propices à la recherche de reconnaissance par Wu au sein d'une diaspora qui est pourtant toujours dominée par les élites ; de l'autre côté, on comprend que Wu n'a jamais tenté de se mettre en comparaison avec les élites en matière de performance scolaire et professionnelle. Ce dont elle est fière ici est plutôt le fait qu'elle a atteint l'exigence minimale pour la demande de résidence

permanente en un court laps de temps — ce qui est aussi une sorte d’efficacité, et qu’elle s’est rapprochée de ce qu’elle voyait comme le privilège des élites et de la classe supérieure.

Similairement, sur la couverture d’une vidéo récente, on lit encore une fois le mot « *kaigua* » (voir **Figure 8**): « D’une élève internationale à celle qui bénéficie de la gratuité de l’éducation canadienne — notre expérience *kaigua* en seulement six mois ». Dans cette vidéo, Wu annonce fièrement que, grâce à son changement de statut de visiteuse à travailleuse, sa fille a pu aller à l’école qu’elle aime en tant qu’élève « locale »,

« Cette école n’accepte pas de candidats internationaux, seuls les enfants locaux ont le droit d’y étudier. La note globale de cette école est de 7.6, c’est de loin meilleur que celle de l’ancienne que ma fille fréquentait en tant qu’élève internationale. Donc, si tu viens par la voie de *peidu*, ce qui est important, c’est quand tu pourras obtenir un statut au Canada. »

Wu souligne que c’est grâce à elle que sa fille a pu bénéficier d’une éducation gratuite et de meilleure qualité, un privilège des citoyens canadiens auquel elle ne devait pas avoir accès en principe. Elle le considère comme le résultat de son choix de travailler, le reflet de ses compétences et l’une de ses premières réalisations depuis qu’elle est au Canada. Le mot « *kaigua* » incarne la fierté et la surprise de Wu quant à son expérience d’accéder au privilège des élites et de la classe supérieure malgré son infériorité en termes de condition économique et de parcours éducatif.

Figure 8

Images de couvertures de vidéos de Wu



La mobilité sociale que Wu a ressentie est pourtant paradoxale : d'une part, elle-même occupe un emploi non qualifié, bien que ce soit temporaire, dans le but d'obtenir « le statut » avec la plus grande efficacité et le moindre coût, pour qu'elle et sa famille puissent bénéficier des avantages des citoyens canadiens et des privilèges des élites et de la classe supérieure chinoise. D'autre part, elle jouit d'un cadre de vie plus agréable, comme l'abondance des ressources naturelles et foncières, qui sont hors de portée de la classe supérieure chinoise. Dans la vidéo qui présente le Programme pilote sur l'agroalimentaire, tandis qu'on écoute Wu parler du programme réservé aux travailleurs étrangers non qualifiés et qu'on apprend qu'elle travaillera bientôt en tant que bouchère, l'image qu'on voit est la vue pittoresque d'un parc urbain — des forêts et de petits animaux qui laissent les humains s'approcher, suivie d'un segment qui montre Wu en train de recevoir un service d'extension des cils dans sa maison louée au décor moderne. Wu ne cache pas le fait qu'elle occupe un emploi non qualifié, mais depuis qu'elle a commencé à travailler en tant que bouchère en février, elle n'a jamais montré, en photo ou en vidéo, ses conditions de travail, ni d'autres aspects de sa vie actuelle qui ne correspondent pas à son identité et son statut social. Ce qu'elle aime le plus partager, c'est l'environnement naturel et résidentiel, à part les stratégies d'immigration.

L'étude de Miao (2017) montre que pour les Chinois d'aujourd'hui, la propriété immobilière, ainsi que la qualité du voisinage constituent un grand enjeu de l'identité de la classe moyenne. Dû à la hausse des prix des logements, les résidents urbains à revenu moyen ont également à supporter un énorme fardeau financier pour s'offrir un appartement bien situé, sans parler d'une maison entière. C'est l'une des raisons pour lesquelles une proportion notable de Chinois qui font partie de la classe moyenne en termes de conditions économiques sont en fait réticents à s'y identifier (Miao, 2017). Pareil pour Wu, dans une des notes citées plus haut, elle qualifie sa famille de « famille ordinaire », j'ai remarqué une distance subtile qu'elle maintenait avec la classe moyenne, par exemple, lorsqu'elle déconseille à certains groupes sociaux de venir au Canada, « les immigrants chinois issus de la classe moyenne éprouvent la plus grande difficulté à s'adapter, ils avaient une vie aisée et une carrière stable en Chine, mais ont dû tout recommencer à partir du bas de

l'échelle sociale ».

En fait, selon le montant des économies qu'elle a préparées pour l'immigration (un détail qu'elle a révélé sur les réseaux sociaux), sa famille fait partie de la classe moyenne chinoise en termes de niveau de revenus. Mais, l'instabilité du marché, surtout l'impact de la pandémie de la COVID-19 et de l'essor du commerce électronique en Chine, ont fait que Wu ne pouvait pas pratiquer les modes de vie associés à la classe moyenne sans préoccupation économique. Maintenant qu'elle est au Canada, la grande maison qu'elle habite, la nature à proximité, voire tout simplement le fait de vivre dans un pays développé, lui ont donné l'illusion d'une mobilité sociale ascendante. Elle a publié plusieurs vidéos présentant des logements qu'elle habitait ou qu'elle a visités. Le premier est un appartement qu'elle a habité temporairement à son arrivée, sur la couverture de la vidéo, on lit « Si tu avais cet environnement à portée de main, retournerais-tu en Chine ? ». Dans cette vidéo, elle montre notamment ce qui n'est pas commun par rapport aux appartements en Chine :

« Ici, presque tous les immeubles à appartements sont équipés d'installations de loisirs et de sports, comme là où j'habite actuellement, il y a une table de billard, une bibliothèque, une salle de rencontre, une gym très bien équipée, une piscine et un sauna. Le jour, je profite de l'absence de ma fille pour faire du jogging, parce qu'il y a une petite forêt juste en bas, c'est très agréable. »

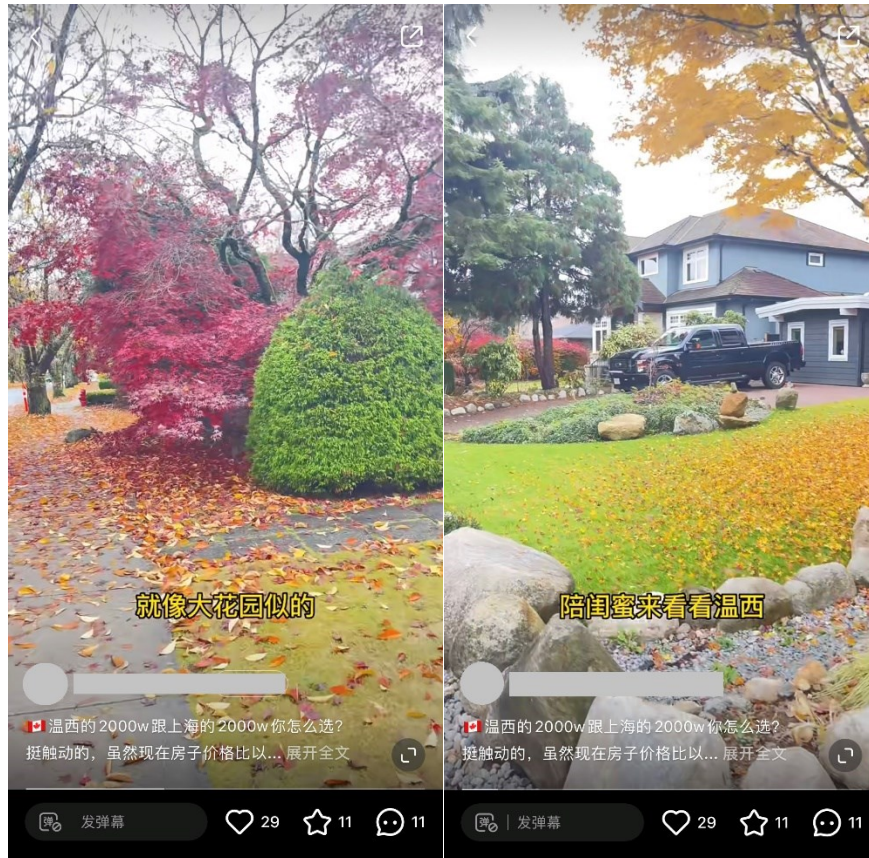
Bien qu'en Chine, un tel appartement soit hors de portée de nombreux résidents de classe moyenne, Wu n'y a passé que quelques nuits et a ensuite emménagé dans une maison louée. Comme beaucoup d'immigrants chinois issus des classes moyenne et supérieure, elle avait hâte de profiter de son séjour au Canada pour découvrir l'expérience d'habiter dans une maison et le mode de vie qui vient avec. Le jour du déménagement, elle a publié une vidéo où elle présente avec enthousiasme son nouveau logement : « Regardez le grand jardin. Ma fille l'a aimé dès sa première visite. Et regardez les chambres, qu'elles sont grandes. On ne paie que 2100 \$ par mois. » À part ses propres logements, Wu accompagne souvent son amie à visiter des maisons à vendre et elle a publié deux vidéos suite à leurs visites (voir **Figure 9**), voici une des deux :

« J'ai accompagné mon amie à visiter le voisinage d'une école secondaire qui se classe 62^e à West Vancouver. C'étaient toutes de grandes maisons luxueuses. L'environnement du quartier était magnifique, comme un énorme jardin. J'ai vraiment été impressionnée. Comparez ça avec les appartements dans les grandes villes chinoises, ça ne vaut pas la peine ? Si tu souhaites

envoyer ton enfant dans une bonne école, achète ou loue une maison dans son voisinage, ton enfant pourra naturellement aller à l'école de ton choix. C'est de loin mieux que d'habiter dans un « *lao po xiao* » (老破小) qui coûte plusieurs millions ».

Figure 9

Captures d'écran d'une vidéo de Wu



« *Lao po xiao* » désigne les appartements vieux, étroits et mal entretenus qui se situent au cœur des grandes villes chinoises. En raison de la concentration des ressources éducatives et des opportunités économiques à proximité, ce genre de logement est devenu presque le seul choix abordable pour de nombreuses familles de classe moyenne salariée issues de migration et à la recherche d'une mobilité sociale ascendante. Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi Wu a été impressionnée devant les belles maisons qu'elle a visitées à Vancouver. Bien que Wu admette à la fin de la vidéo qu'elle n'est pas encore capable de s'offrir une telle maison, on peut lire entre les lignes qu'elle est reconnaissante d'avoir pris

la bonne décision, de s'être achetée une deuxième chance et qu'elle commence à croire qu'une telle maison ne sera plus un rêve lointain après quelques années d'efforts et de lutte. Wu a déménagé à Vancouver avec sa fille pour échapper aux stress de la vie dans les grandes villes chinoises. En effet, elle a plus de chance au Canada qu'en Chine d'avoir un mode de vie plus décontracté, plus proche de celui qu'elle imagine comme appartenant aux classes moyenne et supérieure. Pourtant, en considérant la propriété immobilière, le niveau de revenus et la qualité de l'éducation de la prochaine génération comme les plus importants indicateurs de l'identité de classe, elle est tout de même soumise à la pression sociale provenant de sa culture d'origine, qui est maintenue par ses réseaux sociaux en ligne et hors ligne majoritairement chinois.

Pour conclure, Wu tend à partager comment elle décide de ses stratégies d'immigration, comment elle fait face à des forces structurelles complexes et défavorables pour elle et comment elle s'approche pas à pas de ce qu'elle imagine comme le privilège des élites et de la « vraie » classe moyenne. Cependant, elle parle rarement de sa famille dans son récit de migration médiatique. On ne trouve rien à propos de son conjoint et seulement quelques vidéos en lien avec sa fille. Par exemple, dans la vidéo où elle partage avec son public que sa fille commence à bénéficier de la gratuité de l'éducation canadienne en tant qu'élève « locale », ou dans la vidéo où elle raconte son voyage avec sa fille dans les environs de Vancouver, elle souligne fièrement que c'est grâce à elle — sa décision et ses efforts — que sa fille a pu recevoir une meilleure éducation et découvrir un monde plus vaste. On constate que, bien que son récit de migration qui s'articule autour de ses réalisations personnelles semble individualiste, ces dernières sont souvent étroitement liées aux intérêts de la famille, notamment à ceux de l'enfant.

Enfin, comme son nom d'utilisateur le suggère, Wu semble intentionnellement maintenir une distance par rapport à la féminité traditionnelle. Dans une note publiée à la veille de son départ, Wu a exprimé sa tristesse de quitter sa famille, mais en même temps, elle a souligné qu'elle mesurait sa décision et ses stratégies avec une perspective rationnelle, valorisant davantage l'accumulation du capital économique, culturel et social à long terme plutôt que l'affection familiale du présent. Cette rationalité, qui l'emporte sur les

sentiments et les émotions, n'est souvent pas considérée comme étant partie de la féminité dans les discours de genre chinois. Par ailleurs, elle a partagé trois vidéos enregistrant son voyage en voiture à Calgary avec sa meilleure amie et leurs enfants au milieu d'une tempête de neige, dans les titres ou sur les couvertures desquelles on lit « Deux femmes au volant se sont lancé le défi du voyage en voiture en plein hiver », « Les femmes au volant peuvent absolument supporter la moitié du ciel », « De Vancouver à Calgary, nous sommes deux guerrières ». Cette petite aventure a rendu plus solide l'image d'une femme courageuse, indépendante et compétente que Wu a créée et maintenue sur les réseaux sociaux. Avec cette image de soi, Wu a mis en question la perception conventionnelle des *peidu mama* qui les suppose un renforcement de la féminité traditionnelle.

Chan, 36 ans, Montréal, résidente permanente

Récit de migration issu de l'entrevue

Chan vient de Harbin, la plus grande ville par population métropolitaine dans le nord-est de la Chine. Elle a toujours travaillé dans le secteur de l'hôtellerie dans le sud de la Chine. Elle a aussi ouvert un commerce de thé aux perles, mais s'est trouvée endettée peu après. En 2011, Chan a présenté une demande de résidence permanente au Gouvernement du Québec dans le cadre du Programme régulier des travailleurs qualifiés et en 2018, elle a obtenu le statut de résident permanent du Canada. Pour la jeune Chan qui n'avait que 23 ans au moment de sa demande de résidence permanente, ce statut n'était qu'une option flexible. De là jusqu'aux deux premières années suivant l'obtention du statut, Chan habitait et travaillait en Chine et hésitait à s'installer au Canada, en partie dû au fait que sa carrière était en plein essor. Finalement, en 2021, elle a démissionné et déménagé à Montréal avec son conjoint et leur fils. Cette fois-ci, d'après elle, l'objectif principal est d'accompagner leur fils de 13 ans à y étudier :

« En fait, je ne voulais plus vraiment venir, parce que ma carrière était en plein essor. En 7-8 ans, j'ai été promue d'une petite employée à la gérante de l'hôtel et j'ai été mutée dans une ville que j'aime beaucoup. Ce qui m'a fait décider de venir, c'est que mon fils a déjà développé

des problèmes mentaux, il avait peur d'aller à l'école. Mais, cela n'a pas été pris au sérieux, parce que je n'étais pas à ses côtés. Je travaillais à Guangzhou, alors qu'il restait à Harbin avec son père et ses grands-parents. (...) À part cela, le père de l'enfant insistait aussi pour venir, parce qu'il croyait que nous aurions la chance de changer notre destin au Canada après quelques années d'efforts. »

Ainsi, grâce au statut de résident permanent de Chan, elle a pu amener son conjoint et leur fils au Canada où ils ont le droit d'y travailler et étudier. Aujourd'hui, Chan est reconnaissante d'avoir pris cette décision, parce qu'elle voit des sourires réapparaître sur le visage de son fils. Parlant de son fils, Chan ne pouvait pas s'arrêter :

« Maintenant, il est capable d'être mon interprète lors de la réunion parents-professeurs, il m'a fait des cadeaux de ses propres mains, il peut cuisiner et faire du café pour moi (...). Ce qui me rend particulièrement heureuse, c'est qu'il commence à s'intéresser à des choses et qu'il désire en apprendre. Je suis déjà très satisfaite. Tout ce que je demande, c'est qu'il soit sain de corps et d'esprit, qu'il ait de bonnes qualités et qu'il soit capable de gagner sa vie, c'est tout ce qui importe. Je n'attends pas qu'il devienne un héros ou quoi que ce soit. Il n'est pas obligé d'aller dans une des meilleures universités, tant qu'il apprend et fait quelque chose qu'il aime. C'est correct s'il finit par devenir livreur ou serveur, il sera quand même en mesure de subvenir à ses besoins. (...) Du coup, je crois qu'en prenant cette décision, je lui ai offert un bel avenir avec plein d'opportunités et de possibilités. Quand j'avais son âge, je n'ai même jamais quitté ma ville. Alors que lui, il a des camarades de classe qui viennent des quatre coins du monde, il commence à découvrir l'immensité et la diversité du monde. Des fois, je regrette de ne pas avoir pu lui faire vivre une enfance heureuse qu'il aurait dû avoir. »

Bien que Chan ait déjà obtenu le statut de résident permanent, elle se considère tout de même comme une *peidu mama*, étant donné que le bien-être de son fils était la raison pour laquelle elle a décidé de retourner au Canada et qu'elle se croit toujours être en migration à cause de ses emplois à temps plein et son appartement loué. Le jour de l'entrevue, elle m'a proposé de la rencontrer dans le magasin de thé aux perles où elle allait travailler de 5 heures du soir jusqu'à minuit. Au cours de l'entrevue, j'ai appris qu'elle était aussi une massothérapeute dans une clinique d'acupuncture et qu'elle n'avait appris la massothérapie qu'après son arrivée au Canada. Elle m'a dit :

« J'avais trois emplois avant, puisque j'ai décidé de sérieusement faire quelque chose avec mon compte Douyin, j'ai quitté un des trois. (...) Maintenant, je travaille 5 jours par semaine et j'ai des cours d'anglais sur 2 jours. En même temps, c'est moi qui m'occupe plus de l'enfant entre nous, c'est moi qui cuisine la plupart du temps, c'est encore moi qui suis responsable de communiquer avec les professeurs de l'enfant. (...) Je m'étais déjà fait offrir un emploi à temps

plein qui touche un peu ma spécialité. C'était un poste de superviseur dans une entreprise de nettoyage dont la clientèle était principalement les hôtels. Mon salaire serait de 35,000 \$ par an, qui est à peu près la même chose que mes revenus actuels avec mes deux emplois à temps partiel. Mais si j'avais choisi celui-là, j'aurais des journées entières occupées par le travail, alors que je préfère avoir des horaires flexibles qui me permettent de mieux m'occuper de mon enfant, de suivre des cours de langue et de mettre plus de temps sur les réseaux sociaux. Et si j'avais le temps, j'aimerais aussi écrire sur mes expériences, mais je ne sais pas encore comment et je n'ai pas trouvé de plateforme pour ce genre d'histoires. »

Chan m'a raconté que certaines personnes sur Internet trouvaient qu'elle exagérait ses difficultés et imaginaient que sa vie devait être plus facile que la plupart des *peidu mama* étant donné qu'elle était en compagnie de son conjoint. « Je leur ai répondu : en fait, je suis venue avec deux enfants, un de 14 ans, l'autre de 40 ans », dit-elle,

« Beaucoup de personnes sur Internet m'ont conseillé d'acheter une voiture après m'avoir vue passer des heures tous les jours dans les transports en commun. En fait, on en a une, mais j'ai dû la laisser à mon coéquipier, c'est-à-dire mon mari, parce qu'il ne peut dire un mot en anglais ni en français. Si jamais il se trompe ou qu'il se perd, il n'arrivera même pas à décrire où il se trouve, ni même à demander son chemin, je devrai alors le chercher, ce sera encore plus compliqué. Des fois, j'ai plus de travail qu'une mère célibataire, par exemple, il a fallu que je l'accompagne à passer son examen de permis de conduire, à se faire vacciner... Je serai déjà reconnaissante s'il ne me cause pas de problème. Tu vois, c'est pour ça que dans 90% des cas, c'est la mère qui accompagne l'enfant à étudier à l'étranger. Qu'est-ce que les hommes sont capables de faire s'ils viennent ? On serait étonné qu'un père s'occupe de l'enfant tout seul tout en faisant des études, mais on s'attend à ce que toutes les mères soient capables de mener à bien les mêmes tâches. »

Jusqu'ici, on peut dire que Chan est une femme indépendante, autonome et entreprenante. Elle a traversé le processus d'immigration toute seule, offrant à elle-même et à sa famille une option supplémentaire pour l'avenir. Alors que sa carrière en Chine était en plein essor, elle a décidé de retourner au Canada pour le bien-être de son enfant et, dans une certaine mesure, sous la pression de son conjoint à la recherche d'opportunités économiques. Dans son récit, on constate qu'elle se sent coupable d'avoir été absente pendant dix ans de l'éducation de son enfant. Elle considère l'apparition des problèmes mentaux chez son enfant comme une faute de sa part qu'elle doit réparer à travers des efforts redoublés. Plutôt que de critiquer le père de l'enfant pour son inaction, elle préfère mettre en valeur sa propre contribution à la famille, qui est, à ses yeux, le reflet de ses compétences personnelles et de certaines qualités inhérentes aux femmes. Bien que Chan ne soit pas satisfaite du niveau de participation de son conjoint dans le travail domestique, elle ne s'attend pas à ce qu'il change quoi que ce soit, le maintien du *statu quo* est déjà le meilleur compromis auquel

elle peut penser. On constate que Chan a intériorisé un discours de genre essentialiste qui prétend que les femmes sont par nature plus habiles à s'occuper des enfants, à tenir le ménage et à jongler avec de multiples tâches.

Malgré de nombreuses difficultés, lorsque je lui ai demandé si elle aimait sa vie actuelle, elle m'a répondu après un bref silence :

« Comme Romain Rolland l'a dit : il n'y a qu'un héroïsme au monde, c'est de voir le monde tel qu'il est, et de l'aimer. Que j'apprécie ou non la réalité, je dois l'accepter en premier, et peu à peu, je commence à aimer ma nouvelle vie. C'est sûr que c'est plus dur pour mon corps, mais non pour mon âme. (...) Ici, je n'ai pas à m'inquiéter de mon âge. Je peux faire des études quand je le souhaite, je peux repartir de zéro à tout moment, il n'y a jamais de limite en termes d'âge. Surtout, je pense à mon fils, je passe plus de temps avec lui maintenant, c'est ce que je veux. »

Chan a clairement indiqué qu'elle n'envisageait pas de retourner en Chine au cours des prochaines quelques années. Elle s'imagine un bel avenir au Canada non seulement pour sa famille, mais également pour elle-même :

« Si je peux avoir l'allocation du Gouvernement pour apprendre le français, je l'aurai mérité, n'est-ce pas ? J'aurai absolument bien profité de ce voyage pour m'améliorer. Et si j'en ai l'opportunité, j'aimerais faire des études en commerce. Ce serait idéal si un jour je pouvais trouver un meilleur emploi, un emploi moins exigeant et plus en lien avec ma spécialité. Sinon, à date, un travail de serveuse et un autre à la clinique, au total, c'est comme si j'avais un certificat ou un diplôme de formation professionnelle local. Avec mon coéquipier, on arrive à mener une vie simple et assez agréable. Elle n'est pas de haute qualité, mais je ne demande pas plus, ça suffit d'être quelqu'un d'ordinaire. »

En plus d'avoir témoigné des changements positifs chez son enfant, Chan elle-même a expérimenté des avantages de vivre au Canada. Elle s'imagine un bel avenir rempli de possibilités dans une société où elle ressent peu de pression sociale liée à l'âge. Bien que pour le moment, Chan fait du travail non qualifié comme la plupart des *peidu mama* qui ne détiennent pas de diplôme localement reconnu, elle voit la possibilité de poursuivre ses études supérieures à tout moment et d'entamer une nouvelle carrière éventuellement. Au cours de ma recherche, j'ai remarqué que cette possibilité de recommencer après une longue ou courte pause est particulièrement appréciée par presque toutes les *peidu mama*. En Chine, surtout dans le secteur privé, les femmes professionnelles risquent toujours de

perdre leurs opportunités de promotion en raison de leur grossesse et de vivre des reculs de carrière et des discriminations à cause de l'attention supplémentaire qu'exige la garde d'enfant (Sun, 2021). Ainsi, les *peidu mama* qui ont interrompu leur carrière pour l'éducation de leur enfant apprécient beaucoup la possibilité de recommencer, bien que leur optimisme implique une idéalisation de l'avenir.

Chan a mis fin à l'entrevue avec cette belle vision de l'avenir. Je l'ai regardée se mettre en uniforme, puis se mêler parmi ses collègues, toutes des étudiantes dans leur vingtaine.

Usages des médias sociaux

Douyin est la principale plateforme de réseaux sociaux sur laquelle Chan partage sa vie de *peidu mama* au Canada. Pour ce faire, Chan a créé un nouveau compte que personne dans son entourage ne connaît. Les vidéos que Chan a publiées peuvent être divisées en deux catégories : 1) des vidéos d'une durée inférieure à une minute, composées de courtes vidéos et de photos, comme un album électronique qui documente des moments personnels précieux ; 2) des vlogs (vidéoblogs) filmés à la première personne, accompagnés d'une musique de fond entraînante et d'une narration en voix off, présentant de manière chronologique des fragments de la vie quotidienne intentionnellement choisis. Comme les deux autres participantes, Chan utilise aussi les modèles et les filtres fournis par Douyin afin de rendre ses contenus plus attrayants. Afin d'élargir sa base de fans, Chan a décidé de faire des *live streams* sur Douyin, ce qui est, d'après elle, le plus efficace moyen d'atteindre un plus large public, non seulement parce que le *live stream* permet des interactions en temps réel, mais aussi parce que la plateforme tend à accorder plus de visibilité aux *live streams* qui durent plus de deux heures. Chan n'avait qu'une centaine de fans au moment de son premier *live stream*, aujourd'hui, quatre mois plus tard, elle en a plus de 3000. Chan présente ainsi comment elle renforce l'adhésion des fans à travers le *live stream* :

« Je n'ai pas d'horaire fixe pour le *live stream* pour le moment, mais il vaut mieux en avoir un pour ne pas perdre de fans. J'essaierai de faire au moins trois *live streams* par semaine, le lundi et le mercredi matin, ainsi que le dimanche soir. Et j'essaierai de rester plus de deux heures chaque fois. Ce sont des trucs que j'ai découverts par moi-même au fil du temps.

Habituellement, dans le *live stream*, je réponds aux questions de l'audience, partage mes expériences et les invite à *liker* et à suivre mon compte. J'ai aussi créé une discussion de groupe pour interagir avec mes fans de temps en temps. »

D'après Chan, le *live stream* sur les réseaux sociaux n'est pas un travail pour tout le monde. Elle le compare au travail des enseignants et des guides touristiques. En effet, en plus de parler toute seule pendant deux heures, elle a aussi à mobiliser ses émotions pour toujours être dynamique et bienveillante et à trouver des sujets qui intéressent le public de sorte qu'il reste dans son *live stream* aussi longtemps que possible et interagissent avec elle. Non seulement les *live streams*, les vidéos qu'elle publie au quotidien doivent également être articulés autour d'un thème bien défini. Chan n'utilise pas le hashtag *#peidu mama* depuis le début. Elle a eu beaucoup de tentatives avant de finalement trouver le thème actuel. Elle a voulu partager ses anciennes expériences professionnelles en Chine et se pencher sur le développement personnel des femmes ; elle a tenté de documenter son expérience d'occuper trois emplois en même temps pour rembourser ses dettes ; elle s'est aussi filmée cuisiner des plats chinois en parlant des différences culturelles dont elle a témoigné au Canada. Aucune de ces tentatives n'a été réussie. Après avoir utilisé le hashtag *#peidu mama* pour la première fois, Chan a immédiatement gagné une attention inattendue, « tout d'un coup, j'ai trouvé ce que les gens étaient intéressés à voir. J'ai donc commencé à utiliser l'étiquette de *peidu mama* », dit-elle.

Cependant, trouver le bon thème n'est que la première étape. Chan se sent obligée de s'améliorer sans cesse. Pour fournir à son public des informations plus détaillées, elle a besoin d'en apprendre auprès d'autres influenceurs en regardant leurs vidéos et en suivant leurs *live streams*. Elle a aussi écouté des conférences qui apprennent à devenir une influenceuse à succès. Elle m'a dit qu'elle avait un calepin rempli de notes, « par exemple, qu'est-ce qu'on ne peut absolument pas dire, quels genres d'ouverture de vidéo sont attirants, comment garder le public intéressé du début à la fin, etc. ». À part le thème, le niveau de détail et d'authenticité du partage est une autre question importante. D'après Chan :

« Les *peidu mama* comme moi attirent moins d'attention que celles qui sont venues toutes seules avec leur enfant et qui ont réussi à obtenir leur statut de résident permanent par la voie

de « *lǚ zhuan xue* » ou « *lǚ zhuan gong* ». Imagine la psychologie de la masse : si une mère célibataire y est arrivée, je serai capable moi aussi. Plus ça paraît facile, plus les gens sont incités à consommer ce genre de contenu. Des fois, je pense que ce que je partage est peut-être trop fidèle à la réalité, dans le sens où les difficultés que j'ai montrées font sûrement hésiter beaucoup de gens. »

Lorsque je lui ai demandé pourquoi elle voulait partager sa vie au Canada sur Douyin, le premier point que Chan a soulevé était « pour documenter [sa] vie ». « Un jour, je vais pouvoir montrer les vidéos à mon fils pour qu'il sache que j'ai fait de mon mieux pour l'accompagner », ajoute-t-elle. En deuxième lieu, en partageant ses expériences vécues, elle espère pouvoir aider les personnes qui cherchent désespérément à immigrer dans le pays à démasquer les mensonges et les pièges de certaines agences de services d'immigration : « ce que je fais est une sorte de diffusion de connaissances dans le but de réduire l'asymétrie des informations pour qu'elles prennent des décisions éclairées ». C'est aussi pour cette raison que Chan met toujours en avant l'authenticité de son partage, même si cela lui ferait perdre des fans. Enfin, Chan admet qu'elle aimerait créer un revenu avec ses activités sur les réseaux sociaux, bien qu'elle n'ait pas encore trouvé le moyen de monétiser ce travail :

« Quelques opportunités se sont présentées à moi, mais je les ai toutes déclinées, parce que je ne me permets pas de tirer profit de quelque chose que je ne connais pas assez. (...) Pour l'instant, j'ai juste à me concentrer sur les vlogs et les *live streams*. Je crois qu'au fur et à mesure que ma base de fans s'agrandit, j'arriverai naturellement à gagner de l'argent. »

Bien que ses activités sur les réseaux sociaux ne soient pas encore rentables, Chan est contente de s'être fait des amis, ou bien d'avoir acquis des ressources sociales intéressantes, à travers les réseaux sociaux :

« Je reste en contact avec de nouveaux arrivants qui ont aussi besoin d'apprendre l'anglais et le français, on se pousse et on progresse ensemble. J'ai également des amis qui sont des étudiants internationaux, comme toi, ils m'ont partagé leurs expériences d'études et des conseils sur le choix de programme, ces informations vont être utiles pour mon fils. Bref, ce que je fais sur les réseaux sociaux a absolument enrichi ma vie et ouvert mes horizons, m'a rendue plus tolérante et m'a rapporté de multiples avantages. »

D'une documentation personnelle de moments charnières de sa vie à de sérieux créations et partages de contenus numériques à but lucratif, Chan a investi beaucoup de temps et d'énergie pour trouver ses stratégies de *self-branding* en fonction des affordances de la plateforme et des rétroactions du public, et pour établir un lien plus intime avec son public à travers plusieurs moyens de communication synchrones et asynchrones. Il s'agit d'un énorme travail qui est non rémunéré et invisible, mais qui a sans aucun doute produit des connaissances générales, des émotions et des relations sociales ayant une valeur d'usage (He et al., 2022; Tan et al., 2020). Bien que Chan n'arrive pas à monétiser ce travail, elle est motivée à continuer. D'une part, Chan croit que le travail acharné va toujours porter ses fruits, d'autre part, elle est fière de son altruisme, une qualité que les femmes sont particulièrement encouragées à développer. En même temps, comme Chan l'a dit, elle a également gagné des ressources sociales, des informations pratiques et le plus important, une reconnaissance d'elle-même après avoir vécu des changements majeurs dans sa vie.

D'ailleurs, on constate que Chan a été encouragée par la plateforme à utiliser le hashtag *#peidu mama* dans le but de répondre à la demande du marché dans le cadre de l'économie de l'attention. Le fait que l'identité de *peidu mama* attire plus d'attention indique qu'il y a effectivement un nombre croissant de femmes chinoises qui cherchent à s'embarquer dans des projets de migration similaires pour quelconques raisons, le hashtag a largement facilité la formation de réseau social entre elles. Par ailleurs, le récit de *peidu mama* suscite l'intérêt du public, parce qu'il s'écarte du récit de vie normatif dans la société chinoise et suggère un esprit d'initiative, alors que le mot « *peidu* » indique un retour à la famille et aux traditions, ce qui sembler aller à l'encontre de l'image d'une « femme indépendante de la nouvelle ère » (*xin shidai duli nüxing*, 新时代独立女性). Chan profite de l'attention portée à ce groupe de femmes et s'approprie les éléments constitutifs de leur récit collectif pour construire son propre récit et faire valider ses propres expériences, cela infuse, à son tour, de nouveaux sens à l'identité de *peidu mama*.

Profil d'utilisateur

Sur Douyin, Chan s'est donné le nom « Le petit renard qui habite à Montréal ». Comme on

le sait déjà, c'est un nouveau compte qu'elle a créé pour partager sa vie quotidienne au Canada. Le nom d'utilisateur peut être considéré comme le titre du récit de migration qu'elle construit en ligne. Sa photo de profil est une photo d'elle de face, baignée de soleil, avec un ciel bleu et des fleurs en arrière-plan. La photo de couverture de sa page personnelle montre un ciel bleu et une forêt d'érables en automne (voir **Figure 10**).

Figure 10

Profil de Chan



Voici comment elle se présente dans la section de biographie (voir **Figure 10**) :

Demande de résidence permanente dans le cadre du Programme régulier des travailleurs qualifiés en 2011 avec peu de moyens, obtention du statut de résident permanent en 2018, déménagement au Canada en pleine pandémie en 2021 avec dix mille dollars en main, commencement d'une deuxième vingtaine de ma vie
[emoji: mère] | gérante d'hôtel en Chine | → | employée d'un magasin de thé aux perles |
peidu et travailler pour rembourser les dettes

[emoji: père] | chauffeur de taxi à temps partiel en Chine | → | employée d'un restaurant de poulet frit | travailler et étudier en même temps
[emoji: enfant] | auparavant mauvais élève qui déteste l'école | → | apprenant du français dans une classe d'accueil | en train de combattre les monstres et faire sa promotion
D'une petite ville dans le nord-est de la Chine à Montréal
La vie est dure pour mon corps, mais non pour mon âme, non « *run* » (润), travailleuse en bas de l'échelle sociale
Partager avec toi les détails de la vie, de l'éducation et de l'apprentissage au Canada...
Salut à ma jeunesse où j'ai osé *pin* (拼) et *chuang* (闯)
Salut à un avenir doux

Lors de l'entrevue, j'ai demandé à Chan d'expliquer certains termes dans sa biographie. D'abord, par « une deuxième vingtaine de ma vie », elle veut dire qu'elle a l'impression de revivre sa vingtaine au cours de son installation à Montréal :

« Je n'avais jamais travaillé en tant que serveuse dans ma vingtaine. J'ai eu la chance de trouver un poste de gestion en finissant mes études universitaires. J'ai progressé étape par étape jusqu'au poste de gérant d'hôtel. Ce n'est qu'après mon arrivée à Montréal que j'ai vécu la période difficile de recherche d'emploi en bas de l'échelle des qualifications. Je vais bientôt avoir 40 ans, ma mère m'a dit qu'elle attendait déjà sa retraite avec impatience quand elle avait mon âge, alors que moi, je pense encore à apprendre une nouvelle langue, à faire un certificat d'études supérieures ou à suivre une formation utile. Voilà, je suis en train de vivre tout ce que je n'ai pas vécu à l'âge de 18 ans. »

Ensuite, « non “*run*” (润) » est aussi une expression intéressante. Ces dernières années, l'émigration internationale est devenue populaire chez les jeunes chinois insatisfaits de l'environnement politique et social de la Chine continentale. Pourtant, sur les plateformes de réseaux sociaux chinoises sous haute surveillance, on utilise le caractère « 润 » au lieu du mot « 移民 » (*yimin*, émigrer) pour parler de ce sujet, parce que le *pinyin* du caractère « 润 » est identique au mot anglais « *run* ». D'un côté, l'expression « *run* » (润) signifie « s'enfuir », de l'autre côté, elle décrit la vie agréable après avoir émigré à l'étranger, étant donné que le caractère « 润 » connote « profit » et « nourrissant » dans la langue chinoise. Dans sa biographie, Chan a nié que son émigration relevait de ce qu'on appelle « *run* ». Pour elle, l'expression « *run* » réfère à l'émigration des « vraies » classes moyenne et supérieure :

« Ils ont accumulé des capitaux en Chine, quand ils viennent ici, ils n'ont qu'à profiter d'une vie aisée, contrairement à nous qui devons commencer par travailler dans les services afin de subvenir à nos besoins. Ceux et celles qui viennent des grandes villes peuvent facilement acheter une maison ici en vendant une propriété dans leur ville. Donc, pour ne pas créer de

confusions, j'ai écrit « non “run” » dans ma biographie. Et je dis toujours à mon public que ce que je partage n'est que ma vie ordinaire ».

À la fin de la biographie, on lit « salut à ma jeunesse où j'ai osé *pin* (拼) et *chuang* (闯) ». *Pin* peut être traduit comme « lutter de toutes ses forces » et *chuang* comme « prendre l'initiative d'explorer un monde plus vaste ». Ces deux caractères, ainsi que les synonymes qu'ils composent, sont souvent utilisés par le Parti-État dans ses propagandes qui visent à motiver le peuple chinois à contribuer au développement économique et à la construction nationale. Par exemple, dans son discours des vœux pour l'année 2022, Xi Jinping souligne que « les luttes et les efforts acharnés d'innombrables héros ordinaires ont contribué au grand élan de la marche de la Chine dans la nouvelle ère » (*wushu pingfan yingxiong pinbo fendou, huiju cheng xin shidai zhongguo angChan fenjin de hongWu*, 无数平凡英雄拼搏奋斗, 汇聚成新时代中国昂扬奋进的洪流) (XinhuaNet, 2021) ; ou encore, dans les médias de l'État, *pin* et *chuang* figurent dans de nombreux titres : « Oser *chuang* et *pin*, viser l'innovation — le développement de haute qualité du secteur privé en 6 histoires » (*gan chuang gan pin, xiang xin er xing — cong Wu ge gushi kan minying qiye gao zhiliang fazhan*, 敢闯敢拼 向新而行——从六个故事看民营企业高质量发展) (XinhuaNet, 2023).

Dans le discours public, oser *pin* et *chuang* est une qualité que les Chinois apprécient beaucoup, qui est souvent présente dans les récits des travailleurs et des entrepreneurs issus de petites villes ou de milieux ruraux qui poursuivent leurs rêves dans les grandes villes. Comme on peut le remarquer dans ce que Chan a écrit, l'esprit de *pin* et *chuang* est surtout associé à la jeunesse. D'ailleurs, que ce soit dans les slogans politiques ou dans l'usage quotidien, l'objectif de *pin* et *chuang* est toujours la recherche d'opportunités économiques et la croissance de richesse. Ce discours prétend qu'une vie heureuse, au moins sur le plan matériel, ne se réalise qu'à travers les efforts acharnés et persistants des individus et que ces efforts individuels sont indispensables pour la prospérité de la nation. Ainsi, le travail acharné et le *self-improvement* continu en réponse de la demande du marché ont été normalisés. Les individus supportent la surcharge de travail en s'enivrant d'une vision idéalisée de l'avenir. La biographie de Chan incarne justement cette idéologie.

Chan ne dissimule pas l'énorme écart entre ses anciennes et actuelles professions. Elle n'en a pas honte et considère plutôt « être qualifiée pour le poste de gérante et également capable de faire le travail de serveuse » comme une sorte de résilience et de persévérance indispensables pour avoir une meilleure vie, et « d'une petite ville à un pays étranger » comme la conséquence de son esprit de *pin* et *chuang*. De plus, dans la société chinoise, cette expérience de lutter pour une meilleure vie est considérée comme étant propre à la jeunesse, l'expérience de « repartir de zéro » a donc donné à Chan l'illusion de revivre sa jeunesse. D'ailleurs, en se qualifiant de « travailleuse au bas de l'échelle sociale » et en refusant l'étiquette de « *run* », Chan se distancie des « vraies » classes moyenne et supérieure qui sont capables de jouir d'une vie aisée dès leur arrivée au Canada et valorise plutôt son expérience de rétablir une vie heureuse à partir de zéro à travers ses propres efforts. De ce que Chan a dit dans l'entrevue par rapport à sa prise en compte du goût du public, on peut déduire qu'elle avait l'intention de mettre de l'avant ses origines ordinaires et ses expériences singulières pour rendre son récit plus inspirant et intrigant pour le public de sorte qu'il suive de près le développement de son récit.

Sujets et thèmes récurrents

Les contenus que Chan a publiés montrent principalement son quotidien à Montréal. Dans cette partie, j'analyse ces contenus en les divisant en deux thèmes : « manger l'amertume » et « goûter la douceur ».

1) Manger l'amertume

Également travailleuse non qualifiée, contrairement à Wu, Chan tend à montrer sans réserve ses conditions de travail sous forme de vlog. Sur la couverture ou dans la description des vidéos, on lit souvent : « le quotidien d'une *peidu mama* qui a deux boulots en une journée », « mon quotidien au travail de 9h du matin à 1h du matin le lendemain », « une autre fin de semaine débordée », « mon quotidien de me coucher à 3h et me lever à 6h du matin », etc. Chan souligne que la pénibilité est son véritable quotidien et non une mise en scène. Dans une vidéo intitulée « La navette quotidienne d'une *peidu mama* », Chan a fidèlement filmé le chemin de son travail à son domicile du point de vue en première personne, ce qui permet au public de parcourir un trajet d'une heure et demie en deux

minutes, en la regardant se déplacer difficilement dans la neige, passer de l'autobus au métro, puis du métro à l'autobus. Chan écrit au-dessous de la vidéo : « Les navettes que j'ai faites toute l'année ont été condensées dans ces deux minutes. Aucun pays n'est le paradis, il faut toujours avoir les pieds sur terre et être diligent ». Ou bien, dans la vidéo intitulée « Le quotidien d'une *peidu mama* qui a deux boulots en une journée », Chan a filmé de la même manière son déplacement entre ses deux emplois. Tout de suite après avoir terminé le premier travail, elle s'est précipitée vers le deuxième. Il s'agissait encore d'un trajet de presque une heure. Elle n'a même pas eu le temps de prendre son souper pour arriver au poste à l'heure.

Dans les vidéos similaires présentant le quotidien de Chan au travail, on voit souvent l'évier rempli de vaisselle à laver et elle-même habilement couper des fruits ou préparer un dessert (voir **Figure 11**). Face à une telle charge de travail, Chan n'a exprimé aucune émotion négative. Elle disait « voici l'empire que j'ai bâti » ou « toute la cuisine est mon empire » en montrant son environnement de travail dans le magasin de thé aux perles. D'ailleurs, Chan montre souvent avec fierté les pourboires qu'elle reçoit après une longue journée de travail, avec une horloge en arrière-plan indiquant l'heure où elle termine sa journée (voir **Figure 12**).

Je me permets de conclure que Chan a construit un récit de « *chiku* » (吃苦), littéralement « manger l'amertume », ou « supporter les épreuves, faire des sacrifices et travailler dur » (Griffiths & Zeuthen, 2014). L'esprit de *chiku* a une longue histoire dans la société chinoise. À l'époque de Mao, l'élite intellectuelle a été appelée à sacrifier toute leur jeunesse pour le Parti-État en travaillant dans les régions rurales extrêmement pauvres. Aujourd'hui, le discours de *chiku* fait plutôt référence au *self-improvement* sans nécessairement un sacrifice pour un objectif plus noble (Griffiths & Zeuthen, 2014). Si « *pin* » souligne les efforts acharnés et « *chuang* » met en valeur l'esprit d'initiative, « *chiku* » désigne le plus souvent la capacité à rester optimiste et travailler dur dans des conditions matérielles précaires. Similairement, le discours de *chiku* sert à reporter la responsabilité du bien-être des citoyens sur les individus et les familles nucléaires modernes et à déplacer toute interrogation sur les inégalités systémiques (Griffiths & Zeuthen, 2014).

Ce discours est de plus en plus adopté non seulement par les migrants issus des régions rurales, mais aussi par les classes moyennes en milieu urbain. D'après Griffiths & Zeuthen (2014), d'un côté, c'est en racontant leur récit de *chiku* que les migrants issus des régions rurales font valider leurs efforts pour avoir une meilleure vie et cela « makes them individuals, with inspiring stories and passionate feelings (...) and lauds their hopefulness and vitality » (p. 158) ; de l'autre côté, c'est également en racontant leur récit de *chiku* que les classes moyennes en milieu urbain légitiment le succès socioéconomique qu'elles ont atteint sur la base de nombreux privilèges dont elles bénéficient. Le proverbe « Seuls ceux qui ont enduré les épreuves les plus difficiles deviennent les personnes les plus extraordinaires » (*chi de ku zhong ku, fang wei ren shang ren*, 吃得苦中苦, 方为人上人) en est un bon exemple.

Figure 11

Captures d'écran de vidéos de Chan

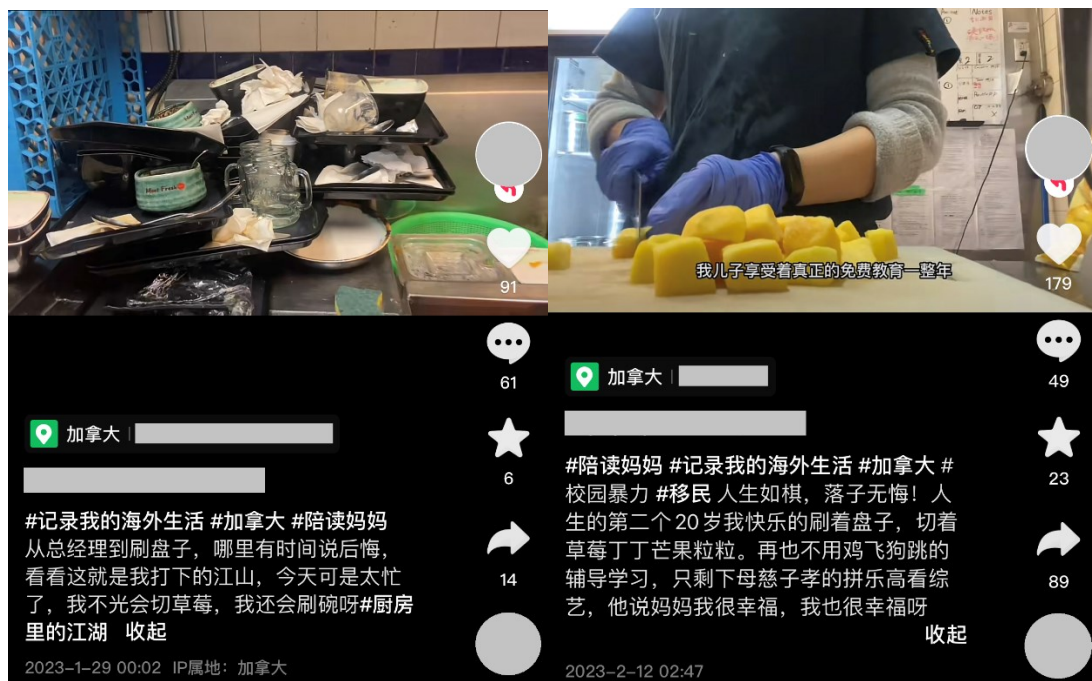
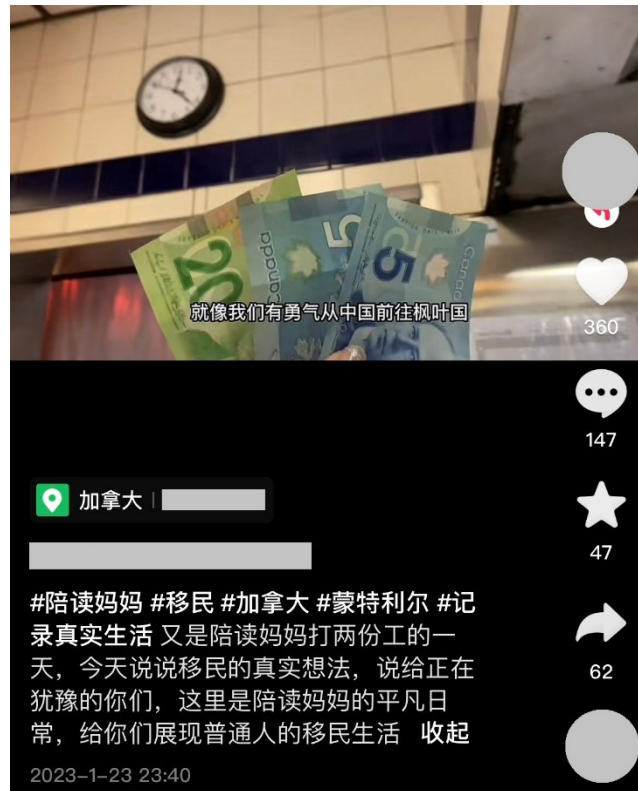


Figure 12

Capture d'écran d'une vidéo de Chan



Dans le récit de Chan, elle s'identifie comme étant travailleuse au bas de l'échelle sociale et s'approprié l'esprit de *chiku* qui est souvent considéré comme une vertu propre aux populations rurales et migrantes. Dans une vidéo où elle parle de ses sentiments en tant qu'immigrante de première génération, elle a même interprété certaines qualités comme inhérentes au peuple chinois : « La parfaite stratégie d'immigration n'existe pas, mais nous avons la résilience et la persévérance des Chinois ». Comme Chan l'a indiqué, dans la société chinoise, immigrer dans un pays développé, sous le nom de « *run* », est toujours imaginé comme un privilège des « vraies » classes moyennes et supérieures. Ainsi, Chan construit intentionnellement son récit de *chiku* en partie pour dénier ce « privilège », surtout quand elle dit « Aucun pays n'est le paradis, il faut toujours avoir les pieds sur terre et être diligent ». Comme Griffiths & Zeuthen (2014) l'ont remarqué, « bitterness tales are told while being lived as well as lived while being told », « and tales of bitterness are often more

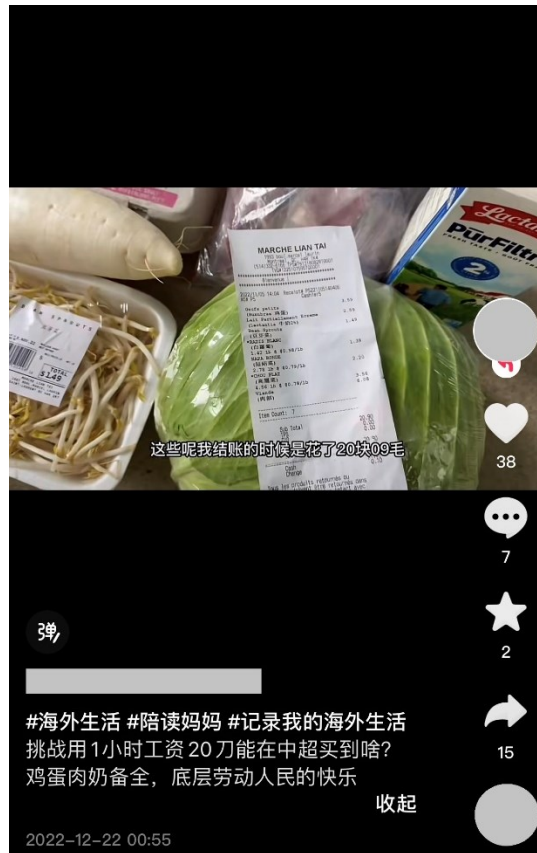
intentional than the actual experience of bitterness-eating» (p. 156), Chan tend à rétrospectivement montrer des épreuves qu'elle a supportées qui n'ont pas nécessairement un lien direct avec sa lutte pour avoir une meilleure vie, par exemple, les tempêtes de neige et la pluie verglaçante qui apparaissent souvent dans ses vidéos. En même temps, elle met en lumière aussi la valeur cumulative de ses gains comparativement insignifiants, par exemple, le pourboire.

2) Goûter la douceur

Bien évidemment, le récit de *chiku*, ou « manger l'amertume », n'a du sens que quand la douceur se présente à l'horizon comme une récompense. À part le pourboire à la fin d'une journée de travail, Chan partage aussi d'autres beaux moments de sa vie. D'abord, elle parle souvent des aides sociales dont elle bénéficie en tant que résidente permanente canadienne, par exemple, elle montre les allocations qu'elle a reçues : l'allocation mensuelle de plus de 700 \$ pour les soins et l'éducation d'un enfant mineur, l'aide financière du Gouvernement du Québec en réponse de l'inflation, l'allocation mensuelle de plus de 800 \$ aux personnes immigrantes qui suivent un cours de français offert en vertu du Programme d'intégration linguistique, etc. À part les récompenses financières, elle exprime souvent sa reconnaissance de sa vie actuelle que son « travail ordinaire » lui a permise. Elle a publié une vidéo intitulée « *Challenge* du jour : qu'est-ce que je peux acheter dans une épicerie chinoise avec mon salaire d'une heure ». Dans cette vidéo, elle a révélé qu'elle touchait un salaire d'environ 20 \$ l'heure, y compris le pourboire, qui était « à peine plus élevé que le salaire minimum ». Elle montre les articles qu'elle a achetés et le reçu indiquant le total de l'achat (voir **Figure 13**) et qualifie cette expérience de « bonheur des travailleurs au bas de l'échelle sociale ». Dans une autre vidéo, elle a filmé son tour à un petit marché en plein air après son cours de français, en montrant les rayons remplis de fruits, légumes et épices, elle dit : « Regardez les prix et la fraîcheur des fruits, ça fait croire que même l'air goûte sucré ».

Figure 13

Capture d'écran d'une vidéo de Chan



D'une part, Chan est consciente que le système de bien-être social relativement adéquat et le niveau de revenu plus élevé au Canada lui permettent d'échapper à de nombreuses difficultés auxquelles sont confrontés les travailleurs au bas de l'échelle sociale en Chine ; d'autre part, elle s'approprie tout de même le récit associé à ce groupe social dans la société chinoise pour construire son propre récit de *chiku* dans un contexte de migration internationale. Les avantages dont elle bénéficie au Canada ne lui ont pas fait questionner la valeur de *chiku*, mais ont renforcé l'idée que tous les efforts individuels seraient récompensés éventuellement et ont camouflé une série d'inégalités systémiques qu'elle pourrait vivre dans la société d'accueil.

Enfin, les plus grands bonheurs que Chan a ressentis devraient être les changements positifs dans l'éducation de son fils. Dans une vidéo intitulée « D'une gérante d'hôtel à une *peidu mama* qui coupe des fraises dans un magasin de thé aux perles, ai-je regretté ? », Chan raconte ainsi :

« Je me demandais à quel moment j'ai accepté ma vie actuelle avec sérénité. Je pense que c'était quand j'ai appris que mon fils a bénéficié d'une éducation véritablement gratuite toute l'année (...); ou quand j'ai réalisé que l'école prenait entièrement en charge l'éducation des enfants, je n'ai plus besoin de surveiller tout le temps sa performance scolaire (...); même les enfants au secondaire n'ont pas à faire leurs devoirs jusqu'à minuit, mon fils dispose de plus de temps pour faire du sport, il n'est plus le petit garçon qui avait envie de vomir juste à l'idée d'aller à l'école. Je suis reconnaissante d'avoir pris cette décision de venir au Canada, grâce à laquelle j'ai retrouvé mon petit garçon heureux. Quant à moi, je ne fais pas que la vaisselle, j'ai appris à faire du thé aux perles, je coupe aussi des fraises et des mangues. C'est mon deuxième 20 ans, c'est aussi une expérience précieuse pour moi. »

Chan met le bonheur de son fils devant le sien, ou bien elle considère le bonheur de son fils comme le sien. Chan a fait un lien direct entre son expérience de *chiku* et le fait que son fils a pu recevoir une meilleure éducation, mais elle n'a jamais pensé que sa difficulté d'occuper un emploi à la hauteur de ses qualifications (en tant qu'une immigrante qui a pourtant été considérée comme qualifiée) pouvait être le résultat d'une série de problèmes structurels et systémiques dans un contexte social plus large, ni n'a-t-elle tenté d'améliorer la division du travail domestique entre elle et son conjoint. On constate que Chan a toujours accordé beaucoup d'attention à la performance scolaire et au développement physique et mental de son fils, bien qu'elle n'ait pas été à ses côtés au cours des 10 dernières années. Qu'elle remplisse son rôle de mère de manière alternative ou traditionnelle, elle n'a jamais considéré l'éducation de l'enfant comme un travail, mais plutôt comme l'expression naturelle de l'amour maternel, et cela lui procure un bonheur profond. Par exemple, dans une vidéo intitulée « Comment une *peidu mama* avec trois emplois s'occupe de l'enfant », elle a surtout présenté un horaire organisé autour de son fils :

« Je ne travaille en soirée que deux jours par semaine, dont un est en fin de semaine. Le jour, j'accompagne souvent mon fils à faire de la lecture à la bibliothèque ou faire du ski en hiver. Deux autres jours, j'ai mon cours d'anglais à distance, j'aimerais que mon fils sache que sa mère étudie et progresse aussi, comme lui. Les trois jours qui restent, je m'arrange toujours pour cuisiner à la maison et manger avec lui. (...) Au cours des 10 dernières années, j'ai manqué tant de moments importants de sa vie. (...) De nombreuses nuits, je préparais son repas du lendemain toute seule dans la cuisine, je me sentais remplie de bonheur. Je souhaite seulement que le temps passe moins vite, parce que je veux pleinement vivre le sentiment d'être une mère. »

Dans la description textuelle de cette vidéo, on lit :

« Devenir un maître de la gestion du temps. Voici comment je parviens à concilier trois emplois et m'occuper de l'enfant en même temps que j'étudie à un centre d'éducation des adultes. Vivre en courant, je suis à la fois mère et moi-même, j'apprécie chaque jour de ma vie

actuelle. »

Pour Chan, le seul moyen de concilier son rôle de mère et « elle-même » est de « devenir un maître de la gestion du temps ». Elle a l'habitude de situer les problèmes en elle-même, puis de les résoudre en changeant elle-même. Elle considère ces changements comme des progrès qui lui permettent de devenir une meilleure personne. Dans cette vidéo et dans l'autre où elle explique les raisons pour lesquelles elle a accepté sa vie actuelle, on remarque la tension entre ses intérêts individuels et ceux de sa famille, et que face à son public, elle a dû justifier sa décision de vie à la fois du point de vue d'une mère et de celui d'une femme moderne qui pense aussi pour elle-même. Ainsi, Chan montre également son développement personnel en dehors de son rôle de mère. Par exemple, elle s'est filmée étudier à la bibliothèque lorsque son fils était parti à l'école, apprendre de nouveaux mots anglais pendant les pauses de travail (voir **Figure 14**), jouer une petite comédie avec d'autres nouveaux arrivants dans son cours de français, etc. C'est ce que Chan considère comme « être soi-même ». Bien que ses gains s'avèrent souvent insignifiants comparés avec ceux de sa famille, Chan tend à décrire les rapports entre les membres de sa famille comme un partenariat basé sur les principes d'égalité et de l'avantage mutuel, par exemple, elle a dit dans une vidéo : « Plutôt que d'ouvrir la voie pour mon fils, je dirais qu'on fait équipe pour explorer un nouveau monde ensemble. »

Pour conclure, Chan a créé une image de soi résiliente, diligente et optimiste sur Douyin. Elle a raconté un récit de *chiku*, la capacité à supporter les épreuves, faire des sacrifices et travailler dur étant une qualité dont elle est fière et que la réalisation d'une meilleure vie nécessite. En mettant en valeur les récompenses du travail quotidien et en associant certains avantages dont elle ou sa famille bénéficie à ses efforts acharnés, Chan fait valider encore et encore sa valeur auprès de son public et fait preuve d'optimisme en dépit de conditions objectives difficiles. Cet optimisme est pourtant cruel, parce qu'il a camouflé les problèmes structurels et rendu chaque individu responsable de son bien-être. Chan ne s'attend pas à ce que la division du travail au sein de la famille puisse changer, elle voit alors sa contribution à la famille comme le reflet de ses compétences personnelles et de certaines qualités inhérentes aux femmes ; elle n'a jamais réfléchi si sa difficulté de trouver un emploi à la hauteur de sa qualification était due à une série de discriminations systémiques,

Chapitre 7 — Discussion

Pour répondre aux questions de recherche, j'ai interviewé cinq participantes qui s'identifient comme *peidu mama* et qui partagent leurs expériences de migration sur les réseaux sociaux en employant le terme « *peidu mama* » dans leurs contenus numériques. Dans le chapitre précédent, j'ai analysé les données collectées auprès de trois participantes qui présentent des différences intéressantes en termes de parcours de vie antérieur, d'arrangement familial, de processus d'immigration, etc. À travers l'analyse, on a pu observer en détail comment la vie de chaque individu a été changée dans le processus de migration internationale, comment l'individu fait du sens de sa décision et ses expériences de migration en tant que *peidu mama* et articule ces expériences exceptionnelles à sa vie antérieure à la migration afin de construire un récit de soi cohérent. Dans ce chapitre, je ferai une synthèse des données collectées auprès de toutes les cinq participantes, en dégagant les points communs tout en mettant en lumière les différences et les exceptions. Dans un premier temps, sur la base des entrevues et d'une observation en ligne, je présenterai les schémas d'usage de médias sociaux numériques par les participantes, à savoir l'évolution de leurs intentions et motivations à partager leurs expériences de migration en tant que *peidu mama*, les affordances des plateformes qu'elles ont mobilisées, leurs interactions et relations avec leur public, et en quoi leurs usages des médias sociaux pourraient les aider à surmonter les ruptures dans leur vie à la suite de la migration internationale. Par la suite, en présentant des sujets et des thèmes récurrents que j'ai pu identifier dans les contenus numériques des participantes, j'aborderai comment elles naviguent à travers ces ruptures et quels sens elles attribuent à leurs expériences de migration en tant que *peidu mama* à travers les récits numériques qu'elles construisent sur les réseaux sociaux, et quelle représentation de soi et de *peidu mama* elles ont mis en visibilité.

7.1. Schémas d'usage de médias sociaux numériques

Toutes les participantes prétendent que c'était tout simplement pour « documenter » leurs

expériences de migration qu'elles ont commencé à en partager sur les plateformes de réseaux sociaux qu'elles privilégient maintenant. Leurs premières publications ont toutes pris la forme d'un journal intime ou d'une autobiographie, qui reconstruit rétrospectivement leurs expériences vécues dans l'ordre chronologique. Comme Giddens l'a suggéré dans *Modernity and Self-Identity* (1991), en tenant un journal ou en rédigeant une autobiographie, on développe un sens cohérent de son récit de vie, ce qui constitue un moyen important d'échapper à l'emprise du passé et de s'ouvrir à l'avenir. La pratique de *peidu* à l'international marque sans aucun doute un tournant dans la vie des *peidu mama*, ayant provoqué de nombreux changements significatifs (par exemple, une perte d'identité professionnelle, une dislocation dans les structures familiale, sociale et économique). L'acte de raconter, qui implique un processus de réflexion en reconstruisant le passé et en anticipant l'avenir, permet aux participantes de faire du sens de leurs expériences et de naviguer à travers les ruptures dans leur vie, ce qui donne naissance à une perception de soi cohérente. Elles se sont servies des différents modes d'expression (textuel, visuel et audiovisuel) et des possibilités de modification et d'édition facilités par les plateformes de réseaux sociaux pour construire leur récit de migration. Elles y ont trouvé un espace personnel où elles se sentent à l'aise de s'exprimer au milieu d'un espace public composé d'inconnus.

Pourtant, en contraste avec une réflexion de soi qui se déroule entièrement en interne, le journal intime ou l'autobiographie publié sur les réseaux sociaux implique souvent une attente de visibilité et de rétroaction. C'est pour cela que les participantes ont intentionnellement ajouté des hashtags comme *#peidu mama*, *#vie à l'étranger*, *#migration* à leurs contenus en espérant que ceux-ci atteignent un public intéressé. Toutes les participantes ont plus ou moins gagné une attention inattendue et des rétroactions positives après avoir utilisé pour la première fois le terme « *peidu mama* » ou le hashtag *#peidu mama*. Cela indique d'abord qu'il y a effectivement un nombre croissant de femmes chinoises qui s'impliquent ou qui prévoient de s'impliquer dans les mouvements migratoires contemporains par le biais de *peidu*. Cependant, le fait qu'elles ne se rassemblent qu'autour d'une marque discursive qu'est le terme « *peidu mama* » témoigne de ce que Illouz (2006) appelle une « textualisation des subjectivités » renforcée par les

technologies d'Internet, « c'est-à-dire (...) un mode d'appréhension du moi dans lequel celui-ci est externalisé et objectivé par le recours (...) au langage » (p. 145). Les contenus schématisés avec des hashtags sont plus susceptibles d'être diffusés à des utilisateurs qui vivent des situations similaires ou qui partagent des intérêts communs, puis de recevoir des rétroactions positives. Les participantes ont d'emblée l'impression que certaines facettes du « soi » se font valider, surtout celles qui manquaient de visibilité. Par conséquent, c'est « une quête du regard d'autrui à des fins de reconnaissance » (Granjon & Denouël, 2010, p. 41) qui motive les participantes à s'exposer davantage sous l'étiquette « *peidu mama* ». Cependant, d'après Leah et May, l'utilisation de cette étiquette par les participantes relève également d'un compromis, dû au fait qu'« [elles] ont perdu toutes les autres identités sociales ». Par contre, en examinant les publications de chaque participante dans l'ordre chronologique, j'ai constaté qu'à travers une appropriation du terme « *peidu mama* », elles ont reconstruit une image très positive de ce groupe de femmes. Je reviendrai en détail sur ce point dans la section suivante.

Après avoir obtenu une certaine attention et des rétroactions, les contenus que les participantes publient s'éloignent d'« une pure documentation pour soi-même ». Sur le plan de la forme, les participantes sur RED mettent sur les images de couverture des textes en gros caractères qui suscitent la curiosité du public pour faire ressortir leurs notes des nombreuses autres sur la page Découverte de la plateforme. Sur le plan du contenu, les participantes ont commencé à s'adresser à un public bien précis, soit les mères immigrantes chinoises, en particulier les *peidu mama*, qui viennent d'arriver au Canada et qui se trouvent dans des situations similaires, ainsi que les femmes en Chine qui prévoient de s'embarquer dans des projets de migration similaires.

En partageant leurs expériences et en faisant des recommandations au sujet des stratégies d'immigration, de la vie au Canada et de l'éducation de l'enfant, les participantes jouent le rôle de mentore et de modèle pour leur public et reçoivent beaucoup de reconnaissance pour leur aide « désintéressée » et leur accompagnement moral. Les informations qu'elles fournissent sont difficilement accessibles par d'autres canaux, étant donné qu'il s'agit de connaissances expérientielles. Que ce soient les conditions de travail et le niveau de

revenus dans le secteur des services que Chan ait révélés, les stratégies d'immigration que Wu a partagées, ou les articles ménagers de bon rapport qualité-prix que Leah a recommandés, ces informations et ressources sont reconnues comme étant précieuses dans le contexte de la migration internationale. Les participantes ont toutes découvert un sentiment d'accomplissement personnel en dehors de la famille. May et Pan ont carrément indiqué que leur vanité avait été flattée, surtout lorsqu'elles ont été reconnues par leurs fans dans leur vie hors ligne. Leah, Wu et Chan ont exprimé qu'elles aimaient le sentiment d'« être capable d'aider les autres » de sorte qu'elles passaient une grande partie de leur temps personnel à répondre aux commentaires et aux messages privés, ainsi qu'à concevoir et créer des contenus qui seraient fort utiles pour leur public. Chan a même trouvé un sentiment de responsabilité. Elle considère son partage d'expériences authentiques et d'informations fiables comme « une sorte de diffusion de connaissances visant à réduire l'asymétrie des informations pour que [son public] prenne des décisions éclairées ».

Pendant les entrevues, les participantes ont révélé le temps et l'énergie considérables qu'elles ont investis dans la création de contenus et d'interactions. Il s'agit d'un travail affectif qui produit des connaissances générales, des émotions et des relations sociales ayant des valeurs d'usage et potentiellement des valeurs d'échange (He et al., 2022; Tan et al., 2020). Comme He et al. (2022) soulignent dans leur étude sur la maternité à l'ère numérique, il existe un parallèle entre le travail numérique et le travail reproductif traditionnellement attribué aux femmes : les deux sont invisibles et marginalisés, difficiles à monétiser et sont associés à des attentes de flexibilité, de multitâche et d'altruisme. Les participantes maintiennent une relation délicate avec leur public. D'un côté, elles établissent un lien de confiance avec leur public en dévoilant leur vie privée et en offrant de l'aide « désintéressée » sur le principe d'altruisme et de solidarité ; de l'autre côté, ce lien de confiance se brise facilement au fur et à mesure que les participantes gagnent une attention de plus en plus importante. Dans ces conditions, une partie de leur public pourrait commencer à se méfier de leurs intentions, de crainte de servir de ressources exploitables.

Jusqu'à présent, May est la seule participante qui a réussi à tirer des profits économiques de son travail numérique sur les réseaux sociaux. Les informations qu'elle partage étant

hautement spécialisées, elle a récemment commencé à fournir des services de consultation payants sur les questions liées à la demande d'admission pour enfant. En conséquence, elle a subi le plus de contrecoups qui l'accusent de partager ses expériences uniquement pour attirer de l'attention et faire du profit. Plusieurs autres participantes ont aussi eu des opportunités de monétiser leur travail numérique en promouvant des commerces locaux gérés par des Chinois, mais elles les ont toutes refusées, étant donné qu'elles ne connaissaient pas assez les partenaires. Elles considèrent cette prudence comme une responsabilité à l'égard de leur public et une attention à leur *self-branding* sur lequel elles travaillent depuis longtemps. Je constate donc que le partage des participantes sur les réseaux sociaux est généralement vu comme un acte de service désintéressé basé sur l'altruisme et la solidarité. Le travail impliqué et la valeur produite peuvent difficilement être reconnus. Néanmoins, toutes les participantes sont motivées à continuer d'améliorer la qualité de leurs contenus et leurs interactions avec leur public. Elles ont toutes recouru aux modèles d'effets visuels proposés par les plateformes pour rendre leurs contenus visuellement attrayants et plaisants. Certaines ont créé des discussions de groupe pour faciliter des interactions plus intimes et instantanées. D'autres ont fait des *live streams* réguliers pour élargir leur base de fans et pour approfondir leur lien avec leurs fans grâce à des interactions synchrones. Les participantes sont convaincues qu'à force de travailler sur leur *self-branding*, elles arriveront éventuellement à générer des revenus, à entamer une nouvelle carrière, voire même à démarrer un commerce, avec les ressources sociales et humaines qui s'accumulent autour de leur présence numérique. D'après Leah, grâce aux médias sociaux numériques, les *peidu mama* d'aujourd'hui disposent de plus de choix quant aux moyens de générer des revenus par rapport à celles d'il y a une dizaine d'années. Effectivement, on pourrait dire que les affordances de RED et de Douyin en matière de *self-branding* et de construction de communauté leur permettent la possibilité de retrouver leur valeur personnelle et de potentiellement générer des bénéfices économiques.

Il est intéressant de noter que toutes les participantes, ainsi que de nombreuses autres *peidu mama* que j'ai rencontrées en ligne, se sont tournées vers des plateformes qu'elles utilisaient peu ou au moins ont créé de nouveaux comptes pour raconter leurs expériences de migration en tant que *peidu mama*. En conséquence, elles sont devenues moins actives

sur les plateformes ou les comptes qu'elles privilégiaient avant. Les participantes ont exprimé une incertitude, voire une inquiétude, par rapport aux réactions de leur ancien réseau social quant à leur décision de partir à l'étranger en tant que *peidu mama*, étant donné que leur vie, en particulier leur vie professionnelle qui a toujours été une partie importante de leur identité de femme de classe moyenne, a connu des changements significatifs. D'autant plus que les opinions des Chinois sur l'émigration internationale varient considérablement, comme les participantes l'ont mentionné. Certains se montrent hostiles à l'émigration internationale en la considérant comme un privilège des plus aisés, d'autres la voient comme un acte allant à l'encontre du patriotisme, une des plus importantes valeurs dominantes dans la société chinoise. Par conséquent, les participantes partagent peu leur vie au Canada en tant que *peidu mama* sur les plateformes qu'elles privilégiaient avant, se limitant à des contenus qui correspondent à l'image qu'elles souhaitent conserver auprès de leur ancien réseau social, par exemple, les photos de paysage urbain et de voyage en voiture qui « font croire qu'[elles] sont en vacances ».

Cependant, elles ont également besoin de faire valider le soi qui a émergé dans le processus de migration en optant pour de nouvelles plateformes ou de nouveaux comptes comme lieu d'accomplissement d'un soi alternatif. Comme elles se réfèrent toujours aux normes sociales issues de la société chinoise pour donner du sens à leurs expériences de migration, les plateformes couramment utilisées en Chine et par les diasporas chinoises leur offrent de nouvelles cartographies pour situer le soi transnational (Ponzanesi, 2020, p. 990). Enfin, du point de vue pratique, ni l'ancien réseau social ni les médias dominants de la société d'accueil ne parviennent à répondre aux besoins des participantes en matière d'informations et de ressources essentielles pour faire face aux problèmes propres à la diaspora et à la vie de *peidu mama*. Le recours des participantes à de nouvelles plateformes qui sont conçues pour connecter les utilisateurs ayant des intérêts communs et qui jouent en partie le rôle de médias diasporiques leur permet de séparer leurs publics hétérogènes (Goffman, 1959) et ainsi de faire valider un soi multiple au sein d'une réalité transnationale.

À l'aide des médias sociaux numériques, les participantes ont toutes établi un nouveau réseau social qui répond à leurs besoins d'informations et ressources sociales locales et

transnationales, et de sentiment d'appartenance culturelle et nationale. Pour beaucoup, ce réseau social a commencé à s'établir avant même leur arrivée, pendant qu'elles s'informaient sur les détails de la vie au Canada sur les mêmes plateformes où elles partagent aujourd'hui leurs propres expériences de migration. En contraste, Chan a procédé à l'immigration en 2011, elle se rappelle qu'il n'y avait pas autant d'informations disponibles sur Internet et que les médias sociaux n'étaient pas aussi développés qu'aujourd'hui. En plus des échanges d'information, toutes les participantes ont plus ou moins reçu différentes formes d'aide pratique de la part d'autres femmes immigrantes qu'elles ont rencontrées en ligne. Certaines ont même fait de leurs contacts en ligne des amies proches hors ligne, ce qui a largement enrichi leur vie sociale et facilité leur intégration dans la société d'accueil.

Les réseaux sociaux pourraient également jouer un rôle assez important dans la décision de migration des *peidu mama*. Dans la section des commentaires sous les publications des participantes, on trouve souvent des personnes qui expriment leur désir d'amener leur enfant au Canada par le biais de *peidu* et leur hésitation pour diverses raisons, entre autres, l'opposition de leur famille. D'après les participantes, ce sont toutes des femmes, sans exception. On pourrait dire que l'usage des médias sociaux numériques par les *peidu mama* facilite la création d'un réseau social transnational qui profite particulièrement aux femmes et favorise ainsi le développement de cette diaspora spécifique de femmes chinoises. Des études sur la migration des femmes (Curran & Saguy, 2001; Menjivar, 1997; Nawyn, 2010) ont révélé que, en raison d'une série de normes sociales genrées, les femmes se trouvent souvent contraintes de recourir à un réseau social basé sur des liens de parenté qui n'opère souvent pas sur le principe de l'égalité. Pour les *peidu mama*, le réseau social facilité par les médias sociaux numériques et fondé sur la solidarité entre inconnues leur permet de réaliser leur aspiration individuelle à la mobilité avec une plus grande autonomie.

7.2. Sujets et thèmes récurrents

À travers une analyse thématique sur les contenus numériques et les profils d'utilisateur

que les participantes ont créés sur les réseaux sociaux, j'ai pu identifier des sujets et thèmes récurrents qui permettent de comprendre les expériences que les participantes valorisent en tant que *peidu mama*, les sens qu'elles y ont accordés, le « soi » qu'elles mettent de l'avant à travers leur récit de migration, ainsi que les interactions entre le « soi » émergent et celui du passé.

7.2.1. Aspirations et intérêts individuels

Après avoir consulté tous les contenus que les participantes ont publiés sur les réseaux sociaux, j'ai constaté une tension entre ce qu'elles appellent « soi-même » et leur rôle de mère. Cette tension se présente dans plusieurs contextes et sous des formes différentes. D'abord, toutes les participantes, sauf Chan, ont souligné que ce n'était pas que pour le bien de la prochaine génération qu'elles ont décidé de partir au Canada, mais également pour elles-mêmes. Elles décrivent leur séjour à l'étranger comme une occasion de découvrir le monde, de s'exposer à la diversité culturelle, de pratiquer des modes de vie différents, mettant en lumière une aspiration individuelle à la mobilité motivée par des objectifs non économiques. Certaines d'entre elles ont également exprimé leur incertitude quant au développement de leur ancienne carrière et considèrent la migration comme une deuxième chance pour recommencer à nouveau. Quant à Chan, qui était en pleine ascension professionnelle avant de quitter la Chine, elle admet avoir pris la décision d'immigrer au Canada uniquement pour le bien de son enfant. En même temps, elle montre souvent les aspects positifs de ses expériences de migration et souligne qu'elle est reconnaissante de sa propre décision. En d'autres termes, les participantes cherchent à mettre l'accent sur la prise en considération de leurs intérêts individuels au sein de ce projet familial, prétendant qu'il s'agit d'un choix personnel autonome, libre d'oppressions structurelles.

À part dans l'explication de leur décision de migration qui a marqué un tournant dans leur vie, cette tension entre l'individu et la famille se manifeste également dans leur interprétation de leurs expériences quotidiennes. Plusieurs participantes ont explicitement exprimé : « Je suis à la fois moi-même et *peidu mama* ». Les pratiques et les expériences

qu'elles considèrent comme relevant du « soi-même » comprennent l'apprentissage de l'anglais ou du français, l'acquisition de compétences techniques ou professionnelles, la création de contenus numériques sur les réseaux sociaux, le développement d'intérêts personnels et de relations sociales. Il est intéressant de noter que, bien que leurs activités sur les réseaux sociaux constituent un travail reproductif non rémunéré, tout comme leur travail domestique, les participantes les considèrent comme une expression et une réalisation de soi individualistes. D'abord, pour certaines participantes, la création de contenus numériques est une continuation de leur désir d'expression et de leurs passions. Par exemple, Leah a mis « l'écriture » comme un de ses intérêts personnels dans la section de biographie de son compte RED et a mentionné qu'elle était diplômée en photographie de l'Académie nationale chinoise des arts, les contenus qu'elle a créés sont principalement composés de textes longs et de photos visuellement esthétiques. De plus, comme j'en ai parlé dans la partie précédente, les contenus et les interactions que les participantes ont créés sur les réseaux sociaux constituent une marque personnelle ayant une valeur économique potentielle. Elles mettent en scène un individu doté de qualités et compétences valorisées par le néolibéralisme, entreprenant, proactif, investi, techno-expérimenté et dont la réussite tient pour l'essentiel aux attributs de sa personnalité (Granjon & Denouël, 2010, p. 42). Les pratiques des participantes sur les réseaux sociaux peuvent ainsi être vues comme une forme de *self-management* et *self-improvement* en vue de vendre leurs propres produits ou services en travaillant à leur propre compte ou de se préparer pour de potentielles opportunités d'emploi qui correspondent à leur ancienne identité professionnelle.

L'apprentissage de langues étrangères est une autre expérience appréciée de toutes les participantes. Par exemple, Leah a exprimé à plusieurs reprises que son moment préféré de la journée était lorsqu'elle pouvait tranquillement apprendre l'anglais dans sa chambre ; Chan a partagé avec enthousiasme plusieurs vidéos présentant son apprentissage quotidien de l'anglais et ses cours de français avec des immigrants venant du monde entier ; Wu a exprimé sa surprise et de sa fierté de pouvoir atteindre le niveau d'anglais requis par son programme d'immigration en seulement quelques mois, présentant cette réussite comme une grande transcendance de soi. Depuis la réforme économique et l'ouverture au monde

extérieur de la Chine, l'anglais, en tant que la langue hégémonique de la mondialisation, est considéré comme essentiel au développement national et, en conséquence, l'apprentissage d'une langue étrangère est conçu comme un moyen de se transformer en un citoyen moderne (Henry, 2020). Toutes les participantes considèrent l'opportunité d'améliorer leur anglais et d'apprendre le français comme un des plus grands avantages de leur séjour au Canada en tant que *peidu mama*, qu'elles comptent demeurer au Canada à long terme ou à court terme. Pour elles, maîtriser la langue de la société d'accueil facilitera aussi leur intégration sociale et économique et leur permettra de vivre pleinement l'expérience culturelle dans un pays occidental. Cette dernière est indispensable pour qu'elles puissent véritablement se positionner comme un individu mobile et cosmopolite. D'ailleurs, les participantes considèrent leur apprentissage de langue comme une expérience exceptionnelle pour leur âge. Il s'agit d'une négociation et d'une résistance au récit de vie normatif linéaire dans la société chinoise : bien qu'elles soient attendues de se concentrer plus sur l'éducation de leur enfant que sur leur propre développement personnel, elles continuent à activement accumuler leur propre capital humain. Cela leur permet de vivre un sens d'autonomie.

On constate que les expériences et les pratiques que les participantes perçoivent comme relevant du « soi-même » sont souvent liées à la notion de *self-improvement* dans le cadre de la rationalité néolibérale. Elles se rapportent à leur propre existence comme une forme de capital humain (McNay, 2009) et cherchent constamment à se valoriser sur le marché du travail. Par contre, leur point de référence pour leur *self-improvement* est le soi en tant que col blanc et non le soi en tant que travailleuse non qualifiée. Elles souhaitent retrouver une identité professionnelle comparable à leur ancienne le plus tôt possible. D'ailleurs, presque toutes les participantes ont volontairement parlé de leurs anciennes expériences professionnelles, en mettant de l'avant leur ancienneté et leur titre de fonction comme preuves de leurs compétences individuelles sur lesquelles elles basent leur confiance. Certaines participantes ont même écrit ces renseignements dans leur biographie sur leur page personnelle. Tout en racontant leurs expériences professionnelles avec fierté, plusieurs participantes ont fait remarquer leur absence à la vie familiale dans le passé à cause du travail et ont exprimé qu'elles se sentaient heureuses aujourd'hui de pouvoir

combler ce manque.

La tension entre l'individu et la famille indique que les participantes sont conscientes que les intérêts de la famille ne correspondent pas forcément à leurs intérêts individuels. Elles mettent l'accent sur le soi pour se distinguer des femmes traditionnelles dans la culture confucéenne qui vivent toute leur vie pour le bien des autres (Zhang, 2017). Cependant, en réalité, les participantes ont fait de nombreux compromis dans l'intérêt de l'enfant, surtout en ce qui concerne leur développement professionnel. Cela correspond à la « split subjectivity » que Xie (2021) a identifiée chez les femmes chinoises de classe moyenne. D'un côté, un emploi « décent » fait partie importante de leur identité de femmes modernes de classe moyenne ; de l'autre côté, elles sont appelées à se donner davantage dans la famille, surtout à jouer leur rôle irremplaçable dans l'éducation de l'enfant, bien que leur travail au sein de la famille soit souvent considéré comme secondaire, sinon comme une partie inférieure de la construction d'un soi moderne.

7.2.2. Rôles et relations de genre

Les études existantes (Ho, 2006; Y. Huang, 2020; Shan et al., 2016) tendent à considérer que la migration internationale renforce généralement la division traditionnelle du travail entre hommes et femmes, étant donné que les femmes sont systématiquement orientées vers la sphère privée ou vers des métiers traditionnellement féminisés. Chez les *peidu mama*, qu'elles soient arrivées seules ou avec leur conjoint, le travail domestique a été en grande partie attribué aux femmes. En même temps, de nombreuses *peidu mama* ont dû travailler afin de subvenir aux besoins de la famille et/ou d'obtenir un statut permanent ; elles sont souvent engagées dans le secteur des services (y compris les services domestiques), dans l'industrie agroalimentaire, ou le travail numérique. Parmi les participantes à la présente recherche, Leah est devenue une pure *caregiver*, tandis que son conjoint continue à jouer le rôle de *breadwinner* ; Chan a assumé plus de travail domestique en même temps que plusieurs emplois à temps partiel. Toutes les deux ont normalisé cette division du travail en faisant remarquer leur absence aux responsabilités familiales dans le

passé. Avec son commerce de *daigou* (代购)³, May est maintenant la principale source de revenus du ménage. Il est difficile d'affirmer si elle assume plus de travail domestique que son conjoint, mais selon elle-même, ayant perdu l'aide de la famille élargie dans le travail domestique, elle a dû penser pour la première fois à des questions comme « que mange la famille ce soir ? », « quels ingrédients faut-il acheter ? ». Deux autres participantes, Wu et Pan, ne sont pas accompagnées de leur conjoint et s'occupent de leur enfant toutes seules, Wu travaille aussi dans l'industrie agroalimentaire en tant que travailleuse non qualifiée dans le but d'obtenir un statut permanent au Canada. Dans tous les cas, la migration internationale a renforcé, dans différentes mesures, la division du travail traditionnelle entre hommes et femmes tant dans la sphère privée que dans la sphère publique.

Maintenant que la division du travail au sein de la famille a connu des changements, il est important d'examiner comment les *peidu mama* interprètent leur rôle dans la famille et leurs relations avec leur conjoint. Sur les réseaux sociaux, Leah dépeint son mariage et sa famille comme les fruits d'un amour romantique et exprime souvent son admiration et sa gratitude pour son conjoint. Par exemple, il est toujours disposé à passer du temps à jouer avec leur fille, il assume toutes les tâches physiquement exigeantes, il prend soin d'elle quand elle est malade, il subvient aux besoins de la famille grâce à ses compétences professionnelles exceptionnelles, il se montre courageux face aux grandes décisions, il est le pilier économique et moral de la famille. L'émergence de l'idéologie de l'amour romantique dans la société chinoise est relativement récente. Dans les années suivant la fondation de la République (1949), en particulier pendant la Révolution culturelle (1966-1976), l'amour romantique a été dépeint comme un sentiment de petite bourgeoisie issu de la culture occidentale et devait être éliminé de la conscience du peuple chinois (Zhang, 2017). Au moment de la Réforme et de l'Ouverture en 1978, le contexte dans lequel les participantes à cette présente étude sont nées et ont grandi, le concept de l'amour romantique a été imprégné d'une construction genrée lorsque l'État-Parti renforce une

³ *Daigou*, littéralement « achat par procuration », est une forme d'activité commerciale transnationale personnalisée, dans laquelle un individu ou un groupe en dehors de la Chine achète des produits fabriqués localement pour des clients en Chine par l'intermédiaire de services de messagerie internationaux (Zhao, 2021).

division du travail fondée sur un discours essentialiste des différences entre les sexes dans le but de faciliter la transition vers une économie de marché (Xie, 2021). Dans son étude sur la classe moyenne chinoise de la génération des années 1980, Xie (2021) a remarqué que pour les femmes, « to be loved is often interpreted as meaning to be protected and taken care of » (p. 191) ; alors que pour les hommes, « to be loved often means to be admired » (p. 191). La manière dont Leah présente son conjoint témoigne de sa fierté à correspondre aux normes de la classe moyenne en formant une famille modèle fondée sur un mariage d'amour.

D'autres participantes, en contraste, ne semblent plus être intéressées par l'amour romantique. Loin d'exprimer leur admiration pour leurs conjoints, elles prennent souvent un ton moqueur lorsqu'elles parlent d'eux sur les réseaux sociaux. Chan appelle son conjoint « [son] coéquipier ». Les seules fois qu'elle parle de lui sur les réseaux sociaux, elle le décrit comme quelqu'un de dépendant, comme un enfant qui a toujours besoin d'elle. Tout en exprimant des plaintes, Chan souligne le rôle indispensable qu'elle joue au sein de la famille et fait ressortir son indépendance en comparaison avec son « coéquipier ». De même, May appelle son conjoint « [son] colocataire » et plaisante sur sa maladresse dans la vie quotidienne, surtout dans les tâches ménagères. Il s'agit aussi de mettre en évidence la relation égale entre elle et son conjoint, même d'affirmer sa supériorité sur lui. Quant à Wu et Pan, elles ne parlent jamais de leur conjoint sur les réseaux sociaux. Lors de l'entrevue, Wu a indiqué qu'elle ne se souciait guère de savoir si son conjoint était d'accord avec sa décision d'immigrer au Canada ou si de longues séparations auraient un impact sur leur relation, tant qu'il subvient aux besoins de la famille. D'un côté, les plaintes de ces participantes expriment leur déception envers leur conjoint qui n'arrive pas à incarner l'idéal masculin en tant qu'un « loving protector of and main provider for the family » (Xie, 2021, p. 174). Elles révèlent leur désir d'être aimées « comme il faut », d'avoir un mariage qui répond aux attentes de la société chinoise à l'égard des femmes modernes de classe moyenne. De l'autre côté, en suggérant qu'elles n'ont pas besoin d'un homme et qu'elles remplissent en partie le rôle d'un homme, les participantes « s'approprient » certaines qualités traditionnellement masculinisées et mettent en question certains stéréotypes de genre. Ou tout simplement, en refusant de performer de l'admiration pour les hommes et

d'accorder de l'importance à leurs opinions, les participantes résistent à une féminité traditionnelle qui se caractérise par la docilité et la naïveté. Lorsque les participantes soulignent qu'elles sont aussi ou plus compétentes que leur conjoint, elles développent un sentiment d'égalité dans leur relation conjugale. Ne croyant plus à l'amour romantique, elles présentent leur mariage comme un partenariat à égalité et leur famille nucléaire comme une institution qui consolide uniformément les intérêts de chacun et chacune de ses membres. Cette perception les empêche de se rendre compte de leurs sacrifices.

7.2.3. Valorisation de la pratique de *peidu*

Bien que les participantes prétendent que l'objectif de *peidu* ne consiste pas seulement à accompagner leur enfant à étudier au Canada, mais aussi à enrichir leur propre expérience de vie personnelle, la pratique de *peidu* est d'abord une forme de travail domestique enveloppée dans un récit d'amour maternel. La croissance de l'enfant est présentée comme une des plus importantes réalisations des participantes durant la période de *peidu*. Plus de la moitié des publications de Leah et de Pan ont rapport avec leur enfant. Par exemple, dans ses notes sur les sorties en famille, Leah met toujours au centre l'expérience de sa fille (son humeur, ce qu'elle a vu, appris et pensé) et exprime rarement ses propres sentiments et émotions. Même Wu, qui ne parle pas beaucoup de sa fille, a exprimé dans quelques vidéos sa fierté de pouvoir faire découvrir un monde plus vaste à sa fille. Chan a explicitement mis le bien-être de son fils en première place en disant qu'elle se trouve remplie de bonheur en voyant le sourire réapparaître sur le visage de son fils et en passant du temps avec son fils en dépit de sa fatigue après une longue journée de travail. D'ailleurs, toutes les participantes, à l'exception de Chan, affirment être la personne qui a pris l'initiative de *peidu* par souci de l'éducation de leur enfant (alors que les considérations de leurs intérêts personnels viennent souvent en second plan). Dans le cas de Chan, bien que ce soit son conjoint qui ait proposé d'immigrer au Canada dans le but de rechercher de nouvelles opportunités économiques, ce qui a poussé Chan à prendre cette décision était, selon elle, sa préoccupation pour la santé mentale de son fils face à la pression scolaire dans le système éducatif chinois. On constate donc que l'éducation de l'enfant est vue en premier lieu

comme la responsabilité des femmes et que la croissance saine tant physique et mentale de l'enfant est considérée comme une partie importante du succès des femmes et comme une des sources principales de leur bonheur. Comme Xie (2021) l'a remarqué, le succès personnel d'un homme est principalement mesuré par son accomplissement externe, plus précisément par son niveau de revenu et son statut social ; en contraste, celui d'une femme est surtout jugé à la lumière de sa vie familiale, en plus de sa performance professionnelle. Comparé avec le succès masculin, le succès féminin et le travail d'une femme en vue d'y parvenir ont connu une banalisation et peuvent difficilement être mesurés, évalués ou même être vus. Le projet de migration par le biais de *peidu*, initié et mis en pratique principalement par les femmes, ayant pour but d'assurer le bien-être de l'enfant et d'accroître la mobilité de la famille, relève de la recherche d'un succès genré. Sur les réseaux sociaux, à part montrer directement la croissance de leur enfant en tant que leurs réalisations, les participantes ont fait valider la valeur du travail des *peidu mama* à l'intérieur de la famille, mettant en lumière une série de compétences et de qualités dont elles font preuve dans la pratique de *peidu*.

En général, les participantes à cette présente étude occupaient toutes des postes de cadre supérieur ou de direction dans leur ancien emploi et elles ont toutes plus ou moins projeté leur identité professionnelle dans leur récit de *peidu*, en associant la pratique de *peidu* à la gestion d'entreprise et au développement de stratégie. En comparant les *peidu mama* aux directrices exécutives, Leah s'approprie le système de valeurs du milieu entrepreneurial, où elle a travaillé une dizaine d'années avant de partir au Canada, pour mettre en évidence la capacité de décision et d'exécution dont elle et d'autres *peidu mama* font preuve dans l'élaboration et la réalisation de leur projet de *peidu*. À l'exception de Chan, toutes les participantes ont affirmé être la personne qui a pris l'initiative dans ce projet de migration familial et se sont montrées déterminées face à l'opposition de la famille élargie et du conjoint. Dans le cas de Chan, elle a tout de même suggéré que c'était elle qui avait eu le dernier mot et qu'elle ne regrette pas sa décision. Les participantes mettent de l'avant soit leur clairvoyance en indiquant que ce projet se développait depuis des années, soit leur audace en soulignant que la décision a été prise en peu de temps. Elles affirment en même temps leur position « dominante » dans la famille. Pour Wu, une ancienne femme d'affaires,

la pratique de *peidu* est une activité d'investissement et de spéculation à haut risque et à haut rendement qui implique naturellement des occurrences échappant à la volonté individuelle et qui exige alors de la patience et de l'audace pour saisir les opportunités, en plus des connaissances spécialisées pour développer une stratégie à efficacité optimale.

À part les grandes décisions à des moments charnières, le travail quotidien des *peidu mama* dans la famille a aussi été valorisé par certaines participantes. Par exemple, en utilisant le verbe « gérer » pour parler de son travail dans le cadre de la famille, Leah imagine la famille comme une entreprise et elle-même comme la direction de cette entreprise. Que ce soit l'éducation de l'enfant, l'achat de nécessités quotidiennes de bon rapport qualité-prix, ou la création et le maintien d'un environnement de vie confortable et esthétique, il s'agit d'un travail qui exige plus de créativité que de répétition, plus de force intellectuelle et morale que physique. Elle met en scène l'image d'une femme instruite et compétente, qui sait prendre soin de sa famille de manière « scientifique » et passer son capital culturel à la prochaine génération.

Dans ces exemples, la valorisation de la pratique de *peidu* a eu recours au système de valeurs emprunté au milieu entrepreneurial. D'une part, cela témoigne de la banalisation du travail domestique traditionnellement attribué aux femmes ; d'autre part, cela incarne la réorganisation des relations sociales autour de la notion d'entreprise par un sujet néolibéral (McNay, 2009) : la relation conjugale est vue comme un partenariat économique et la relation entre mère et enfant peut également être considérée comme un investissement, toutes au service de la poursuite d'un succès personnel genré.

7.2.4. Mobilité sociale paradoxale

Les participantes incarnent toutes des caractéristiques d'un sujet néolibéral qui est encouragé à organiser sa propre vie « comme une sorte d'entreprise permanente et d'entreprise multiple » (Foucault, 2004, p. 247), à travers une série de pratiques de *self-regulation* et *self-improvement* actives et continues, dans le cadre d'une multiplicité de

rapports sociaux interreliés (McNay, 2009). Sous la gouvernance néolibérale, les individus semblent être dotés de l'autonomie pour « govern their own conduct freely in the service of the maximization of a version of their happiness and fulfilment that they take to be their own » (Miller & Rose, 2008, p. 215), mais sont en réalité mobilisés à contribuer à des dynamiques sociales normatives. Avec le lancement de la politique de Réforme et d'Ouverture en 1978, le Parti-État chinois a employé cette technologie néolibérale pour établir un « socialism at a distance, in which privatizing norms and practices proliferate in symbiosis with the maintenance of authoritarian rules » (Ong & Zhang, 2008, p. 4). Ayant grandi dans le contexte de la croissance économique rapide de la Chine, la génération que représentent les participantes à cette présente étude « are constantly seeking opportunities for self-development in order to better locate themselves within China's fast-changing class structure » (Xie, 2021, p. 156).

Trois participantes ont souligné sur les réseaux sociaux qu'elles étaient nées et avaient grandi dans une petite ville et que c'est grâce à leurs propres efforts qu'elles avaient réussi à s'installer dans une grande ville par le biais de l'examen national d'entrée à l'université. En racontant son expérience, May fait référence au proverbe « les connaissances changent le destin » (*zhishi gaibian mingyun*, 知识改变命运). Maintenant que les participantes ont immigré dans un pays développé, elles ont encore une fois changé leur trajectoire de vie. Dans les récits qu'elles construisent en ligne, elles mettent en lumière leur origine modeste, leur parcours éducatif ordinaire, leurs moyens limités et d'autres facteurs objectifs qui les rendent moins favorables dans le processus d'immigration et font ressortir la mobilité sociale et géographique qu'elles ont réalisée à travers leurs efforts permanents. Par exemple, on constate des titres comme « Pauvre, nulle en anglais, avec un faible niveau d'éducation, comment suis-je venue au Canada ? » et des ouvertures de vidéo comme « Bonjour tout le monde, je suis [nom d'utilisateur sur la plateforme], m'étant installée [au Canada] avec seulement dix mille dollars en poche, je vous montre la réalité de la vie d'immigrant ». Cela témoigne de « l'individualisation du destin » (Dardot & Laval, 2010) comme produit du néolibéralisme : les individus « libérés » ne peuvent plus se contenter de « conduire [leur] vie de façon linéaire, rigide et cadrée » (p. 417) ; ils doivent « se doter eux-mêmes de repères sociaux, et acquérir une valeur sociale au prix d'une mobilité sociale et

géographique sans limite assignable » (p. 429).

En conséquence, tous les résultats obtenus dans la vie sont les fruits d'une série de choix et d'efforts individuels. Partager leurs expériences de migration, incluant non seulement les résultats obtenus, mais aussi les difficultés surmontées, permet aux participantes de faire valider les efforts et les choix qu'elles ont faits dans le processus de migration. C'est en ce sens que les participantes construisent leur valeur personnelle. Elles se considèrent comme des gagnantes dans cette permanente compétition de mobilité sociale et des pionniers qui ont fait leur propre chemin de réussite alternatif. Par exemple, Wu s'étonne de nombreux changements positifs qui ont marqué sa vie depuis son arrivée au Canada, comme si elle avait *kaigua* (开挂, tricher dans un jeu compétitif) ; May qualifie sa décision d'immigrer au Canada de « changement de piste de course au milieu de la vie ». Wu et May partagent principalement des conseils basés sur leurs propres expériences et les informations dont elles disposent pour aider leur public à faire « les meilleurs choix » et à atteindre leur objectif avec une efficacité optimale. On lit des titres comme « Envoyer ton enfant au Canada en seulement 4 étapes », « Étant une *peidu mama* depuis 4 ans, je te conseille de faire ces 10 choses le plus tôt possible pour gagner du temps et de l'argent », « Tout ce qu'il faut savoir sur le classement des écoles canadiennes en une seule vidéo », etc. Wu, en particulier, présente avec fierté les avantages dont elle bénéficie comme les résultats d'une succession de choix intelligents qu'elle a effectués. Elle indique explicitement que ces résultats obtenus ne relevaient pas de la chance, mais reposent sur des connaissances spécialisées, des stratégies bien rigoureuses, du courage, de la patience et de l'optimisme.

Les récits de « réussite » ont masqué la mobilité sociale paradoxale qu'elles ont vécue. D'après leur niveau de revenu avant leur arrivée au Canada et les moyens dont leur famille dispose pour la migration internationale, leur famille nucléaire fait sans doute partie de la classe moyenne chinoise en termes de conditions économiques. Pourtant, plusieurs d'entre elles utilisent des termes alternatifs plus modestes pour se distinguer de la « vraie » classe moyenne, par exemple, « classe salariée », « famille ordinaire », « *dagong ren* » (打工人), personnes occupant un emploi à forte intensité de travail, mais faiblement rémunérées).

Cela témoigne de l'écart important constaté par Miao (2017) entre l'identité subjective de classe sociale et les réalités économiques objectives de la classe moyenne chinoise. Une proportion notable de Chinois qui remplissent les critères économiques définissant la classe moyenne sont hésitants à s'identifier comme membres de la classe moyenne, étant donné qu'ils n'arrivent pas à pratiquer le mode de vie associé à la classe moyenne. Ce phénomène est qualifié de « *inflated income on paper* » (Miao, 2017). Le mode de vie associé à la classe moyenne se définit principalement par une flexibilité financière et un bon équilibre entre vie professionnelle et personnelle qui permettent une vie matériellement aisée et spirituellement enrichissante (Miao, 2017).

En arrivant au Canada, presque toutes les participantes ont perdu leur emploi de col blanc et ont dû opter pour du travail numérique ou non qualifié, certaines sont devenues des femmes au foyer. Dans ce sens, elles se sont éloignées de l'idéal de la classe moyenne chinoise. Pourtant, des avantages expérimentés dans d'autres aspects de leur vie au Canada pourraient donner lieu à une perception de mobilité sociale ascendante. Plusieurs ont montré sur les réseaux sociaux leur environnement de vie au Canada, mettant en lumière leur maison louée avec des pièces spacieuses et une cour ou un jardin bien entretenu, leur quartier de résidence multiethnique, leur accès facile aux activités de plein air, etc. Cela confirme ce que Miao (2017) a constaté : la propriété immobilière, ainsi que la qualité du voisinage constituent un grand enjeu de l'identité de la classe moyenne chinoise. Dans une vidéo où Chan montre son logement, elle a dit : « Bien que je n'aie pas les moyens de m'offrir une maison dans un quartier riche, je peux quand même me permettre d'en louer une » ; dans une vidéo où Leah présente les dépenses du ménage, elle a écrit : « Bien que notre situation financière ne soit pas stable, je tiens à louer une maison et non un appartement, juste pour l'expérience. Il faut en profiter. » Dû à l'augmentation disproportionnée des prix des logements en Chine causée par la raréfaction des ressources foncières et la concentration des opportunités économiques et éducatives, les résidents urbains à revenu élevé ont quand même à supporter un énorme fardeau financier pour s'offrir un appartement bien situé, sans parler d'une maison comme celles qu'habitent les participantes à cette présente étude. Grâce au système de bien-être social plus développé et au niveau de revenu plus élevé au Canada, les participantes sont satisfaites de pouvoir

subvenir aux besoins de la famille même en exerçant un travail « ordinaire ». Elles sont convaincues qu'au prix d'un travail acharné, elles pourront rattraper, voire dépasser, les « vraies » classes moyennes en Chine dans certains aspects de la vie matérielle.

Les participantes estiment que leur vie actuelle est plus simple et satisfaisante, principalement parce qu'elles se trouvent libérées d'un lourd investissement parental une fois que l'enfant est intégré dans le système éducatif canadien. Pour elles, ce dernier garantit une répartition équitable des ressources éducatives et crée un environnement propice à l'épanouissement personnel à travers un mécanisme d'évaluation à valeurs multiples. Cela signifie non seulement que leurs enfants bénéficieront d'un accès privilégié aux plus prestigieuses universités du monde, mais aussi qu'ils disposeront de plus de choix que leurs pairs en Chine. Les participantes sont fières d'avoir offert à leur enfant « un avenir sans limites » avec leurs propres efforts. Chan a écrit au-dessous d'une vidéo : « Finalement, je me suis rendu compte que l'examen national d'entrée à l'université éliminait non seulement les enfants qui ne travaillaient pas assez, mais aussi les parents qui ne savaient pas planifier leur avenir à l'avance ». Pour beaucoup de Chinois, avoir les moyens d'envoyer son enfant étudier à l'étranger est déjà un privilège des classes moyennes et supérieures (Miao, 2017). Cela est plus significatif pour les femmes car, comme j'en ai parlé plus haut, la bonne éducation de l'enfant et la prospérité de la famille sont construites comme une partie importante de leur succès personnel.

Pour conclure, les participantes soulignent que c'est grâce à leurs choix et efforts individuels qu'elles ont obtenu certains privilèges qui ne leur appartenaient pas auparavant, et qu'elles ont expérimenté en partie le mode de vie des « vraies » classes moyenne et supérieure. D'ailleurs, comme des études (Jackson, 2010; Xie, 2021) l'ont indiqué, différent du soi hautement individualisé qui marque la modernité avancée dans le monde occidental, sans une longue histoire d'individualisme, les aspirations individualistes des femmes chinoises coexistent souvent avec des projets plutôt traditionnels, par exemple, l'éducation de l'enfant et la mobilité sociale et géographique de la famille.

7.2.5. Optimisme cruel

Les contenus que les participantes partagent sur les réseaux sociaux témoignent de leur optimisme lorsqu'elles cherchent à rétablir leurs identités sociales et à obtenir un statut permanent au Canada.

La plupart des participantes s'imaginent « un bel avenir avec plein de possibilités ». Elles sont surtout enthousiasmées par l'idée qu'elles ont toujours le choix de recommencer à zéro, quel que soit leur âge. Elles partagent avec enthousiasme leurs expériences positives dans l'apprentissage des langues et ont exprimé leur désir de poursuivre des études une fois que leur nouvelle vie se sera stabilisée (par exemple, après avoir obtenu la résidence permanente ou lorsque leurs responsabilités parentales diminueront), étant convaincues qu'un diplôme localement reconnu leur permettra de retrouver leur identité professionnelle dans la société d'accueil. Cette perspective optimiste a largement simplifié les enjeux de l'intégration professionnelle des immigrants en la considérant exclusivement comme le résultat d'une série de choix et d'efforts individuels, mettant à part les inégalités structurelles et systémiques présentes sur le marché du travail et dans le contexte social plus large. De même, elles sont passionnées par la création de contenus numériques et croient qu'elles pourront éventuellement monétiser leur travail sur les plateformes tant qu'elles continuent à créer des contenus de meilleure qualité et maintenir des interactions plus intimes avec leur public, sans rendre compte que leur travail fait l'objet d'exploitation systématique par le capitalisme de plateforme (Srnicek, 2018).

Ayant perçu une autonomie individuelle croissante, les participantes sont convaincues qu'elles réaliseront un jour leur vie rêvée tant qu'elles continuent à travailler sur elles-mêmes sans relâche. Il s'agit d'un « optimisme cruel », tel que défini par Lauren Berlant (2011), un optimisme qui nous fait maintenir notre désir pour et notre attachement aux « conventional good-life fantasies », comme la mobilité sociale ou l'amour romantique, qui sont réellement des obstacles à notre épanouissement. L'optimisme cruel incite le sujet à travailler de manière permanente pour des objectifs problématiques ou non atteignables de manière à placer son espoir dans un avenir incertain et à suspendre tout questionnement

sur le présent. Par conséquent, le sujet se trouve constamment dans une condition précaire.

Étant donné la construction genrée du succès personnel, les participantes recourent à cette psychologie positive non seulement lorsqu'elles poursuivent des réalisations socioéconomiques dans la sphère publique, mais aussi dans leur travail quotidien dans la sphère privée, notamment face au manque de reconnaissance du travail domestique et aux difficultés de concilier le travail et la famille. Par exemple, Leah souhaite apprendre à toutes les *peidu mama* à aimer elles-mêmes, à reconnaître leur valeur, même en tant que femmes au foyer, et à se rendre plus fortes à l'intérieur. Chan encourage toujours les *peidu mama* à rester optimistes avec ses propres expériences. En présentant avec fierté comment elle s'occupait de son enfant en même temps que trois emplois à temps partiel, elle s'est qualifiée de « maître de la gestion du temps ». Au lieu de tenter d'améliorer la division du travail domestique entre elle et son conjoint, elle a choisi de travailler sur elle-même. Cette psychologie positive propose que le bonheur, la résilience et l'optimisme puissent être consciemment travaillés et accrus (Riley et al., 2019). Il s'agit d'une technique de soi, « providing tools for people to work on themselves in order to produce themselves in line with culturally valued notions of a good self » (Riley et al., 2019, p. 7). En même temps, elle obscurcit les problèmes structurels en faisant des individus l'objet de changement et en présentant ce travail sur soi-même comme *empowering* sous la rhétorique de *self-improvement*.

Les plateformes de réseaux sociaux ont offert un terrain fertile pour les récits excessivement optimistes et positifs, dépouillés de tout épisode qui transcende la capacité individuelle. Comme Chan, une des participantes, l'a indiqué, les internautes tendent à ne consommer que des contenus qui peuvent monter leur moral ; les créateurs sont ainsi encouragés à créer de tels contenus afin d'avoir plus de *like*, plus de visibilité, plus de chance de monétiser leur travail. Sur les réseaux sociaux, les participantes prennent presque toujours un ton optimiste, alors que plusieurs d'entre elles m'ont avoué avoir traversé une période très éprouvante. En racontant les difficultés qu'elles ont rencontrées et comment elles les ont surmontées, les participantes mettent en valeur les qualités dont elles ont fait preuve, par exemple, la résilience et la diligence. Elles sont convaincues que ce sont ces

épreuves qui les ont transformées en meilleures personnes. Leurs récits résonnent chez leur public composé majoritairement de *peidu mama*. Ces dernières expriment leur reconnaissance en donnant des *likes* ou en laissant des commentaires, certaines partagent à leur tour des expériences similaires. Par conséquent, les qualités dont les *peidu mama* font preuve, telles que la résilience, l'optimisme, la diligence, sont mises en visibilité, reconnues et célébrées au sein d'une communauté de *peidu mama* qui s'est formée autour d'une influenceuse, constituant ainsi un récit collectif. Ce récit collectif sera ensuite approprié par les individus qui s'identifient comme faisant partie de la communauté pour construire leur propre récit et faire du sens de leurs expériences. Les contenus et les interactions que les participantes ont créés ont effectivement mis en valeur une partie du travail des *peidu mama* dans la sphère privée et les obstacles qu'elles ont rencontrés et surmontés, ainsi que certaines qualités qu'elles considèrent comme étant partagées par ce groupe de femmes. Pourtant, ces récits optimistes peuvent difficilement faire avancer les réflexions et les discussions sur les problèmes structurels qui les empêchent de s'épanouir.

Chapitre 8 — Conclusion

À travers une analyse thématique des entrevues individuelles avec cinq participantes et des contenus numériques qu'elles ont publiés sur les réseaux sociaux, la présente étude a exploré comment les *peidu mama* au Canada s'approprient les médias sociaux numériques pour naviguer à travers les conséquences majeures à la suite de leur décision de *peidu* à l'international, pour produire du sens de leurs expériences vécues dans le processus de migration, pour mettre en scène un soi transnational qui en émerge, et comment leurs récits individuels parviennent à négocier la représentation collective des *peidu mama*.

À partir d'une perspective de genre, la présente étude s'intéresse à cette diaspora de femmes chinoises qui s'est rapidement développée en volume et en diversité ces dernières années, mais qui reste toujours marginalisée tant dans les médias de masse que dans les recherches scientifiques. Une participante a mentionné dans l'entrevue la série télévisée chinoise « *Peidu mama* », sortie en 2018, qui raconte l'histoire d'une fondatrice de société de cosmétiques qui a décidé d'accompagner son fils à étudier au Canada. Les participantes ont toutes perçu un énorme écart entre leurs propres expériences de migration et celles des *peidu mama* présentées dans le discours populaire, étant donné que ces dernières sont socioéconomiquement de loin plus privilégiées. Autrement dit, avec la diversité croissante à l'intérieur de ce groupe de femmes en matière de classe sociale, parcours éducatif et professionnel, les *peidu mama* qui sont relativement moins favorisées ne se trouvent pas représentées. En ce sens, leur *self-crafted* représentation de soi sur les réseaux sociaux pourrait avoir une importance significative. Pourtant, la grande majorité des études sur ce groupe de femmes migrantes ont été faites entre 2000 et 2010, avant que les médias sociaux aient saturé tous les aspects de notre vie quotidienne et changé de manière essentielle tout le processus de migration internationale. Ainsi, l'intérêt porté aux usages des médias sociaux numériques par les *peidu mama* dans la mise en scène de soi et dans la réalisation de soi est la plus importante originalité de cette présente étude. Pour parler de ce groupe de femmes, j'ai pris le terme « *peidu mama* », qui est couramment utilisé dans la société chinoise contemporaine et approprié par les femmes elles-mêmes sur les plateformes

chinoises. Alors que le terme « astronaut wives » élaboré par les études antérieures est plutôt une comparaison romantisée de leur « living apart together relationship » (Qiu, 2020) avec leur conjoint, le terme « *peidu mama* » est une description de leur intention et motivation de migration qui met en lumière le travail non rémunéré des femmes et leur seule identité sociale lorsqu'elles se sont présentées aux douanes. En s'appropriant le terme « *peidu mama* », qui semble souligner le rôle traditionnel des femmes au sein de la famille, les participants ont négocié les stéréotypes de genre qui y ont été construits.

En général, les participantes ont mis en scène l'image d'une femme chinoise moderne, qui se distingue d'une femme chinoise traditionnelle par son aspiration à l'autonomie individuelle et à l'égalité des genres. Elles ont toutes mis en évidence, sans exception, leur rôle essentiel, voire leur position dominante, dans l'initiation et la réalisation de ce projet de migration familial. Elles sont convaincues que cette décision a non seulement offert à leur enfant « un bel avenir sans limites, avec plein de possibilités », et a également profité à elles-mêmes et à toute la famille. Pour elles-mêmes, cette décision leur a permis d'expérimenter des modes de vie très différents, de s'exposer à diverses cultures et d'enrichir leur expérience de vie personnelle, de sorte à incarner l'idéal d'une femme moderne, cultivée, mobile et cosmopolite. En même temps, avoir la possibilité d'apprendre une langue étrangère, de poursuivre des études supérieures et d'entamer une nouvelle carrière (ou, en leurs propres mots, de « recommencer à zéro ») à tout âge leur donne l'impression d'avoir acquis une autonomie individuelle croissante. En partageant leurs expériences de « recommencer à zéro », les participantes négocient et résistent au récit de vie normatif linéaire que la société chinoise a prescrit aux femmes. La décision de *peidu* a ainsi été présentée comme un choix personnel, qui est essentiel aux subjectivités néolibérales et aux sensibilités post-féministes (Banet-Weiser et al., 2020). En fait, dans la société chinoise, gagner de meilleures possibilités d'éducation pour son enfant de sorte à le transformer en un individu privilégié est considéré comme partie importante du succès personnel des femmes. En présentant la croissance et le développement de leur enfant en tant que leurs plus importantes réalisations, les participantes s'engagent également dans ce processus de construction du succès personnel genré.

Cette présente étude révèle que la migration internationale par le biais de *peidu* pourrait effectivement renforcer une division du travail plus traditionnelle au sein de la famille — que les participantes vivent avec leur conjoint ou non au Canada. Certaines participantes sont devenues femmes au foyer, d'autres ont été orientées vers des secteurs traditionnellement féminisés, tels que les services, l'agroalimentaire et le travail numérique. Cela correspond aux résultats des études antérieures. Cependant, à l'aide des médias sociaux numériques, les participantes parviennent à présenter devant un public le fruit de leur travail domestique et à valoriser ce travail marginalisé et banalisé avec le système de valeur emprunté au milieu entrepreneurial. Elles gèrent la famille de la même manière qu'on gère une entreprise, en cherchant à maximiser les diverses formes de capital avec une efficacité économique optimale. Cela témoigne de la réorganisation des relations sociales autour de la notion d'entreprise dans l'agenda néolibérale (McNay, 2009). Il s'agit également d'un moyen par lequel les participantes assurent leur adhésion et leur appartenance à la classe moyenne chinoise et se distinguent des femmes au foyer traditionnelles, en projetant leur ancienne identité professionnelle (col blanc, entrepreneuse, femme d'affaires) dans leur travail quotidien au sein de la famille. Toutes les participantes tendent à qualifier leur mariage d'« un partenariat » fondé sur les principes d'égalité et de l'avantage mutuel, même celles qui ont assumé la plupart ou la totalité du travail domestique tout en étant engagées dans un travail rémunéré physiquement exigeant. Au lieu de critiquer l'insuffisante implication de leur conjoint dans le travail domestique et de proposer de changer cette division du travail problématique, les participantes tendent à en parler sur un ton moqueur et à mettre en valeur leur indépendance et leur autonomie afin de prouver qu'elles sont aussi ou plus compétentes que les hommes. Bien que les participantes aient mis en question certains stéréotypes de genre, leur normalisation de l'insuffisante implication des hommes dans le travail domestique révèle une sorte d'optimisme cruel qui pousse les femmes à travailler sur elles-mêmes au lieu d'avancer la discussion sur les problèmes structurels et institutionnels. De plus, les sacrifices que les participantes ont faits pour le bien de leur enfant sont également glorifiés, dans un récit d'amour maternel, comme une résilience et un esprit d'altruisme propres aux femmes, légitimant l'exploitation des femmes par la collusion du capitalisme et du patriarcat.

Comme je l'ai mentionné au début de la conclusion, les participantes ne s'identifient pas comme faisant partie de la « vraie » classe moyenne chinoise qui, dans leur perception, mène une vie matériellement aisée et spirituellement épanouissante en Chine et dispose d'une flexibilité financière permettant une mobilité transnationale sans diminuer la qualité de vie. Les contenus que les participantes partagent se penchent sur les épreuves qu'elles ont traversées afin de se gagner un mode de vie de la « vraie » classe moyenne. Mettant en contraste leur origine modeste, leur parcours éducatif ordinaire et les privilèges relatifs dont elles bénéficient maintenant au Canada, elles mettent l'accent sur la transformation du destin individuel et celui de leur famille (surtout de leur enfant) grâce à une série de choix et d'efforts individuels. Cela leur a permis d'expérimenter une autonomie individuelle croissante, un sentiment d'avoir transcendé les limites qui leur avaient été assignées par leur position sociale. Elles sont conscientes que la mobilité sociale qu'elles vivent est pourtant paradoxale. En effet, en tant que nouvelles immigrantes et personnes racisées, elles ont connu une dévalorisation de leurs qualifications et perdu leur position sociale dominante. D'ailleurs, les changements fréquents dans les politiques d'immigration et la forte tendance à la méritocratie dans les mécanismes de sélection des immigrants placent les participantes dans une condition précaire. Néanmoins, étant donné la croissance de l'autonomie individuelle qu'elles ont perçue en passant de la société chinoise à la société canadienne, elles croient avec optimisme qu'elles réaliseront un jour leur vie rêvée à travers leur travail acharné. Il s'agit encore d'un optimisme cruel qui suspend les interrogations sur les problèmes structurels vécus au moment présent.

À travers une narration rétrospective, les participantes réexaminent leurs expériences vécues et les réorganisent de manière à produire du sens. Elles ont souligné que la décision de *peidu* relevait d'un choix personnel et ont mis de l'avant une série de *self-improvement* qu'elles ont réalisés dans ce processus, ainsi que la mobilité sociale et géographique qu'elles ont gagnée pour leur famille. À travers un *self-crafted* récit de soi, les participantes ont mis en question les stéréotypes des *peidu mama*, qui sont vues uniquement comme des femmes aisées, privilégiées, traditionnelles, qui se donnent à fond dans la famille. Les participantes ont exploité les affordances des plateformes qui rassemblent les utilisateurs partageant des intérêts communs pour faire valider leurs expériences vécues dans le

processus de migration et rechercher des reconnaissances du soi émergeant de leurs réalités transnationales. D'ailleurs, leur utilisation stratégique de diverses plateformes a facilité la construction d'un soi multiple en séparant leurs publics hétérogènes.

Bien que dans les entrevues, les participantes aient toutes avoué avoir traversé une période éprouvante, les contenus qu'elles partagent sur les réseaux sociaux sont généralement positifs et optimistes. Avec la prééminence du discours néolibéral dans un contexte social plus large, les plateformes de réseaux sociaux fournissent un terrain fertile pour la production et la diffusion des récits de *self-realization* et *self-transformation* excessivement optimistes. Considérés comme inspirants, les récits de migration que les participantes construisent en ligne ont nourri une aspiration à la mobilité par le biais de *peidu* chez un public féminin en Chine et ont suscité des résonances chez des *peidu mama* au Canada ou ailleurs dans le monde. En créant des contenus intéressants et des interactions intimes, les participantes ont non seulement produit des expériences émotionnelles principalement positives chez leur public, mais aussi favorisé la formation d'un réseau de *peidu mama*, dans lequel des expériences sont partagées, des informations échangées et des aides pratiques offertes. Ces réseaux sociaux constitués autour de la présence numérique des participantes contribuent au maintien et au développement de ce mouvement migratoire féminisé et profitent particulièrement aux femmes comme elles, qui sont issues d'une famille ordinaire ou qui n'ont pas pu obtenir l'appui de leur famille en ce qui concerne la pratique de *peidu* à l'international.

Les activités des participantes sur les plateformes numériques constituent un travail affectif non rémunéré qui produit des connaissances générales, des émotions et des relations sociales ayant des valeurs d'usage et potentiellement des valeurs d'échange. Tout comme leur travail domestique, ce travail numérique est également marginalisé et difficile d'être monétisé sous l'exploitation du capitalisme de plateforme. Bien que dans les entrevues, les participantes prétendent toutes que partager leur vie sur les réseaux sociaux n'est que pour satisfaire leur désir de s'exprimer ou pour cultiver certains intérêts personnels, au fur et à mesure qu'elles gagnent plus d'attention, elles souhaitent de plus en plus faire de cette activité un moyen de générer des revenus ou un exercice pour se préparer à de futures

opportunités économiques. Les participantes sont convaincues qu'elles pourront y arriver tant qu'elles s'efforcent d'améliorer la qualité de leurs contenus et de leurs interactions avec leur public, autrement dit, tant qu'elles continuent de travailler sur leur image de soi en tant que marque personnelle. Elles tendent à considérer le travail numérique sur les plateformes de réseaux sociaux comme une opportunité avantageuse que les *peidu mama* d'il y a une dizaine d'années n'avaient pas. Dans l'idéal, le travail numérique sur les réseaux sociaux leur permet d'organiser leur temps de manière flexible, de manière à concilier le travail non rémunéré dans la famille et le travail rémunéré en dehors de la famille ; cela leur épargne d'ailleurs de subir les inégalités et les discriminations présentes dans un marché du travail dominé par les hommes non racisés. De plus, le travail numérique témoigne de compétences conformes aux attentes de la société contemporaine, qui tend à valoriser les individus techno-expérimentés, sociables et autonomes.

Pour conclure, dans les récits que les participantes ont construits sur les réseaux sociaux, la vie en tant que *peidu mama* a été interprétée comme une continuation de leur *self-improvement* permanent et de leur poursuite des aspirations de classe moyenne, dans lesquelles la réalisation de soi individualiste coexiste avec des projets qui s'organisent au tour des intérêts de la famille, surtout de l'éducation de l'enfant. Bien que les participantes aient négocié certains stéréotypes de genre et mis en visibilité un aperçu nuancé des réalités complexes que vivent les *peidu mama*, il faut reconnaître les limites posées par les affordances des plateformes, qui récompensent les utilisateurs qui réussissent à apporter des expériences émotionnelles positives au plus vaste public possible. Il en résulte que les participantes sont encouragées à mettre en ligne des récits positifs et optimistes de *self-transformation* au détriment d'une prise de conscience collective nécessaire pour s'attaquer aux problèmes structurels.

Références

- Anderson, W. K. Z., & Grace, K. E. (2015). "Taking Mama Steps" Toward Authority, Alternatives, and Advocacy: Feminist consciousness-raising within a digital motherhood community. *Feminist Media Studies*, 15(6), 942-959. <https://doi.org/10.1080/14680777.2015.1061033>
- Asis, M. M. B. (2006). Recent trends in international migration in Asia and the Pacific. *Asia-Pacific Population Journal*, 20, 15-38.
- Asmar, C. (2005). Internationalising students: Reassessing diasporic and local student difference. *Studies in Higher Education*, 30(3), 291-309.
- Banet-Weiser, S., Gill, R., & Rottenberg, C. (2020). Postfeminism, popular feminism and neoliberal feminism? Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill and Catherine Rottenberg in conversation. *Feminist Theory*, 21(1), 3-24. <https://doi.org/10.1177/1464700119842555>
- Beaudouin, V., & Velkovska, J. (1999). Constitution d'un espace de communication sur Internet (forums, pages personnelles, courrier électronique...). *Réseaux*, 17(97), 121-177. <https://doi.org/10.3406/reso.1999.2169>
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- boyd, danah m., & Ellison, N. B. (2007). Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), 210-230. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>
- Brinkmann, S., & Kvale, S. (2015). *InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing* (3rd edition). Sage.
- Bruner, J. (1991). Self-Making and World-Making. *Journal of Aesthetic Education*, 25(1), 67-78. <https://doi.org/10.2307/3333092>
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt13x01rf>

- Chang, M. W., & Darlington, Y. (2008). 'Astronaut' Wives : Perceptions of Changes in Family Roles. *Asian and Pacific Migration Journal*, 17(1), 61-77. <https://doi.org/10.1177/011719680801700103>
- Couldry, N., & McCarthy, A. (2004). *MediaSpace : Place, Scale and Culture in a Media Age*. Routledge.
- Curran, S. R., & Saguy, A. C. (2001). Migration and Cultural Change : A Role for Gender and Social Networks? *Journal of International Women's Studies*, 2(3), 54-77.
- Dardot, P., & Laval, C. (2010). La fabrique du sujet néolibéral. Dans *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (p. 402-456). La Découverte.
- Denouël, J. (2011). Identité. *Communications*, 88(1), 75. <https://doi.org/10.3917/commu.088.0075>
- Étudier au Canada en tant qu'enfant mineur*. (2007, mars 31). [Début d'un service]. <https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/etudier-canada/permis-etudes/preparer/enfant-mineur.html>
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Seuil-Gallimard.
- Georges, F. (2008). L'identité numérique dans le web 2.0. *Le Mensuel de l'Université*, 27, 1-5.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*. Polity.
- Gill, R., & Orgad, S. (2018). The Amazing Bounce-Backable Woman : Resilience and the Psychological Turn in Neoliberalism. *Sociological Research Online*, 23(2), 477-495. <https://doi.org/10.1177/1360780418769673>
- Global Affairs Canada. (2010, novembre 18). *Study costs for international students in Canada*. EduCanada. https://www.educanada.ca/programmes-programmes/education_cost-cout_education.aspx?lang=eng
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books edition.

- Granjon, F., & Denouël, J. (2010). Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjectives sur les sites de réseaux sociaux. *Sociologie*, 1(1), 25-43. <https://doi.org/10.3917/socio.001.0025>
- Griffiths, M. B., & Zeuthen, J. (2014). Bittersweet China : New Discourses of Hardship and Social Organisation. *Journal of Current Chinese Affairs*, 43(4), 143-174. <https://doi.org/10.1177/186810261404300406>
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. Dans T. McGrew, S. Hall, & D. Held (Éds.), *Modernity and Its Futures* (p. 274-316). Polity Press.
- Hall, S. (1996). Introduction : Who Needs Identity? Dans S. Hall & P. Du Gay (Éds.), *Questions of cultural identity* (p. 1-17). Sage.
- He, G., Leurs, K., & Li, Y. (2022). Researching Motherhood in the Age of Short Videos : Stay-at-Home Mothers in China Performing Labor on Douyin. *Media and Communication*, 10(3), 273-289. <https://doi.org/10.17645/mac.v10i3.5510>
- Henry, E. S. (2020). The Otherness of Talk : Raciolinguistics and the White Foreign Body of English in China. *Anthropological Forum*, 30(4), 377-397. <https://doi.org/10.1080/00664677.2020.1851653>
- Ho, C. (2006). Migration as Feminisation ? Chinese Women's Experiences of Work and Family in Australia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(3), 497-514.
- Hogan, B. (2010). The Presentation of Self in the Age of Social Media : Distinguishing Performances and Exhibitions Online. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 30(6), 377-386. <https://doi.org/10.1177/0270467610385893>
- Hondagneu-Sotelo, P. (2000). Feminism and Migration. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 571(1), 107-120. <https://doi.org/10.1177/000271620057100108>
- Hondagneu-Sotelo, P., & Cranford, C. (2006). Gender and Migration. Dans J. S. Chafetz (Éd.), *Handbook of the Sociology of Gender* (p. 105-126). Springer.
- Huang, S., & Yeoh, B. S. A. (2005). Transnational families and their children's education :

- China's « study mothers » in Singapore. *Global Networks*, 5(4), 379-400.
<https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2005.00125.x>
- Huang, Y. (2020). “Re-feminization” of dependent women migrants : Negotiating gender roles in the Chinese digital diaspora. *Asian Journal of Women's Studies*, 26(2), 159-183. <https://doi.org/10.1080/12259276.2020.1747249>
- Illouz, E. (2006). *Les Sentiments du capitalisme*. Seuil.
- Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada. (2020, octobre 6). *Programme pilote sur l'agroalimentaire*. <https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/immigrer-canada/programme-pilote-sur-lagroalimentaire/au-sujet-de.html>
- International Students in Canada* (p. 8). (2018). Canadian Bureau for International Education.
- Jackson, S. (2010). Materialist Feminism, the Self and Global Late Modernity : Some Consequences for Intimacy and Sexuality. Dans A. G. Jónasdóttir, V. Bryson, & K. B. Jones (Éds.), *Sexuality, Gender and Power* (1^{re} éd., p. 15-29). Routledge.
- Kim, Y. (2011). *Transnational Migration, Media and Identity of Asian Women*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203157978>
- Kim, Y. (2013). *Transnational Migration, Media and Identity of Asian Women : Diasporic daughters*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203157978>
- Leurs, K., & Prabhakar, M. (2018). Doing Digital Migration Studies : Methodological Considerations for an Emerging Research Focus. Dans R. Zapata-Barrero & E. Yalaz (Éds.), *Qualitative Research in European Migration Studies* (p. 247-266). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76861-8_14
- Lüders, A., Dinkelberg, A., & Quayle, M. (2022). Becoming “us” in digital spaces : How online users creatively and strategically exploit social media affordances to build up social identity. *Acta Psychologica*, 228, 103643.
<https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2022.103643>

- Mallapragada, M. (2014). *Virtual Homelands : Indian Immigrants and Online Cultures in the United States*. University of Illinois Press.
<https://www.jstor.org/stable/10.5406/j.ctt6wr6sr>
- Martin, F. (2022). Enterprising self and bohemian nomad : Emerging subjectivities in Chinese education mobilities. *Mobilities*.
<https://doi.org/10.1080/17450101.2022.2096413>
- Marwick, A. E., & boyd, danah. (2011). I tweet honestly, I tweet passionately : Twitter users, context collapse, and the imagined audience. *New Media & Society*, 13(1), 114-133. <https://doi.org/10.1177/1461444810365313>
- McAllum, K., Fox, S., Simpson, M., & Unson, C. (2019). A comparative tale of two methods : How thematic and narrative analyses author the data story differently. *Communication Research and Practice*, 5(4), 358-375.
<https://doi.org/10.1080/22041451.2019.1677068>
- McNay, L. (2009). Self as Enterprise : Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics. *Theory, Culture & Society*, 26(6), 55-77.
<https://doi.org/10.1177/0263276409347697>
- Menjívar, C. (1997). Immigrant Kinship Networks : Vietnamese, Salvadoreans and Mexicans in Comparative Perspective. *Journal of Comparative Family Studies*, 28(1), 1-24. <https://doi.org/10.3138/jcfs.28.1.1>
- Meyrowitz, J. (1986). *No Sense of Place : The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford University Press.
- Miao, Y. (2017). Middle Class Identity in China : Subjectivity and Stratification. *Asian Studies Review*, 41(4), 629-646. <https://doi.org/10.1080/10357823.2017.1372360>
- Miller, P., & Rose, N. (2008). *Governing the present : Administering economic, personal and social life*. Polity Press.
- Morokvašić, M. (1984). Birds of Passage are also Women *International Migration Review*, 18(4), 886-907. <https://doi.org/10.1177/019791838401800402>

- Nawyn, S. J. (2010). Gender and Migration : Integrating Feminist Theory into Migration Studies. *Sociology Compass*, 4(9), 749-765.
- Nawyn, S. J., Reosti, A., & Gjokaj, L. (2009). Gender in motion : How gender precipitates international migration. *Advances in Gender Research*, 13, 175-202. [https://doi.org/10.1108/S1529-2126\(2009\)0000013011](https://doi.org/10.1108/S1529-2126(2009)0000013011)
- Oh, I. (2009). The Performativity of Motherhood : Embodying Theology and Political Agency. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 29(2), 3-17.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press.
- Ong, A., & Zhang, L. (2008). Introduction : Privatizing China. Powers of the Self, Socialism from Afar. Dans L. Zhang & A. Ong (Éds.), *Privatizing China : Socialism from afar* (1^{re} éd., p. 1-19). Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt7zjpf>
- Orsatti, J., & Riemer, K. (2015). *Identity-Making : A Multimodal Approach for Researching Identity in Social Media*. 1-18.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2021). L'analyse thématique. Dans P. Paillé & A. Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (5e édition, p. 269-357). Armand Colin.
- Pink, S. (2016). The Sensory Home as a Site of Consumption : Everyday Laundry Practices and the Production of Gender. Dans L. Martens & E. Casey (Éds.), *Gender and Consumption : Domestic Cultures and the Commercialisation of Everyday Life* (1st edition, p. 163-180). Routledge.
- Ponzanesi, S. (2020). Digital Diasporas : Postcoloniality, Media and Affect. *Interventions*, 22(8), 977-993. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718537>
- Popay, J., Rogers, A., & Williams, G. (1998). Rationale and Standards for the Systematic Review of Qualitative Literature in Health Services Research. *Qualitative Health Research*, 8(3), 341-351.

- Qiu, S. (2020). Chinese 'Study Mothers' in Living Apart Together (LAT) Relationships : Educational Migration, Family Practices, and Gender Roles. *Sociological Research Online*, 25(3), 405-420. <https://doi.org/10.1177/1360780419871574>
- Riley, S., Evans, A., Anderson, E., & Robson, M. (2019). The gendered nature of self-help. *Feminism & Psychology*, 29(1), 3-18. <https://doi.org/10.1177/0959353519826162>
- Roberts, R. (2020). Qualitative Interview Questions : Guidance for Novice Researchers. *The Qualitative Report*, 25(9). <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2020.4640>
- Romele, A. (2014). Narrative Identity and Social Networking Sites. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 4(2), 108-122. <https://doi.org/10.5195/errs.2013.202>
- Ronzhyn, A., Cardenal, A. S., & Batlle Rubio, A. (2022). Defining affordances in social media research : A literature review. *New Media & Society*, 0(0), 1-24. <https://doi.org/10.1177/14614448221135187>
- Rubin, H. J., & Rubin, I. S. (2012). *Qualitative interviewing : The art of hearing data* (3rd edition). Sage.
- Saldaña, J. (2021). *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. SAGE Publications. <https://books.google.ca/books?id=RwcVEAAAQBAJ>
- Shan, H., Pullman, A., & Zhao, Q. (2016). The making of transnational social space : Chinese women managing careers and lives between China and Canada. *Asian and Pacific Migration Journal*, 25(2), 105-129. <https://doi.org/10.1177/0117196816639056>
- Somers, M. R. (1994). The narrative constitution of identity : A relational and network approach. *Theory and Society*, 23(5), 605-649. <https://doi.org/10.1007/BF00992905>
- Song, H. (2023). Mothers baking blogs negotiating sacrificial and postfeminist neoliberal motherhood in South Korea. *Feminist Media Studies*, 23(1), 216-231.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique* (P. Blouin, Trad.). Lux.

- Sun, L. (2021, juillet 29). *China's working mothers find careers and children often do not go hand in hand*. South China Morning Post. <https://www.scmp.com/economy/china-economy/article/3142865/chinas-working-mothers-struggle-career-setbacks-and>
- Tan, C. K., Wang, J., Wangzhu, S., Xu, J., & Zhu, C. (2020). The real digital housewives of China's Kuaishou video-sharing and live-streaming app. *Media, Culture & Society*, 42(7-8), 1243-1259. <https://doi.org/10.1177/0163443719899802>
- Thussu, D. K. (2007). Mapping Global Media Flow and Contra-flow. Dans D. K. Thussu (Éd.), *Media on the Move : Global Flow and Contra-flow* (p. 10-29). Routledge.
- Treem, J. W., & Leonardi, P. M. (2013). Social Media Use in Organizations : Exploring the Affordances of Visibility, Editability, Persistence, and Association. *Annals of the International Communication Association*, 36(1), 143-189. <https://doi.org/10.1080/23808985.2013.11679130>
- Tu, M., & Xie, K. (2020). Privileged Daughters? Gendered Mobility among Highly Educated Chinese Female Migrants in the UK. *Social Inclusion*, 8(2), 68-76. <https://doi.org/10.17645/si.v8i2.2675>
- Waters, J. L. (2002). Flexible families? « Astronaut » households and the experiences of lone mothers in Vancouver, British Columbia. *Social & Cultural Geography*, 3(2), 117-134. <https://doi.org/10.1080/14649360220133907>
- Welch, A. R., & Zhang, Z. (2007). The Chinese knowledge diaspora : Communication networks among overseas Chinese intellectuals. Dans *World Yearbook of Education 2008* (1st Edition). Routledge.
- Wu, A. X., & Dong, Y. (2019). What is made-in-China feminism(s)? Gender discontent and class friction in post-socialist China. *Critical Asian Studies*, 51(4), 471-492. <https://doi.org/10.1080/14672715.2019.1656538>
- Xie, K. (2021). *Embodying Middle Class Gender Aspirations : Perspectives from China's Privileged Young Women*. Palgrave Macmillan. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0966369X.2021.1970963>

- XinhuaNet. (2021, décembre 31). 习近平：无数平凡英雄拼搏奋斗，汇聚成新时代中国昂扬奋进的洪流 . XinhuaNet. http://www.news.cn/politics/2021-12/31/c_1128222567.htm
- XinhuaNet. (2023, mai 15). 敢闯敢拼 向新而行——从六个故事看民营企业高质量发展. XinhuaNet. http://www.news.cn/fortune/2023-05/15/c_1129615190.htm
- Zhang, Y. (2017). How the Ideology of “Romantic Love” Affects Chinese Women’s Understanding of Intimacy. *Sociology Study*, 7(5), 277-284.
- Zhao, X. (2021). Digital labour in transnational mobility : Chinese international students’ online boundary work in *daigou*. *New Media & Society*, 23(9), 2554-2574. <https://doi.org/10.1177/1461444820934096>
- 黄雅兰. (2021). “金色牢笼”：美国华人高技能家属移民的“再女性化”困境. 中华全国归国华侨联合会. <http://www.chinaql.org/n1/2021/0409/c420285-32074233.html>

Annexe

FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

La (re)construction d'identités des *peidu mama* sur et avec les réseaux sociaux Une étude de cas située au Canada

Chercheuse étudiante : Bifan Sun, étudiante à la maîtrise, Département de communication, Université de Montréal

Directrice de recherche : Julianne Pidduck, professeure agrégée, Département de communication, Université de Montréal

Vous êtes invitée à participer au projet de recherche « La (re)construction d'identités des *peidu mama* sur et avec les réseaux sociaux : une étude de cas située au Canada ». Avant d'accepter, veuillez prendre le temps de lire ce document. N'hésitez pas à poser toutes les questions à la chercheuse étudiante.

A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTES

1. Objectif de la recherche

Cette étude de cas située dans le contexte du Canada vise à explorer comment les usages des médias sociaux par les *peidu mama* affectent leur processus de (re)construction d'identités au cours de la migration internationale. Pour atteindre cet objectif, j'ai besoin de connaître les perspectives de cinq *peidu mama* qui utilisent activement les médias sociaux. Les résultats de cette recherche combleraient dans une certaine mesure le manque d'attention de la société aux *peidu mama* et apporteraient des points de vue différents aux réflexions sur la migration des femmes.

2. Processus de participation

- 1) Vous participerez à une entrevue individuelle qui durera environ 60 minutes. L'entrevue abordera principalement vos expériences de migration et vos usages des médias sociaux numériques dans votre processus de migration.
- 2) À l'issue de l'entrevue, la chercheuse collectera, à des fins d'analyse, les contenus que vous avez publiés et votre profil d'utilisateur sur la plateforme de réseaux sociaux que vous privilégiez pour partager vos expériences de migration en tant que *peidu mama*. La chercheuse masquera la photo de profil, le nom d'utilisateur, les repères géographiques, les visages et d'autres

renseignements personnels qui y apparaissent. Vous serez invitée à autoriser ou non la citation de vos contenus visuels (à savoir les captures d'écran de certaines publications et de votre profil) dans le mémoire, en signant le formulaire « Autorisation de l'utilisation des contenus visuels fournis par la participante ».

3) Avant le dépôt officiel du mémoire, vous serez invitée à donner votre avis sur les résultats de recherche qui vous concernent traduits du français en chinois par la chercheuse.

*N.B. :

- ① On privilégie pour toutes les entrevues l'utilisation du chinois (mandarin) en vue de faciliter des discussions naturelles et approfondies.
- ② Toutes les entrevues seront enregistrées sur support audio et transcrites verbatim pour l'analyse de données. Vos paroles pourraient être traduites en français et citées dans le mémoire sous un pseudonyme désigné par la chercheuse.
- ③ Tous les contenus numériques que vous aurez fournis, soit les captures d'écran de vos publications et de votre profil, ainsi que les supports multimédias (images et vidéos), seront sauvegardés dans l'ordinateur privé de la chercheuse protégé par un mot de passe. Ils pourraient être utilisés, uniquement dans le cadre du présent projet de recherche, de l'une ou plusieurs des façons suivantes : i) être décrits dans les mots de la chercheuse ; ii) dans le cas de contenus audiovisuels, être capturés et cités sous forme d'images fixes ; iii) dans le cas d'images, être cités ; iv) lorsqu'il s'agit de contenus textuels, être traduits en français par la chercheuse et puis cités dans le mémoire.
- ④ Le date et l'heure de l'entrevue seront déterminées selon vos disponibilités.

3. Confidentialité

1) Lors de l'entrevue

L'entrevue peut se dérouler en ligne (via Zoom) ou hors ligne dans un cadre confidentiel. S'il s'agit d'une entrevue en ligne, vous aurez le choix d'activer ou non votre caméra. Le logiciel Zoom pourrait conserver certains renseignements des utilisateurs pour des raisons sécuritaires et juridiques (pour plus d'informations, veuillez consulter les politiques de confidentialité : <https://explore.zoom.us/zh-cn/privacy/?onlycontent=1>).

2) Conservation des données

L'enregistrement de l'entrevue, ainsi que vos contenus numériques seront conservés dans l'ordinateur privé de la chercheuse protégé par un mot de passe. Ils seront utilisés uniquement dans le cadre de la présente recherche et détruits 7 ans après la fin du projet.

3) Lors de la rédaction et du dépôt des résultats de recherche

Pour citer vos paroles et vos contenus numériques, la chercheuse vous désignera un pseudonyme que personne d'autre ne pourra associer à votre identité. Comme les contenus numériques que la chercheuse collectera sont des contenus que vous aurez déjà publiés sur une plateforme ou une autre, d'autres personnes qui y ont accès sur cette plateforme pourraient les associer à votre identité numérique, même si la chercheuse masquera la photo de profil, le nom d'utilisateur, les repères géographiques, les visages et d'autres renseignements personnels. Veuillez bien réfléchir aux conséquences (voir l'article 4. Risques et inconvénients) liées à cette association potentielle.

Avant le dépôt officiel du mémoire, vous serez invitée à autoriser ou non la citation de vos contenus visuels en signant le formulaire « Autorisation de l'utilisation des contenus visuels fournis par la participante ».

4. Risques et inconvénients

Les inconvénients que votre participation pourrait causer résident principalement dans l'utilisation du logiciel Zoom. Si vous n'êtes pas familière avec le logiciel, vous pourriez vous référer au guide ci-joint à ce document ou contacter la chercheuse pour de l'aide ou pour des solutions alternatives.

Il n'y a pas de risques physiques et légaux à participer au présent projet de recherche. Cependant, une potentielle association entre les contenus numériques que vous aurez fournis et votre identité numérique risque d'avoir des influences sur votre image, ainsi qu'à votre vie sociale (par exemple, vous vous feriez parler parmi ceux et celles qui vous auront reconnue), même si les contenus numériques sont dépouillés de renseignements personnels. C'est à vous d'évaluer les conséquences potentielles avant de décider si vous participerez à cette recherche.

À part cela, si jamais certaines questions vous mettent mal à l'aise ou vous évoquent une expérience désagréable, vous avez le droit de refuser de répondre à ces questions ou même de mettre fin à l'entrevue. Une liste de ressources psychologiques est disponible ci-jointe à ce document si nécessaire.

5. Compensation et bénéfices

Vous ne recevrez malheureusement aucune récompense matérielle. Cependant, l'entrevue vous offrira une occasion de vous exprimer et de réfléchir à des sujets qui vous concernent. Votre contribution profitera à plus de femmes migrantes dans des situations similaires.

6. Droit de retrait

Votre participation à ce projet est entièrement volontaire et vous pouvez à tout moment vous retirer de la recherche sur simple avis verbal et sans devoir justifier votre décision, sans aucune conséquence. À votre demande, l'enregistrement et la transcription de l'entrevue, ainsi que les contenus numériques conservés dans l'ordinateur de la chercheuse pourront être détruits. Cependant, après le dépôt officiel du mémoire, il sera impossible de retirer tout contenu qui vous concerne.

B) CONSENTEMENT

Déclaration de la participante

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à participer à la recherche.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage la chercheuse de ses responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement, ma signature signifie mon accord à participer au projet de recherche.

Signature de la participante : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

N.B. : Si vous préférez un consentement verbal, votre déclaration sera enregistrée sur support audio au tout début de l'entrevue. Vous recevrez une copie de l'enregistrement de votre déclaration et de l'engagement de la chercheuse. Dans ce cas-là, vous n'avez pas besoin de signer le présent formulaire, il vous suffit de confirmer votre participation à la recherche.

Engagement de la chercheuse

J'ai expliqué au participant les conditions de participation au projet de recherche. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension de la participante. Je m'engage à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec Bifan Sun à l'adresse courriel bifan.sun@umontreal.ca.

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le Comité d'éthique de la recherche en arts et en humanités par courriel à l'adresse cerah@umontreal.ca ou encore consulter le site Web <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal en appelant au numéro de téléphone +1 (514) 343-2100 ou en communiquant par courriel à l'adresse ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

Autorisation de l'utilisation des contenus visuels fournis par la participante

Je, soussignée,

Nom :

Prénom :

autorise, Bifan Sun, étudiante à la maîtrise en communication à l'Université de Montréal, à citer les contenus visuels suivants, dépouillés de renseignements personnels, dans son mémoire de maîtrise « La (re)construction d'identités des *peidu mama* sur et avec les réseaux sociaux. Une étude de cas au Canada » :

(insérer les contenus visuels cités)

- Je peux me rétracter à tout moment, sur simple demande écrite par courriel à la chercheuse étudiante.
- Je m'engage à ne pas tenir responsable la personne précitée ainsi que toute personne agissant avec sa permission pour ce qui relève de la possibilité d'un changement de couleur et de densité qui pourrait survenir lors de la citation des images.
- Ce contrat est reconduit de manière tacite chaque année. La présente autorisation est personnelle et incessible et ne s'applique qu'aux contenus visuels explicitement mentionnés.
- J'ai lu et compris toutes les implications de cette autorisation.
- Je déclare avoir 18 ans ou plus et être compétente à signer ce formulaire en mon propre nom.

Signature :

Date: