

Bulletin de l'Association des Historiens et Géographes de Polynésie française
C
L
A
N
O
R
A
T
I
O
N
A
I
R
E
H
I
S
T
O
R
I
Q
U
E
E
T
G
E
O
G
R
A
P
H
I
Q
U
E

Mike TCHEN

Les Chinois de Polynésie française

Entre permanence et transformation identitaire



在法属波利尼西亚中

塔希提岛华人协会慈善



Mike TCHEN

LES CHINOIS DE POLYNÉSIE FRANÇAISE

ENTRE PERMANENCE
ET
TRANSFORMATION IDENTITAIRE

L'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti



Première bâtisse de style colonial de l'Association Philanthropique Chinoise vers les années 1920
(Photo Ass. Wen Fa)

Conception :

- l'Association des Historiens et Géographes de Polynésie française
- le Centre de recherche et de documentation pédagogiques

Document initié sous les directions de Mme Aline-Titiehu Heitaa-Archier et de M. Jean-Louis Laflaquière

Directrice de la publication :

Maryel Taeaetua-Perez

Auteur : Mike Tchen

Maquette et Mise en page : Vetea Pugibet

Coordination de l'édition : Mairenuï Leontieff

Couverture : • maquette : Vetea Pugibet
• logo de l'Association N. Gasnier et V. Taimana

Impression : Polypress Séripol

“*Les Chinois de Polynésie française, entre permanence et transformation identitaire*” propose l'histoire de la diaspora et de l'émigration chinoise depuis 1850, et plus particulièrement des Hakkas en Polynésie française. Mike Tchen, l'auteur de ces recherches, étudie l'évolution de l'identité chinoise.

Cette quête identitaire des Chinois sur leur sinité ou leur « hakkaïté » est en perpétuelle évolution... C'est tout un pan de l'Histoire de Tahiti qui se dévoile ici en filigrane. L'ancêtre commun « venu d'un lointain pays d'au-delà les mers » tisse des liens familiaux pour toutes ces familles sino-polynésiennes qui ont, dans leur arbre généalogique, un expatrié de l'empire du Milieu !

L'ouvrage présente trois autres études. La première reprend le thème de l'identité chinoise, non plus à Tahiti mais en Californie. Elle est suivie d'un discours politique sur la revendication identitaire *mā'ohi* et d'un texte anthropologique sur l'approche de l'alimentation à Tahiti...

Savoir d'où l'on vient pour savoir qui l'on est... Tel est le propos de cet bulletin !

Aline-Titiehu Heitaa-Archier

CRDP BP. 5 683 • 98716 Pirae • Polynésie française Téléphone : (689) 549 800 Télécopie : (689) 549 801 Site web : www.crdp.pf	Association des Historiens & Géographes de Polynésie française BP. 50 350 • 98716 Pirae • Polynésie française Tél. (président) : (689) 48 02 33 Courriel : dubois2000_us@yahoo.com
---	--

L'Association des Historiens et Géographes tient à remercier M. Guy LOUSSAN de l'Association WEN FA et son président M. Guy YEUNG pour l'avoir autorisé à utiliser les photographies du livre "Histoire et Portrait de la Communauté chinoise de Tahiti" de l'Association WEN FA.

SOMMAIRE

Page 4 **ÉDITORIAL**
Jean-Marie Dubois

■ **LES CHINOIS DE POLYNÉSIE FRANÇAISE**

Mike Tchen

- 5** • AVANT-PROPOS
- 33** • INTRODUCTION
- 39** • I. UN LIEU DE MÉMOIRE
- 77** • II. UN LIEU DE SOCIABILITÉ
- 117** • III. UN LIEU AUX REPRÉSENTATIONS ET AUX
 APPARTENANCES CONTRASTÉES
- 149** • CONCLUSION
- 165** • TABLE DES MATIÈRES

■ **VIE DE L'ASSOCIATION DES HISTORIENS ET GÉOGRAPHES**

- 166** • Présentation de l'Association
- 169** • LES CHINOIS DE CALIFORNIE
Léopold Mu Si Yan
- 185** • LE DISCOURS DE L'IDENTITÉ *MĀ'OHĪ*.
Bruno Saura
- 197** • UNE APPROCHE DIACHRONIQUE DE L'ALIMENTATION À TAHITI
Christophe Serra Mallol
- 218** • Palmarès 2009 - 2010 - 2011 - 2012
- 219** • L'Association : composition du Bureau, composition
 du Conseil d'Administration
- 220** • Bulletin d'adhésion

ÉDITORIAL

Dans le bulletin n°11, Mike Tchen, professeur d'Histoire-Géographie au lycée La Mennais, nous avait donné un résumé de sa présentation : « Des Chinois en Polynésie française aux Chinois de Polynésie française », faite lors d'un dîner-débat de l'association en mai 2008. Il a accepté notre invitation de publier dans ce bulletin une étude plus longue d'ethnohistoire : « Les Chinois de Polynésie française, entre permanence et transformation identitaire. L'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti », son mémoire de master d'anthropologie sociale et culturelle préparé entre 2003 et 2005 à l'université d'Aix-Marseille. Au-delà de l'histoire de l'émigration chinoise et de la diaspora chinoise et plus particulièrement des Hakkas en Polynésie française, Mike Tchen étudie l'évolution de l'identité chinoise qu'il résume dans les questions suivantes :

- « Les Chinois de Polynésie française sont-ils toujours des immigrés chinois ou sont-ils désormais des Polynésiens “de souche” ? »
- « Ont-ils des “racines” identitaires et culturelles en Polynésie française ? »

Son travail analyse les processus de transformation et d'intégration. Il choisit de le faire par le biais de l'étude d'une des nombreuses associations chinoises : l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti.

Historiquement, elle est un lieu de mémoire et de transmission, celui de l'installation des immigrés chinois à l'époque coloniale et de la diffusion d'une éducation et d'une culture chinoise. Aujourd'hui, elle est un lieu de rencontre pour les Chinois entre eux et avec les autres populations de la société polynésienne. Elle a toujours gardé des liens avec la « Chine éternelle », avec qui elle partage une identité culturelle commune.

La loi du 9 janvier 1973 marque une étape importante dans le processus d'intégration, avec l'acquisition de la nationalité française et le droit de vote. L'intégration socio-économique et l'évolution des mœurs chinoises s'accompagnent alors d'une perte de l'esprit de solidarité et du déclin des pratiques communautaires. L'identité chinoise évolue. Elle se réfère de plus en plus à l'ensemble de la société polynésienne, mélange de trois cultures : chinoise, *mā'ohi* et française (ou occidentale).

Ce bulletin publie trois autres textes qui reprennent les thèmes de trois dîners-débats de l'association au cours de l'année 2009.

Sur le même thème que l'étude précédente, Léopold Mu Si Yan nous présente : « Les Chinois de la Californie ».

Sur l'identité, *ma'ohi* cette fois, Bruno Saura revient sur une partie du sujet de son dernier ouvrage : « Les discours de l'identité *mā'ohi*. Contenu théorique, et actualité politique renouvelée en 2009 ».

Christophe Serra Mallol nous livre un résumé de sa thèse d'anthropologie dans : « Une approche diachronique de l'alimentation à Tahiti ».

Nous remercions vivement ces auteurs pour la confiance qu'ils nous accordent et leur contribution au bulletin de l'association des Historiens et Géographes.

Bonne lecture.

Jean-Marie Dubois

AVANT-PROPOS

Ce travail est le résultat de deux années de recherche et de formation¹ dans le cadre d'un master en anthropologie sociale et culturelle. Il vous est présenté dans son format d'origine² et tente de s'adresser aussi bien aux néophytes qu'aux initiés du thème qu'il traite. Ainsi, il ne prétend pas être un ouvrage de chercheur mais d'un étudiant-chercheur. La nuance est mince mais importante car ce mémoire est perfectible dans tous ses aspects, autant au niveau méthodologique qu'au niveau du contenu. Il s'agit d'un état des recherches que j'ai pu effectuer entre 2003 et 2005, ainsi que des données recueillies à cette époque. Leurs résultats peuvent toujours être complétés ou contredits par de nouvelles informations, ils ne sont pas immuables.

En effet, la vérité et la réalité sont des quêtes interminables. De plus, les « chercheurs » ne se nommeraient pas ainsi, s'ils ne passaient pas toute leur vie à chercher. Et je suis loin d'avoir acquis cette démarche car, depuis la fin du mémoire, j'ai suspendu mes activités de recherche pour me consacrer à celles de l'enseignement. Domaine qui me permet de rester en contact avec celui énoncé précédemment.

Et c'est pendant un cours qu'il m'est arrivé d'interroger des élèves sur leurs connaissances historiques des Chinois de Polynésie française. À la question : « Quand sont arrivés les premiers Chinois à Tahiti ? », les élèves fournissent principalement deux réponses. L'une est un timide « je ne sais pas », l'autre un enthousiaste « avec Atimaono (ou le coton), monsieur ». La première fois je fus à la fois ravi et déçu de ces réponses. Ravi car certains étaient capables de remémorer ce fait historique d'une importance symbolique pour l'installation des Chinois en Polynésie française³. Déçu car beaucoup d'autres l'ignoraient, bien que cette histoire soit désormais abordée dans le primaire dans le cadre du programme adapté d'histoire (mais il faut reconnaître que j'étais en face d'une classe de lycée et que le temps où ils jouaient aux billes et à la corde leur semblait remonter à la préhistoire). En réalité, j'étais surtout déçu de constater que même les élèves d'origine chinoise ignoraient ce fait et que beaucoup étaient incapables d'approfondir la question. Est-ce le signe d'une intégration réussie

¹ De 2003 à 2005.

² Sans les annexes.

³ On remarquera l'absence de temporalité ou de contexte historique dans certaines réponses fournies par les élèves, mais le fait historique est tout de même présent dans leurs pensées.

et de cette perte culturelle que l'on dénonce chez les Chinois de Polynésie française⁴ ? L'oubli de leur histoire participerait-il à cette déchéance culturelle tant décriée par certains ? Si c'est le cas, j'aimerais contribuer à ce que l'oubli ne vienne pas complètement occulter la mémoire (déjà fragilisée) de ceux qui m'ont précédé. En écrivant ces mots, je pense à ces Chinois (dont mes aïeux) arrivés de Chine à partir du milieu du XIX^e et au début du XX^e siècle, fuyant la pauvreté et travaillant d'arrache-pied pour subvenir aux besoins de leurs familles. C'est cette mémoire que je souhaiterais « faire vivre », pour que celle-ci ne devienne pas une mémoire morte. Cependant, les apparences sont parfois trompeuses et elles cachent souvent des éléments plus complexes encore. Ainsi, il s'agit peut-être aujourd'hui d'un processus de transformation culturelle « naturel » au vu des conditions d'installation des Chinois de Polynésie française et de leur histoire collective. Ces constats ne seraient donc que des réminiscences d'un passé nostalgique qui n'a plus lieu d'être. Par conséquent, les Chinois de Polynésie française sont-ils toujours des immigrants chinois ou sont-ils désormais des Polynésiens « de souche⁵ » ? Question légitime que se pose toute communauté immigrée à un moment de son histoire.

La réponse semble être aisée si l'on se base sur l'histoire des migrations humaines. Mais depuis quelques années, certaines personnes semblent remettre en cause l'intégration des Chinois dans la société polynésienne. Constat paradoxal dans la mesure où les Chinois d'ici (le sont-ils encore ?) sont plus que jamais intégrés dans cette société océanienne pluriethnique qu'est la Polynésie française, contrairement au temps de l'époque coloniale des EFO⁶. De nos jours, il apparaît qu'ils ont implanté des racines définitives en Polynésie française, et qu'ils n'ont plus un statut d'*étranger*. Et c'est ce processus de transformation, notamment identitaire, d'une communauté que je vous propose d'aborder dans cet ouvrage, à travers l'étude d'une association chinoise : « l'Association Philanthropique Chinoise »...



⁴ Notamment avec l'expression ironique et endogène de « *Tinito* raté » ou littéralement de « Chinois raté ».

⁵ Ont-ils des « racines » identitaires et culturelles en Polynésie française ?

⁶ Établissements français de l'Océanie.

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait jamais pu prendre corps sans la participation et le soutien de nombreuses personnes. Chacune à leur manière ont contribué à l'élaboration de cette étude, aussi bien par des encouragements que par du temps consacré à la relecture ou à m'accueillir lors de cette recherche, j'espère que toutes ces personnes se reconnaîtront. Je remercie celles-ci de l'attention particulière qu'elles ont portée ou qu'elles portent à mon travail. À cet effet, je tiens à remercier plus spécifiquement les personnes qui ont participé aux entretiens menés. Sans elles, cette étude aurait été incomplète, voire impossible. De même, je remercie MM. Baffie et Sellato pour le soutien apporté tout au long de ces deux années de recherche.

Beaucoup d'autres personnes devraient également avoir toute ma reconnaissance, comme les membres de ma famille, et notamment mes parents et mon frère qui ne cessent de me soutenir dans mes études malgré les difficultés qu'elles incombent, mais aussi ma cousine Nadia pour son aide lors de mes déplacements parisiens, et mon cousin Guy, sans qui, je n'aurais certainement pas pu faire cette étude sur l'Association Philanthropique Chinoise. Je remercie également Sylviane et Areva pour leurs constants encouragements. Elles ont su me pousser et trouver les mots justes qui m'ont permis de ne jamais abandonner ou de douter de mon travail. Je n'oublie pas non plus de remercier Guillaume pour la relecture qu'il a effectuée. À toutes ces personnes que je viens de nommer, je n'aurais jamais assez de mots pour leur montrer toute ma gratitude.

J'ai une reconnaissance particulière pour Barbara Drouot-Baille, car cette dernière a cru à la concrétisation de ce mémoire, allant jusqu'à m'épauler dans son élaboration par ses suggestions pertinentes, par ses réflexions enrichissantes ainsi que par ses nombreuses et minutieuses relectures. Nos longues et passionnantes discussions sur les Chinois de Polynésie française furent une source d'inspiration et de réel plaisir. Ce qui me pousse à dire que celles-ci nous ont permis d'échanger judicieusement sur cette « communauté » afin de mieux la comprendre et de mieux la cerner.

Pour conclure, de peur d'avoir oublié certaines personnes, je remercie toutes celles qui, de près ou de loin, aussi bien au sens propre qu'au sens figuré, ont participé à la construction de ce mémoire. Je leur dis sincèrement : « Merci à chacun et à tous ! Ce travail est aussi le vôtre ! », car la recherche constitue pour moi une expérience humaine à la fois individuelle et collective.



(Ph. Archives de la P.F.)



(Ph. Archives de la P.F.)

Petit garçon laissant passer le temps devant le magasin de ses parents

ABRÉVIATIONS

A.P. :	Archives de Papeete
A.P.C. :	Association Philanthropique Chinoise
C.A.O.M. :	Centre d'Archives d'Outre-mer
D.R.C.L. :	Direction de la réglementation et du contrôle de la légalité
EFO :	Établissements français de l'Océanie
F.M. :	Fonds ministériels
J.O. :	Journal officiel
K.M.T. :	Kuo Min Tang
P.F. :	Polynésie française
PPT :	Papeete
P.V. :	Procès-verbal
R.P.C. :	République populaire chinoise
S.C.I. :	Société civile immobilière
S.G. :	Série géographique
U.D.P.F. :	Union pour le devenir de la Polynésie française

NOTES SUR LES ENTRETIENS ET LES TRANSCRIPTIONS

Afin de maintenir la confidentialité et l'anonymat des entretiens, les prénoms, les noms et les initiales ont été modifiés. Néanmoins, certains noms ont été conservés car ils sont de notoriété publique. Les entretiens sont retranscrits *in extenso*.

Les transcriptions en mandarin sont en pinyin tandis que les termes hakkas sont retranscrits selon le *Dictionnaire Hakka-Français* de Rey, édité à Hong Kong en 1924. Par ailleurs, certains termes hakkas, comme ceux des noms des associations, ont été conservés tels qu'ils sont écrits et employés en Polynésie française. Quant aux termes en tahitien, ils ont été transcrits dans la langue écrite.



(Ph. Archives de la P.F.)

Farniente à midi en attendant la reprise du travail.



(Ph. Archives de la P.F.)

Une Chinoise rentrant dans sa maison par la partie arrière donnant assurément sur sa cuisine.

PRÉAMBULE

À l'origine, l'objet de cette recherche n'était pas l'« Association Philanthropique Chinoise de Tahiti⁷ » mais l'« Association Harka Tsung Chinh en France⁸ », cette dernière se situe à Paris. Ces deux associations ont pour point commun d'avoir été créées et d'être principalement dirigées par des Hakkas, soit une des ethnies composant le peuple chinois Han. Hak veut dire « hôtes » tandis que Ka signifie « le groupe, la famille ». Ainsi, Hakka ou Kejia en mandarin se traduit par « hôtes » en français. Les Hakkas sont également nommés Lairen, soit « ceux qui sont venus ». Ce peuple est en partie connu pour l'histoire de ses migrations et pour son conservatisme des traditions chinoises. La première migration hakka semble avoir débuté au IV^e siècle. En conséquence, les Hakkas émigrèrent du Nord au Sud de la Chine à la suite des invasions turco-mongoles.

Étant moi-même d'origine hakka et originaire de Tahiti, je désirais ouvrir mon champ d'études sur une autre population hakka, que celle de Polynésie française, d'où mon premier intérêt pour ce qui semble être la seule association hakka en Métropole. C'est ainsi qu'une première étude a été entamée sur l'« Association Harka Tsung Chinh en France » et les Hakkas de Paris.

L'Association Harka Tsung Chinh se situe dans le XIII^e arrondissement de la capitale. Elle est relativement proche de la Bibliothèque Nationale François Mitterrand. Pour débiter sur ce terrain, des allers-retours entre Aix-en-Provence et Paris ont été régulièrement faits entre les mois de février et mai 2004. La première étape de cette recherche a été de faire un travail d'observation et de description des alentours de l'association. Je me suis donc mis à observer le XIII^e arrondissement de Paris, tout en faisant des visites régulières à l'Association Harka Tsung Chinh. Lors de ces dernières, j'étais principalement en contact avec la secrétaire de cette association. La communication était difficile car elle m'avoua qu'elle ne maîtrisait pas le français, et pour ma part, je ne maîtrisais pas le mandarin ou une autre langue chinoise qui aurait pu nous servir de langue commune. On m'a également demandé mon patronyme chinois. Mais ce dernier ne sembla pas m'ouvrir les portes de cette association.

⁷ Nom officiel de cette association.

⁸ Nom officiel de cette association.

Après plusieurs rencontres et de nombreuses observations de terrain, je m'aperçus qu'il était difficile de « pénétrer » cette association malgré mon origine hakka. En effet, sans personne pour m'y introduire, je fus confronté à une certaine opacité de la part des quelques personnes rencontrées. Par ailleurs, le fait de ne pas maîtriser la langue hakka ni le mandarin était préjudiciable dans la mesure où les membres de l'Association Harka Tsung Chinh ne parlent pas français, ou du moins, le maîtrisent mal, induisant par la même occasion une certaine méfiance à mon égard. On m'avait déjà averti qu'il serait difficile de pénétrer le milieu chinois parisien si je ne parlais pas au moins une langue chinoise, et notamment le mandarin. Ainsi, plusieurs fois, je l'ai constaté à mes dépens, notamment en essayant de rentrer en contact avec des Hakkas de Paris. Cela se caractérisait souvent par de l'indifférence ou un rejet catégorique. Des prises de contact avec des Hakkas de Paris se sont donc soldées par des échecs.

Afin de mener une étude approfondie de cette association, la maîtrise du chinois est nécessaire aussi bien à l'écrit qu'à l'oral. En effet, mis à part les documents échangés avec l'administration française, les autres correspondances de cette association semblent être tenues en mandarin. Néanmoins, des archives en français ont pu être recueillies au bureau des associations de Paris. Elles concernent les statuts et les différents bureaux de l'Association Harka Tsung Chinh.

D'autres difficultés sont à noter, telles que les hospitalisations répétées et régulières du principal informateur de cette association. Ce dernier n'a pas pu être sollicité comme dans une recherche classique. Ces hospitalisations ont également empêché toute rencontre « physique ». Les contacts et les échanges se sont donc effectués par téléphone et par courrier à la demande de l'informateur cité précédemment. Je lui ai également demandé si une autre personne pouvait me diriger dans ma recherche mais cette question est restée sans réponse, sinon que les personnes qui fréquentaient cette association ne parlaient pas français. On me rétorqua également qu'il n'y avait que des personnes âgées dans cette association. C'est ainsi que toutes ces difficultés m'ont incité à songer à une réorientation de mon sujet de recherche initial.

Désirant continuer une recherche sur une comparaison entre une association hakka à Paris et une autre en Polynésie française, je me suis intéressé à l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti en vue de la comparer à l'Association Harka Tsung Chinh de Métropole. Dans cette perspective, des contacts ont été conservés avec cette dernière mais l'éloignement a fait qu'ils s'effritèrent. Par la suite, au fur et à mesure du travail effectué sur l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti, je me suis aperçu que la qualité et la quantité

des sources recueillies n'étaient pas égales à son homologue parisien. Aussi, la comparaison entre ces deux associations reste intéressante mais ce travail m'incite à penser qu'il nécessite plus de temps et davantage de moyens. Ce constat est le résultat de nombreuses réflexions sur les communautés hakkas de Paris et de Tahiti.

En effet, toute comparaison est limitée, notamment à cause des contextes différents que connaissent ces deux associations hakkas. Par exemple, l'Association Harka Tsung Chinch en France a été fondée en 1984 tandis que l'Association Philanthropique Chinoise a été créée en 1921. La première association est dirigée par des Asiatiques de nationalité laotienne ou de nationalité française. Il est établi que les Hakkas sont surtout arrivés en Métropole dans les années 1980 lors du mouvement des réfugiés d'Asie du Sud-Est (surtout du Vietnam, du Laos et du Cambodge). Cette dernière constituait leur première « terre d'accueil ». La plupart de ces Hakkas semblent également être venus du Laos. Il y aurait aussi eu des alliances entre les Laotiens et les Hakkas. Quant à la seconde association, elle est le résultat d'une longue et progressive implantation, contrairement à son homologue parisien. Cet aspect sera développé ultérieurement au cours du mémoire. En attendant, nous pouvons dire que les environnements respectifs de ces deux associations sont une source de différenciation. En effet, l'Association Harka Tsung Chinh est installée dans une métropole urbaine de plus de dix millions d'habitants, tandis que son homologue tahitien est sur une île de plus de 160 000 habitants. Un travail de comparaison demande donc une étude approfondie de ces deux communautés, du fait que leurs contextes respectifs diffèrent. Par ailleurs, les Hakkas sont minoritaires au sein de la population chinoise parisienne, contrairement à Tahiti où ils sont majoritaires. À la suite de ces constatations, j'ai décidé de me concentrer sur l'étude de la communauté chinoise de Polynésie française, cette dernière étant mon sujet de recherche privilégié. Par la suite, il me sera peut-être possible d'envisager l'étude des Hakkas de Paris comme un second terrain de recherche.

Ainsi, je me suis recentré sur l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti pour en faire une étude approfondie. L'altérité ressentie au cours de mes séjours dans le milieu chinois de Paris m'a également fait prendre conscience que mon thème de recherche principal est avant tout les Chinois, voire les Hakkas, de Polynésie française. En effet, elle m'a permis d'étendre et d'approfondir des questions sur ces derniers. C'est ainsi que ma deuxième année de recherche a été consacrée à étudier l'Association Philanthropique

Chinoise de Tahiti, une association chinoise et hakka, située en Polynésie française.

Cette recherche est particulièrement intéressante car les ouvrages concernant les Chinois de Tahiti sont en majorité de nature historique. De plus, ces derniers ne permettent pas forcément d'avoir une histoire intérieure de ce groupe. Ainsi, cette étude contribue à l'enrichissement et à l'approfondissement des connaissances sur cette communauté, notamment en donnant la parole à ses membres et en recueillant leurs autoreprésentations. Il est également à noter qu'un exemplaire de ce travail sera remis à l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti. Cependant, cette enquête comporte également des difficultés malgré ma connaissance de ce terrain de recherche.

Il est certain que, là aussi, le fait de ne pas parler le mandarin ou/et le hakka est un inconvénient, mais c'est également un avantage dans la mesure où mon regard diffère de celui qui maîtriserait l'une de ces deux langues chinoises, voire les deux. Ainsi, cela peut me permettre d'être plus extérieur et d'avoir plus d'objectivité. J'ai pu voir une facette du milieu chinois à Paris et une autre de la communauté chinoise à Tahiti. J'ai notamment essayé de voir cette dernière à travers les yeux d'un chercheur, mais également à travers le regard d'un membre de cette communauté.

Par ailleurs, pour mener cette étude, j'ai également changé de discipline. En effet, ma formation d'historien ne me semblait pas suffisante pour étudier l'ensemble de la communauté chinoise de Polynésie française. Aussi me suis-je tourné vers la discipline ethnologique pour acquérir d'autres connaissances théoriques et méthodologiques qui me permettraient de mieux cerner cette population. Ce Master d'anthropologie est donc envisagé comme une étape vers la thèse durant laquelle je me forme à cette discipline. Il est certain que ce travail comporte des faiblesses, et qu'il n'est pas totalement abouti du fait de ce changement de discipline. Cependant il me permet d'acquérir les concepts et les méthodes propres à l'ethnologie et à l'anthropologie. Cette étude m'offre également la possibilité d'élargir mes réflexions sur les Chinois de Polynésie française en vue d'un travail plus complet tel que celui d'une thèse.



(Ph. Archives de la P.F.)

Amusement d'enfants en pleine ville de Papeete

MÉTHODOLOGIE

Ayant reçu à la base une formation historique, cette recherche se veut être un travail d'ethnohistoire, combinant ainsi les méthodes d'enquête propres aux ethnologues et aux historiens. Ces dernières se basent sur l'observation participante et sur un travail d'archives.

C'est ainsi que l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti a été intégrée en tant qu'adhérent, à la suite d'une proposition de son Président. Se faisant, il m'a été donné de participer aux réunions et à plusieurs actions, et événements de cette structure associative. L'observation participante a ainsi facilité mon intégration dans cette dernière. Elle a également permis le rassemblement de nombreuses informations sur l'Association Philanthropique Chinoise. Par ailleurs, les archives consultées se composent principalement de documents issus : du Centre d'Archives d'Outre-mer à Aix-en-Provence, des Archives de Papeete, de la Direction de la réglementation et du contrôle de la légalité à Papeete et de l'association étudiée. Le travail d'archives a surtout permis de dégager les éléments historiques de cette recherche. L'histoire de l'Association Philanthropique Chinoise a pu être en partie retracée, notamment grâce à des correspondances issues de cette association et de l'administration française. Tous ces documents ont permis une compréhension de l'évolution historique de cette institution chinoise.

Si les difficultés rencontrées ne sont pas les mêmes qu'à Paris, la plus grande difficulté est celle de la subjectivité face au sujet de recherche. En effet travailler sur son propre groupe implique d'en être conscient pour élaborer une étude objective. C'est ainsi que la recherche d'une position juste entre « celui du dedans » et « celui du dehors » a été un souci permanent au cours du travail mené. En conséquence, les enjeux personnels sont rentrés en conflit avec l'objectivité scientifique qu'incombe cette recherche. Ainsi, la subjectivité peut être à l'origine de certaines difficultés, comme celles d'accéder à certains documents d'archives. Elle peut également et facilement faire naître la méfiance. Par conséquent, l'accès privilégié que constitue la subjectivité peut devenir un frein à une étude scientifique, dans la mesure où les informateurs peuvent nous donner aisément d'autres statuts que celui de chercheur. Ce qui expliquerait peut-être certains refus ou de constants repoussements en matière d'entretien : le fait d'être susceptible de divulguer certaines informations est un élément à

prendre en considération, notamment dans le contexte insulaire et familial de Tahiti. Par conséquent, j'ai essayé de faire des entretiens structurés avec des questions intégrées, sans prise de notes et avec l'utilisation d'un magnétophone. Ce dernier est proposé comme un symbole de professionnalisme et un gage que les informations délivrées sont uniquement employées dans le cadre de la recherche. Mais il est vrai que cette démarche formelle a également trouvé ses limites. Des informateurs y ont ainsi été réticents, notamment à cause du sérieux que dégage cette procédure. Ce qui explique que je n'aie obtenu que huit entretiens formels d'une moyenne d'une heure et demie chacun. Pour compléter ces derniers, j'ai également eu recours à des entretiens informels de durées variables, soit plus de 25 au total. Le fait de prendre part aux activités de l'association et la connaissance du terrain de recherche ont permis de recueillir des données informelles issues de discussions variées et nombreuses. Il est cependant difficile de les chiffrer avec exactitude, dans la mesure où des fiches de synthèse ont été faites à partir de ces informations.

Il va de soi que la démarche informelle est plus adaptée à cette recherche. Mais il semble également que la subjectivité soulève une importante question d'éthique par rapport au sujet d'étude et par rapport aux personnes qui font l'objet de cette recherche. En conséquence, tout ne peut pas être dit ou tout ne peut pas être fait, ou du moins, de la même manière qu'un chercheur de « l'extérieur » ou que dans une recherche classique. À la différence d'un chercheur qui étudie son propre groupe, celui de l'extérieur peut rompre plus facilement les liens qu'il possède avec son terrain de recherche. Il n'est pas systématiquement sur ce dernier, et il peut être de « passage ». Si le chercheur de l'extérieur fait des promesses au groupe qu'il étudie, seule sa morale l'empêche de ne pas les tenir. Il a le privilège de pouvoir tout dire, contrairement à son homologue de l'intérieur qui peut être tenu par un certain « culte du secret ».

Ainsi, les méthodes pour rassembler et obtenir des informations sur cette association prennent en compte ma subjectivité. Par ailleurs, le fait d'appartenir au groupe concerné par cette étude implique une double exigence : celui de rendre un travail scientifique et celui de ne pas « trahir » la réalité de son groupe. Ce qui serait légitimement mal perçu par ses semblables. Ainsi, l'erreur nous semble inenvisageable et prouverait automatiquement un manque de discernement par rapport à son propre groupe.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, la subjectivité ne nous permet pas d'avoir accès à tout ou à tout le monde. Les démarches d'enquête

peuvent être plus délicates que dans une recherche classique. Outre la prise en compte de cette subjectivité, d'autres difficultés ponctuent cette recherche, comme l'état des archives de l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti. Ces dernières ne sont réellement tenues que depuis l'année 2002, or cette association a environ 85 ans. Plusieurs déménagements et des travaux successifs expliqueraient en partie ce fait. Par ailleurs, selon des informateurs, le précédent bureau ne tenait pas de tels documents. Par exemple, quand les précédents statuts de l'Association Philanthropique Chinoise ont été demandés, il a été répondu qu'ils étaient inexistantes et que c'était la première fois qu'on posait cette question. Les quelques archives en chinois sont également dans un mauvais état de conservation. Elles sont peu nombreuses et rangées dans deux petits cartons. Il semble qu'elles se composent principalement de carnets de facture. Par ailleurs, il a été demandé si quelqu'un pouvait se charger de leur traduction. Mais par manque de disponibilité, cela n'a pas pu se faire. Ce manque de temps et de moyen pourrait être résolu dans un travail plus avancé, comme une thèse, notamment par une recherche plus approfondie de ce type d'archives et par l'emploi d'un traducteur. De plus, la rareté et l'indisponibilité de ces documents pourraient s'expliquer par le fait que les associations chinoises de Tahiti, celles issues de la période coloniale, étaient des lieux fermés et tenus à l'écart de l'extérieur. On peut donc supposer que certains documents, hormis ceux officiels car ils maintenaient des relations avec l'administration française, ont été détruits ou « oubliés ». À moins qu'ils ne soient toujours à l'abri de l'extérieur.

La recherche en Polynésie française est également une activité difficile, dans la mesure où les ouvrages scientifiques sont peu nombreux et difficiles à obtenir. L'éloignement explique en partie cette lacune. En effet, la bibliothèque de l'Université du Pacifique ne possède pas un fond important, et notamment en ethnologie et en anthropologie. On peut cependant y trouver quelques ouvrages de base.

Sur le plan théorique, l'Association Philanthropique Chinoise est envisagée comme une « entité » qui est en interaction avec les différents acteurs de son environnement. Un des éléments de ce dernier se trouve être le milieu associatif chinois. Ainsi, cette association constitue un point de vue ou une porte d'entrée sur le monde des associations chinoises de Polynésie française et sur la communauté chinoise de Tahiti.

Cette recherche s'appuie principalement sur les travaux d'Erving Goffman, ainsi que sur les méthodes et les concepts de l'anthropologie urbaine. Cette dernière a pour origine l'École sociologique de l'Université de Chicago,

et sa démarche est d'être une « ethnologie dans la ville » (Gutwirth, Pétonnet : 1987). Ainsi, la ville constitue simplement le milieu dans lequel l'ethnologue étudie des communautés ou des groupes. L'ethnologue montre comment des populations diverses pratiquent un usage ethnique de la ville et des formes urbaines. Concernant l'Association Philanthropique Chinoise, cette dernière s'insère tout d'abord dans un cadre urbain, celui de la ville de Papeete. Ce qui en fait un objet urbain. Par la suite, on doit également tenir compte de l'espace insulaire que représente l'île de Tahiti.

Papeete constitue le centre administratif, politique et économique de la Polynésie française. Sa population urbaine compte environ 60 000 habitants. De plus, la ville de Papeete forme une conurbation qui s'étend de Faa'a à Arue. Elle s'est développée en fonction de son site, c'est-à-dire une baie, et de son port. Ce dernier est la principale interface maritime du territoire. Il forme également un pôle industriel. Par conséquent, Papeete est notamment caractérisée par son intense activité portuaire, ainsi que par sa vie et sa zone urbaine.

Il en résulte que cette association reste un « théâtre urbain » au sens d'Anne Raulin, où « l'ethnique est quotidien ». Ainsi, il s'agit d'une association ethnique dans la ville de Papeete. Par ailleurs, le contexte aussi bien intérieur qu'extérieur est très important, dans la mesure où les comportements et les actions de l'Association Philanthropique Chinoise en dépendent. L'évolution de la communauté chinoise de Polynésie française, à la fois à la ville et sur l'île, est également un facteur à prendre en considération. Ainsi, cette association peut être considérée comme un des reflets de ce groupe. Dans cette perspective, son ancrage et ses interactions avec différents acteurs sociaux dans la ville sont tout aussi importants. Ils permettent d'appréhender et de comprendre la communauté chinoise de Tahiti.

Afin de mener cette étude, les articulations fonctionnelles, spatiales et sociales de l'Association Philanthropique Chinoise ont été prises en compte pour décrire les interactions qui s'y développent. En effet, elles s'entremêlent et permettent la structuration de cette association. Par ailleurs, ces articulations semblent communes à une majorité d'associations. Ainsi, l'articulation fonctionnelle concerne l'organisation et le fonctionnement d'une association. L'articulation spatiale englobe les spatialités que peut revêtir une telle structure. Enfin, l'articulation sociale comporte les relations sociales et les faits sociaux que l'on peut constater dans cette association.

Au niveau de la rédaction, il a été principalement choisi de conserver les entretiens et les extraits tels qu'ils sont. Les découpages sont donc évités.

Cela s'explique par un souci d'approche de la réalité et par la prise en compte du contexte dans lequel ces éléments ont été donnés ou recueillis. En effet, l'emploi de citations courtes aurait probablement signifié leur utilisation hors de leurs contextes respectifs. Il aurait peut-être « faussé » le discours des informateurs. Mais le fait d'employer de longues citations sert également à refléter le cadre de pensée de leurs énonciateurs ou de leurs auteurs. Son objectif est notamment de permettre au lecteur de mieux réaliser la manière par laquelle se sont exprimés les informateurs. Ainsi, la transcription *in extenso* des entretiens formels donne des informations sur le niveau de langage des informateurs. De plus, ces longues citations peuvent aussi donner des informations supplémentaires et complémentaires sur les Chinois de Polynésie française. Le fait de faire suivre les propos par les citations et les extraits est aussi une démarche voulue. Cette dernière a pour objectif d'appuyer les idées développées et de laisser, pour ainsi dire, la parole aux informateurs. En conséquence, tous ces éléments peuvent permettre au lecteur de reconstruire en partie la réalité socioculturelle étudiée.

Dans l'ensemble, la méthodologie appliquée est pour le moins personnelle et originale, dans la mesure où la position adoptée dans l'association n'est pas uniquement celle d'un enquêteur mais également celle d'un acteur. Cette position bivalente a été permanente. Elle faisait l'objet de constants changements de rôle : d'observateur à acteur et d'acteur à observateur. Par ailleurs, cette démarche a été renforcée et accompagnée par le fait qu'il fallait également tenir compte des aspects subjectifs et objectifs de cette étude.



(Ph. Archives de la PF.)

Une fratrie s'occupant à l'extérieur, dans la ruelle, où se situe le commerce de ses parents.



Février 1943 : Célébration du troisième anniversaire du mouvement de libération nationale du président Tchang Kai-Chek. (Coll. J. Lam)



Février 1943 : Élèves en exercice dans les jardins de l'Association Philanthropique, en présence du Consul chinois pour le troisième anniversaire du mouvement de libération nationale du président Tchang Kai-Chek. (Coll. J. Lam)

SOURCES

En tant que travail d'ethnohistoire, cette étude combine les sources classiques qu'emploient les ethnologues et les historiens, c'est-à-dire, les entretiens et les documents d'archives. Ces deux principales sources constituent l'essentiel du corpus d'informations. Elles sont enrichies par les données recueillies à la suite de la méthode de l'observation participante. Cette dernière est également à l'origine de nombreuses descriptions relevant d'un travail d'ethnographie.

I. LES SOURCES ORALES

Comme nous l'avons vu, les sources orales se composent d'entretiens formels et informels. Il est à noter qu'une interview d'une chroniqueuse, installée à Tahiti, a également été utilisée. Par ailleurs, un des huit entretiens structurés et effectués a dû être retranscrit de mémoire. Car un problème de matériel a endommagé la bande, la rendant ainsi inutilisable. Il s'agit de l'entretien n° 4.

Profils des huit informateurs formels :

Entretien n° 1

Pseudonyme : Fred

Date et lieu : 28/02/2005, Punaauia

Âge : environ 40 ans

Profession : Responsable commercial

Entretien n° 2

Pseudonyme : Martin

Date et lieu : 28/02/2005, Pirae

Âge : environ 40 ans

Profession : Gérant de société

Entretien n° 3

Pseudonyme : John

Date et lieu : 29/02/2005, Papeete

Âge : plus de 25 ans

Profession : Etudiant

Entretien n°4

Pseudonyme : Elias

Date et lieu : 03/03/2005, Papeete

Âge : plus de 60 ans

Profession : Retraité

Entretien n°5

Pseudonyme : Jade

Date et lieu : 09/03/2005, Papeete

Âge : environ 40 ans

Profession : Enseignante

Entretien n°6

Pseudonyme : Adeline

Date et lieu : 13/03/2005, Pirae

Âge : environ 50 ans

Profession : Comptable

Entretien n°7

Pseudonyme : Yves

Date et lieu : 16/03/2005, Papeete

Âge : environ 40 ans

Profession : Gérant de société

Entretien n°8

Pseudonyme : Emmanuelle

Date et lieu : 19/05/2005, Papeete

Âge : environ 50 ans

Profession : Styliste

II. LES SOURCES ÉCRITES

Ces sources orales sont complétées par des sources écrites. Ainsi, de nombreux ouvrages bibliographiques ont été consultés dans les bibliothèques suivantes : la bibliothèque de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme à Aix-en-Provence, la bibliothèque d'ethnologie de Paris X Nanterre,

la bibliothèque universitaire de l'Université Aix-Marseille I, la bibliothèque de la Maison Asie-Pacifique à Marseille et la bibliothèque de l'Université du Pacifique à Tahiti. Quant aux documents d'archives, ces derniers sont issus du Centre d'Archives d'Outre-mer à Aix-en-Provence, des Archives de Papeete, de la Direction de la réglementation et du contrôle de la légalité à Papeete et de l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti.

1. Le Centre d'Archives d'Outre-mer (C.A.O.M.)

Le fonds d'archives utilisé correspond aux « Fonds Ministériels 42 et 43 Série Géographique Océanie ». Il regroupe principalement des documents sur l'époque coloniale des Établissements Français de l'Océanie. Les principales séries sont les suivantes :

- Série A : Correspondance générale
- Série B : Relations avec l'extérieur - Colonies étrangères
- Série E : Administration générale et municipale-Domains
- Série F : Justice-Police
- Série H : Instruction publique et cultes
- Série J : Agriculture – Commerce – Industrie
- Série M : Travail et main d'œuvre – Immigration
- Série Q : Contrôle et inspection

Toutes ces séries comportent des documents sur la communauté chinoise de Tahiti. Mais dans le cadre de notre recherche, nous avons utilisé la série Q et particulièrement les cartons 65, 66 et 134. Ces derniers sont constitués de rapports administratifs et officiels sur les Chinois des Établissements français de l'Océanie.

2. Les Archives de Papeete

Les Archives de Papeete possèdent un inconvénient majeur qui complique les recherches : l'absence d'un inventaire intégral. Malgré tout, on peut compter sur l'aide efficace et la serviabilité du personnel des Archives de Papeete. Nous nous sommes principalement penchés sur le fonds de la Série 17W (Correspondances administratives entre 1846 – 1986). Ce fonds est divisé de la manière suivante :

- Série 17W : Dépêches ministérielles (1855 – 1940)
Gouverneur à Ministre

(correspondance ordinaire :1891 – 1940)
F.O.M (F.O.M : 1945 – 1949 ; F.O.M : Gouverneur.
Courrier confidentiel départ (1947 – 1950))

La Série 17W est classée de manière chronologique, mais les documents qui s’y trouvent ne font l’objet d’aucun inventaire. D’autres séries viennent compléter le corpus documentaire des Archives de Papeete. Elles traitent de divers éléments sur la « question chinoise » : Série T, BH.BR.430 et 1963, in 4°, 7p. La série la plus utilisée est la BH.BR.430 qui est un « rapport sur la colonie chinoise de Tahiti » (ce document n’est pas daté).

3. Les archives de la Direction de la réglementation et du contrôle de la légalité à Papeete et de l’Association Philanthropique Chinoise de Tahiti

La Direction de la réglementation et du contrôle de la légalité constitue le service administratif où sont déposés les documents officiels des associations de loi 1901. Les documents, et notamment les statuts, concernant l’Association Philanthropique Chinoise sont classés dans un dossier unique et par ordre chronologique. Par ailleurs, il manque de nombreux documents. Ces derniers sont relativement réguliers à partir des années 1975-1980.

Comme nous l’avons déjà mentionné, les archives trouvées à l’Association Philanthropique Chinoise remontent à l’année 2002. Elles sont constituées principalement de correspondances, de procès-verbaux et de bilans. Aucune liste de membres ou d’anciens membres n’y a été retrouvée. Par ailleurs, cette association répertorie actuellement ses membres depuis la nomination du nouveau bureau et du nouveau conseil d’administration, le 31 mars 2005.



*Jeunes filles chinoises
en habit traditionnel
(Ph. Ass. Wen Fa)*

Toutes ces sources, aussi bien orales qu’écrites, permettent de disposer d’un corpus documentaire riche et varié. Elles offrent également la possibilité de cerner l’ensemble de l’Association Philanthropique Chinoise de Tahiti.

CHRONOLOGIE

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1767	Expédition de Wallis à Tahiti		
1768	Expédition de Bougainville à Tahiti		
1797	Premiers missionnaires protestants de la <i>London Missionary Society</i> à Tahiti et début de l'Évangélisation		
1800	Arrivée du premier Chinois, cuisinier à bord d'un navire russe à destination des Tuamotu		
1815	Conversion massive des Tahitiens au christianisme		
1818	Le Pasteur Crook fonde Papeete		
1838		1 ^{ère} guerre de l'opium (1839-1840)	
1842	Protectorat français sur Tahiti Installation des prêtres catholiques	Traité de Nankin	
1850		Rébellion des Taiping	Loi Falloux
1851	Premiers Chinois à Tahiti à bord du l' <i>Orixa</i>		Coup d'État de Napoléon III
1852	Départ des missionnaires anglais		2d Empire. Règne de Napoléon III
1853		Nankin occupée par les Taiping. Révolte des Nian	Annexion de la Nouvelle-Calédonie
1856	Chassés d'Australie des Chinois s'installent à Tahiti		
1858		2 ^{de} guerre de l'opium (1858-1860) Traité de Tientsin : - ouverture de onze ports à l'Occident - occupation de Canton par les troupes	
1860	Arrivée des Frères de Plœmel, ouverture de l'École des Frères Création du marché de Papeete	Traité de Pékin	La Savoie et Nice rattachées à la France

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1863	Création de la plantation d'Atimaono par William Stewart	France en Cochinchine	
1864		Siège et chute de Nankin Suicide de Hong Xiu Quan	
1865	Premiers immigrants chinois à Atimaono (environ 1000 coolies)		
1869	Exécution du Chinois Chim Siou Kung		
1870			Proclamation de la III ^e République
1871	Fin du contrat de travail des Chinois		Perte de l'Alsace et de la Lorraine
1872	Création d'une société de secours mutuel par des Chinois de la plantation d'Atimaono		
1873	Faillite de la plantation d'Atimaono		
1875	Rapatriement de 500 travailleurs chinois	L'Impératrice Tseu Hi (Cixi) dirige seule le gouvernement chinois. La Chine abandonne son protectorat à la Corée.	
1876	Construction du temple chinois de Mamao	Convention de Zhifu avec l'ouverture de 4 ports	
1877	Mort de la reine Pomare IV Pomare V au pouvoir Taxe d'immigration aux étrangers	Ouverture du commerce avec le Japon. Contrôle britannique sur la législation de l'émigration et sur les services de recrutement	Arrêté portant sur l'organisation de l'enseignement public et l'enseignement libre en Océanie
1880	Pomare V cède son royaume à la France, tous ses sujets acquièrent la nationalité française. Création des EFO.		Première commémoration de la prise de la Bastille Déclaration de la fête nationale du 14 juillet
1881			Loi sur la laïcisation de l'enseignement
1882			Loi sur l'enseignement primaire obligatoire et gratuit
1883		La Chine quitte le Tonkin. Taiwan envahi par la France.	

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1892	Proposition des premières mesures contre les Chinois par le Conseil général		
1893	Annulation de la taxe spéciale imposée aux commerçants chinois. Impôts sur les immigrants d'origine asiatique. Régie administrative du commerce de l'opium		Protectorat sur le Laos
1894		Fondation par Sun Yat Sen d'une société pour la reconnaissance de la Chine Guerre sino-japonaise Abrogation du contrôle de l'immigration	Affaire Dreyfus
1900	Pétition contre l'immigration chinoise	Révolte des Boxers Occupation de la Cité interdite	
1901		Intervention européenne en Chine	Loi sur la liberté d'association
1903	Immatriculation obligatoire des Chinois		
1904	Vague d'immigration chinoise		
1905		Sun Yat Sen fonde le mouvement républicain	Séparation de l'Église et de l'État
1907	Immigration massive chinoise Premières femmes chinoises à Tahiti		
1911		Début de la révolution chinoise. Proclamation de la nouvelle République chinoise par Sun Yat Sen	
1912		Sun Yat Sen inaugure la République chinoise à Nankin et cède le pouvoir à Yuan Shikai Transfert du gouvernement chinois à Pékin	Protectorat sur le Maroc
1914	Bombardement de Papeete par deux croiseurs allemands	Yuan Shikai dissout le parlement et s'auto-proclame Empereur	Début de la Première Guerre mondiale
1915		Domination du Japon. Dissolution du Kuo Min Tang	

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1916	Mobilisation du Pacifique Interdiction de l'usage de l'opium Création du cercle Si Ni Tong	Début de la période des seigneurs de la guerre Mort de Yuan Shikai 6 provinces du Sud font sécession	
1918	Epidémie de la grippe espagnole, ravage dans la population des îles de la Société		Fin de la guerre mondiale
1921	Reprise de l'immigration chinoise	Fondation du Parti communiste. Sun Yat Sen réélu président de la République à Canton	
1924		Alliance nationaliste-communiste	
1925	Fermeture définitive du cercle Si Ni Tong	Mort de Sun Yat Sen Tchang Kai-Chek devient leader du Kuo Min Tang	
1928	Décret sur la naturalisation des étrangers dans les EFO.	Tchang Kai-Chek élu président de la République chinoise (mouvement nationaliste) Rupture avec le communisme	
1929	Caution obligatoire pour les nouveaux immigrants d'origine chinoise		Krach boursier de Wall Street
1931	Arrêté définissant les attributions des chefs de congrégation Arrêté définissant les formalités d'admission des étrangers dans les EFO.	Invasion de la Mandchourie	Exposition coloniale à Paris
1932	Première association sportive chinoise Jeunesse sportive chinoise	Prise de Shanghai par les Japonais	
1933	Modification du décret sur la naturalisation des étrangers sous réserve d'une ascendance française. Arrêt des fonctions des chefs de congrégation		
1934	Affaire Kong Ah	Début de la longue marche de Mao Tse Toung	
1937		Invasion de la Chine par les Japonais	
1939			Début de la Seconde Guerre mondiale

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1940	Les EFO se rallient à la France libre		
1941	Formation de la communauté chinoise protestante du Bétel		
1945	Ordonnance signée de Charles de Gaulle accordant la citoyenneté française à tous les habitants des EFO qui ne la possède pas encore. Consulat chinois du gouvernement nationaliste		Fin de la Seconde Guerre mondiale
1946	Les EFO deviennent Territoire d'Outre-mer	Guerre civile avec la victoire de Mao Tse Toung	
1948	Renvoi de 700 Chinois en Chine Autorisation du retour d'une centaine sur le territoire		Déclaration universelle des droits de l'homme
1949	Fondation du R.D.P.T. (Rassemblement démocratique du peuple tahitien) par Pouvana'a a O'opa Premiers prêtres parlant le chinois	Proclamation de la République populaire de Chine par Mao Tse Toung. Exil du président déchu Tchang Kai-Chek à Taiwan	
1950	Création du nationalisme tahitien par Pouvana'a Inauguration du consulat chinois	La Chine annexe le Tibet	
1954		Mao Tse Toung, président de la République populaire de Chine	Indépendance de l'Indochine. Début de la guerre d'Algérie
1957	22 juillet : les EFO prennent le nom de Polynésie française Statut d'autonomie accordé à l'assemblée territoriale		Traité de Rome Communauté économique européenne
1958	Ordonnance mettant un terme à l'expérience d'autonomie interne à la demande de l'assemblée territoriale. Maintien du Statut de T.O.M.		Constitution de la V ^e République. Naissance du «nouveau franc» De Gaulle, président de la République
1959	Procès du leader nationaliste Pouvana'a		
1961	Inauguration de l'aéroport international de Faa'a		Premier essai nucléaire français au Sahara
1964	Création de l'Union pour le devenir de la Polynésie française (U.D.P.F.) Fermeture des écoles chinoises Installation du C.E.P. Premier prêtre chinois ordonné	Premier essai nucléaire en Chine	Reconnaissance de la République populaire de Chine par la France

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1965	Fermeture du consulat chinois de Taiwan	Le Tibet devient une province autonome de la Chine	De Gaulle est réélu président de la République française
1966	Aldébaran, premier essai nucléaire en Polynésie (Moruroa, 2 juillet)	Début de la révolution culturelle	
1968	Premier conseiller municipal d'origine chinoise à la mairie de PPT sur une liste autonomiste		
1971		Entrée de la Chine à l'Organisation des Nations unies (O.N.U.)	
1972	Premier conseiller territorial d'origine chinoise à l'assemblée territoriale Manifestation anti-nucléaire		Référendum sur l'Europe (oui : 68%)
1973	Loi du 9 janvier accordant la nationalité française et le droit de vote aux chinois nés sur le territoire		Premier choc pétrolier
1976	Création du premier parti politique chinois par Michel Law (Pupu Taina - Rassemblement des libéraux)	Mort de Zhou Enlai Mort de Mao Tse Toung Chute de la bande des quatre	
1977	Statut d'autonomie de gestion Création du Taatiraa Porinetia par Arthur Chung et John Vognin	Retour de Deng Xiao Ping Traité de paix et d'armistice sino-japonaise	
1979		Printemps de Pékin. Politique d'ouverture économique	Première élection du parlement européen
1981	Incendie du temple chinois de Mamao		François Mitterand président de la République française
1983	Le président du Kuo Min Tang, M. Grégory Lau devient sénateur de Taiwan		
1984	Statut d'autonomie interne Partage des compétences entre l'État et le Territoire	Accord sino-anglais : cession de Hong-Kong à la Chine en 1997	
1985	Reconstruction du temple chinois. Création de la délégation de la P.F. à Paris		
1986	Inauguration d'une chapelle chinoise à P.P.T. Jean-Pierre Champs à l'assemblée territoriale. Gaston TonSang accède à la fonction ministérielle		Jacques Chirac, premier ministre de F. Mitterand cohabitation

ANNÉE	TAHITI	CHINE	FRANCE
1987	Création de l'Université française du Pacifique. Inauguration du temple chinois à Kanti. Installation de la divinité Kuan Yin. Émeute à Papeete suite à une grève des dockers	Accord sino-portugais : cession de Macao à la Chine en 1999	
1989		Manifestation des étudiants sur la place Tien An Men à Pékin	
1990	Rénovation de la tombe et commémoration de Chim Soo Kung. Pose d'une stèle pour le 125 ^e anniversaire de l'arrivée des premiers coolies		Accords de Schengen
1992	Suspension des essais nucléaires		Traité de Maastricht. Fondation de l'Union européenne
1993	M. Georges Puchon (d'origine chinoise) devient ministre		
1995	Reprise des essais nucléaires provoquant des émeutes		Jacques Chirac, président de la République
1996	M. Robert Tanseau d'origine chinoise est conseiller à l'assemblée territoriale. Arrêt définitif des essais nucléaires. Nouveau statut d'autonomie		
1997		Mort de Deng Xiao Ping Rétrocession de Hong Kong à la Chine	Dissolution de l'Assemblée nationale par le président Chirac
2000	24 ^e congrès des associations chinoises du Pacifique		
2004 à ...	La PF. devient un pays d'Outre-mer au sein de la République. Période marquée par de grands troubles politiques : 2004 Oscar Temaru, président ; puis Gaston Flosse, président ; 2005 Oscar Temaru, président ; 2008 février Gaston Flosse ; avril, Gaston Tong Sang pour la première fois devient président du pays...		2007 Nicolas Sarkozy, président de la République



Immigrants chinois s'exilant vers d'autres pays, à la recherche d'un mieux vivre. (Coll. R. Viollet)



C'est sur des navires tels que celui-ci que les immigrants chinois voyageaient pour de meilleurs lieux. (Coll. R. Viollet)

INTRODUCTION

En France, il existerait environ 750 000 associations. Ces dernières regrouperaient vingt millions de personnes mais cette évaluation est à relativiser. En effet, si les créations d'associations sont enregistrées, les dissolutions ne le sont pas systématiquement. Depuis la loi de 1901, instaurant la liberté d'association, une association est définie comme le regroupement d'individus autour d'un intérêt commun. Jean-Louis Laville nous en donne une définition plus précise. Il s'agit de la « convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leurs activités dans un but autre que de partager. » (Laville, Sainsaulieu 1994 : 33). Ainsi, et par définition, une association implique la structuration d'un groupe social, voire d'une « entité » associative où s'exercent des faits sociaux et des relations sociales entre ses membres mais aussi avec son extérieur. En effet, une association se structure et se définit également à partir de la société dans laquelle elle évolue et se développe. Ce qui est renforcé par le fait qu'une association dépend d'un ensemble de lois déterminé et précis.

Comme nous venons de voir, l'idée de s'associer vise la constitution d'un collectif opératoire autour d'un objectif commun. Ce dernier implique donc la représentation et la construction d'un bien partagé par les membres d'une même association. Par ailleurs, ce projet collectif se concrétise quand ces derniers s'accordent sur une ou plusieurs logiques qui fournissent une base commune à leur action. Ce qui permet de réaliser le bien commun qu'ils se sont choisis. Ainsi, les associations sont amenées à construire leur dimension institutionnelle en fonction de leurs membres. Toutes ces démarches impliquent donc qu'une association est productrice de liens sociaux. En conséquence, la structure associative se base sur une culture collective et une culture du lien social. Cette culture d'association et la vie associative qui en découle sont aussi en rapport avec l'identité individuelle et collective que peuvent dégager à la fois une association et ses membres.

En effet, l'identité semble être un ensemble de significations. Elle varie selon les acteurs d'une situation et s'oppose en fonction de ces derniers. Ainsi, l'identité est une construction permanente et dynamique qui dépend du sens perçu et donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d'autres acteurs. L'identité est donc plurielle du fait qu'elle implique différents acteurs du contexte social dans lequel elle se forme. Par ailleurs, ces acteurs sociaux ont

leur lecture de leur identité et de l'identité des autres selon les situations, leurs enjeux et leurs projets. Mais ils doivent également tenir compte du contexte de références où se construit l'identité. Ainsi, une association constitue un de ces cadres de références car elle implique des enjeux et des objectifs particuliers qui influent ses membres. De plus, ces derniers influent également sur leurs associations respectives. Ainsi, une association et ses membres interagissent entre eux. D'autres éléments sont aussi à prendre en considération, comme son fonctionnement par exemple. Une association constitue alors un cadre de références pour l'identité. Ce dernier s'élabore à partir des relations qui s'établissent et se développent entre une association et ses membres. Une association doit donc être considérée comme un acteur social qui participe à l'élaboration de sa propre identité. Par conséquent, dans quelle mesure l'identité agit-elle sur une association ? Comment se construit-elle ? Quels en sont l'enjeu et l'importance dans une telle structure ? En somme, une association peut-elle être un lieu d'expression et/ou de production identitaire ?

Pour répondre à cette question, nous proposons d'étudier un type particulier d'association de loi 1901. En effet, il semble que les associations d'immigrés ou issues de l'immigration soient propices à cette réflexion. Car les problématiques sur l'identité y prennent une dimension spécifique. Par ailleurs, elles constituent des enjeux importants pour ces associations, mais également pour leurs membres. Ainsi, l'association étudiée est l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti en Polynésie française. Cette structure associative s'inscrit notamment dans le mouvement de la Diaspora chinoise.

Le terme de « diaspora » est d'origine grecque. Il est utilisé depuis l'Antiquité pour désigner le peuple juif après la destruction du Temple de Jérusalem et l'annexion de la Judée par les Romains. Par la suite, ce terme fut étendu à la dispersion des Grecs, des Arméniens et des Chinois hors de leurs pays respectifs. De nos jours, il désigne couramment toutes les formes de dispersion de populations, jusque-là évoquées par les termes d'expulsés, d'expatriés, d'exilés, de réfugiés, d'immigrés ou de minorités (Gentelle 2000 : 66-67). Il semble que le mouvement de la Diaspora chinoise débute au XIII^e siècle et que cette dernière connaît son essor au XIX^e siècle. La Chine du Sud (surtout les provinces du Fujian, du Guangdong et du Hainan), ou sa façade maritime, devient le point de départ privilégié de ce mouvement. On évaluerait la population des Chinois de la diaspora ou des Chinois d'outre-mer⁹ à environ trente millions de personnes

⁹ En mandarin, cette désignation s'exprime par deux termes séparés : Huaqiao et Huayi. Le premier terme signifie « ressortissants chinois séjournant à l'étranger » tandis que le second : « Chinois issus de l'émigration » (Gentelle 2000 : 70-71).

(dont 90 % en Asie). La Diaspora chinoise est composée de différentes ethnies chinoises qui forment le peuple chinois, soit les Hans. Par exemple, le milieu chinois de Paris est principalement constitué de Teochius, de Wenzhous et de Hokkiens. Toutes ces ethnies composent autant de mouvements migratoires qui sont réunis sous l'appellation de « Diaspora chinoise ». Les Chinois d'outre-mer sont répartis à travers le monde. L'Asie du Sud-Est est notamment leur foyer le plus important, avec environ 23 millions d'individus. Par ailleurs, on comptabiliserait deux millions de Chinois de la Diaspora aux États-Unis, un million en Amérique latine, 0,6 au Canada, et 0,5 en Europe, dont environ 150 000 en France (Gentelle 2000 : 71).

En Polynésie française, la première immigration massive chinoise date de 1865, avec la création de la plantation d'Atimaono. Cette dernière cultive le coton et s'inscrit dans la traite des coolies, c'est-à-dire les travailleurs migrants chinois. Par la suite, ce mouvement migratoire s'est développé au début du XX^e siècle. De nos jours, on compterait environ dix mille Chinois en Polynésie française, soit environ 5 % de sa population totale (Willmott 1999 : 299-303). Cette dernière s'estimerait à environ 260 000 habitants, dont plus de 160 000 à Tahiti. Cependant, il est difficile de comptabiliser les Chinois du fait de leur intégration à la société polynésienne et des nombreux phénomènes de métissage qui y ont cours. Ainsi, l'Institut des Études Statistiques en Polynésie française classe désormais les Chinois et les métis dans la même catégorie. Il est de ce fait difficile d'estimer de façon précise sa population. Le métissage de cette dernière se remarque fréquemment lors des repas de famille, où il n'est pas rare d'y voir des personnes qui ne semblent pas être d'origine chinoise. En effet, les alliances interethniques sont nombreuses en Polynésie française.

Dans cette région du monde, les principaux groupes ethnolinguistiques de la Diaspora chinoise sont les Puntis et les Hakkas. Ces derniers sont également fortement présents dans les autres pays du Pacifique. On compterait plus de 110 millions de Hakkas dans le monde (Cheung Shui-Cheung : 1998), dont dix millions¹⁰ en tant que Chinois d'outre-mer selon Cheung Shui-Cheung. Sur ce dernier nombre, il y aurait plus de quatre millions de Hakkas à Taiwan et plus de six millions d'entre eux dans soixante pays et régions du monde. Les Hakkas sont majoritaires à Tahiti, et comme dans d'autres communautés d'immigrés à travers le monde, ils ont créé des associations. Ces dernières sont désormais nombreuses en Polynésie française. La plupart sont notamment

¹⁰ Si l'on considère que les Hakkas de Taiwan font partie du mouvement de la Diaspora chinoise dans la mesure où ils sont établis hors de Chine continentale et hors de ses frontières nationales.

regroupées et fédérées à travers la plus ancienne association chinoise existante à Tahiti : l'Association Si Ni Tong. Cette structure associative a été officiellement créée en 1872, mais sa création en tant qu'association régie par la loi 1901 date de 1995. À la suite de cet acte officiel, cette association a rassemblé onze associations chinoises, dont l'« Association Philanthropique Chinoise de Tahiti ». Il faut également noter que l'Association Si Ni Tong fonctionne comme une fédération.

L'Association Philanthropique Chinoise a été créée en 1921 par des Hakkas. Son objectif actuel est d'être une association culturelle. Ainsi, elle a pour but de faire découvrir la Chine et sa culture à ses membres, mais également au reste de la Polynésie française. Pour l'année 2004-2005, elle réunit officiellement 72 membres si l'on se fie aux cotisations de ses adhérents. Mais selon les propos de nombreux membres de cette association, il semble que cette dernière compte environ mille sympathisants. Depuis environ 85 ans, cette structure associative est au cœur du milieu associatif chinois et au sein de la communauté chinoise de Tahiti. En effet, du fait de son ancienneté, cette association apparaît être une institution chinoise importante. L'Association Philanthropique Chinoise a notamment évolué avec la communauté chinoise de Tahiti. Elle est un reflet de cette dernière. Par exemple, l'ouverture de cette association est également liée à celle de cette communauté.

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise constitue un point de vue sur le milieu associatif chinois, mais également sur les Chinois de Polynésie française. À travers elle, plusieurs thèmes peuvent être abordés, et notamment ceux qui sont liés aux problématiques identitaires de cette population. Par conséquent, cette association de loi 1901 peut-elle être un lieu d'expression et/ou de production identitaire pour les Chinois de Tahiti ? Comme elle le serait peut-être dans un autre contexte associatif.

En effet, des processus similaires d'expression et/ou de production identitaire devraient être identifiables entre les structures de ce type puisque les associations fonctionnent sur les mêmes bases institutionnelles. Néanmoins, il ne faut pas oublier que les associations de loi 1901 possèdent chacune leurs caractéristiques et leurs spécificités selon leur évolution et les actions de leurs membres. L'étude de l'Association Philanthropique Chinoise pourrait ainsi dégager un modèle de réponses par rapport à un ensemble associatif plus vaste et hétérogène. Cependant, ce modèle serait relatif selon les associations.

Pour tenter de dégager un modèle à partir de l'Association Philanthropique Chinoise, nous proposons d'étudier cette dernière en tant que lieu

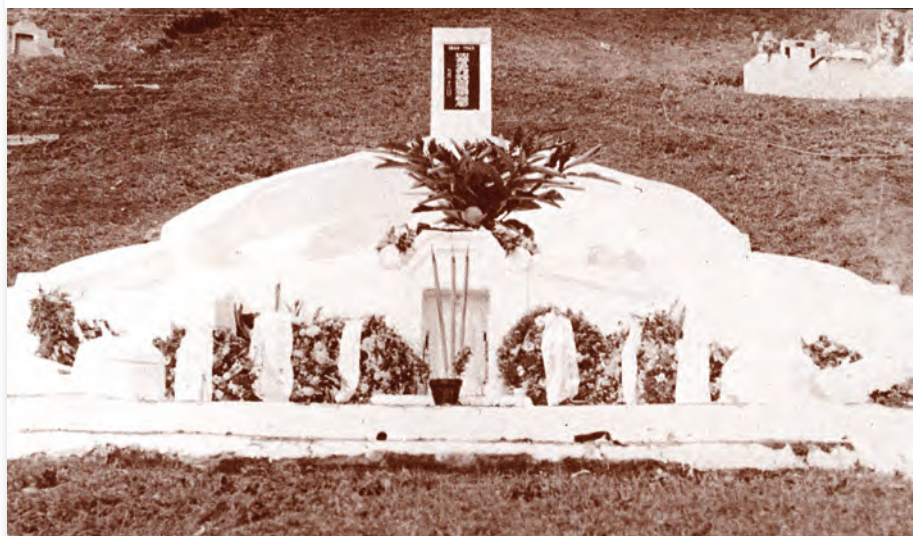
anthropologique (Augé : 1992), c'est-à-dire un lieu chargé de sens et de représentations. Ainsi, cette association est considérée comme un lieu où se croisent et s'enchevêtrent la mémoire, les relations sociales et les représentations. Ces éléments semblent structurer une association.

Ainsi, cette association chinoise est avant tout un lieu de mémoire dans la mesure où il s'agit d'une structure imprégnée par une histoire et un passé. Comme nous l'avons dit, l'Association Philanthropique Chinoise est liée à la communauté chinoise de Tahiti. Par conséquent, toutes deux partagent une histoire commune. Cette association, au même titre que d'autres associations chinoises du Territoire, a été un élément structurant et fédérateur pour les Chinois de Tahiti. Elle a notamment permis à ces derniers de se regrouper et de faire vivre leur culture. Ce fût une association d'immigrés et également un moyen d'expression identitaire.

Par la suite, il semble que l'ouverture de cette association soit concomitante à celle de la communauté chinoise de Tahiti. Le contexte ayant évolué et changé depuis la période coloniale, l'Association Philanthropique Chinoise s'est progressivement ouverte, et les relations sociales qui y avaient cours ont également subi une évolution. De nos jours, elle est devenue un lieu de sociabilité accessible à tous. Ce dernier permet la rencontre et les échanges entre les Chinois et les non-Chinois, mais également entre les Chinois d'outre-mer et les Chinois de Chine. Ces rencontres permettent la définition des uns et des autres. Il semble alors que l'Association Philanthropique Chinoise soit « créatrice » d'identité, dans la mesure où les processus d'identification semblent relativement plus riches et plus complexes qu'auparavant.

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise possède aussi des enjeux identitaires, se reflétant à travers les représentations qui ont cours sur ou au sein de cette association. Les identités construites définissent notamment des sentiments d'appartenance. Ces derniers sont à la fois individuels et collectifs, suivant les acteurs sociaux concernés. Les objectifs de cette association restent officiellement culturels mais d'autres buts peuvent y être discernés. En effet, en accédant à la culture chinoise, ses membres peuvent prendre conscience de leur sinité et construire, voire reconstruire, cette dernière. Cette association permet donc la constitution de références identitaires chinoises en rapport avec un sentiment d'appartenance lié à la Chine. De plus, il y est possible de constater que l'identité des Chinois de Tahiti a évolué, que cette communauté chinoise a également changé. L'Association Philanthropique Chinoise propose ainsi un point de vue sur

les problématiques identitaires des Chinois de Polynésie française. Ces problématiques identitaires sont liées à l'immigration, ainsi qu'aux phénomènes d'intégration et d'acculturation.



Mémoire d'une injustice, dont la tombe du Chinois exécuté par la «Justice» coloniale de l'époque, est continuellement fleurie. Chim Siou Kung est devenu, par cette exécution, le héros-martyr de la communauté chinoise de Polynésie française. Il est le symbole d'une fierté retrouvée. (Ph. Ass. Wen Fa)

I. UN LIEU DE MÉMOIRE : L'EMPREINTE DU PASSÉ

Face à une société hostile et inconnue, on constate que les migrants ont souvent tendance à se rassembler pour former des groupes de solidarité et/ou de sociabilité. De même, des stratégies de migration - dont les buts sont d'organiser et de structurer cette dernière - peuvent également être à l'origine de ce type de rassemblement. Ainsi, les associations communautaires, comme l'Association Philanthropique Chinoise à Tahiti, sont un témoin de ces regroupements. Cependant, si cette démarche est commune aux associations des populations immigrées ou issues de l'immigration, il ne faut pas oublier que chacune de ces associations possède des particularités et des spécificités qui les différencient les unes des autres. C'est ce que le milieu associatif des Établissements Français de l'Océanie permet de constater à travers une perspective diachronique et synchronique.

A) UNE ASSOCIATION COMMUNAUTAIRE « COMME LES AUTRES »

À Tahiti, l'Association Philanthropique Chinoise est un exemple d'association communautaire structurée par une population immigrée. Dans notre cas, il s'agit plus précisément d'individus de nationalité chinoise. Ce sont des Hakkas qui viennent du sud de la Chine, et particulièrement de la région de Canton. Néanmoins, si les Hakkas forment cette structure associative sur la base de pratiques communautaires communes aux populations immigrées, cette association possède ses propres caractéristiques. Ces dernières la différencient des autres associations chinoises des EFO.

1) Le contexte associatif chinois à Tahiti vers la fin du XIX^e siècle

À la Réunion ou en Martinique, les coolies chinois travaillent dans les plantations de canne à sucre, tandis qu'à Tahiti, ils œuvrent dans la plantation de coton de William Stewart, de 1865 à 1873 (Wong-Hee-Kam 1996 : 207). En 1873, la faillite de la plantation d'Atimaono signe la fin d'une immigration chinoise contrôlée et caractérisée par le système de la plantocratie. Elle laisse ainsi la place à une immigration libre, organisée en partie par les Chinois des EFO eux-mêmes. Le développement des réseaux de solidarité et d'entraide, propres à la Diaspora chinoise en général, va d'ailleurs dans ce sens. En effet,

même si avant 1873 il est probable que ces réseaux pré-existent, on note que leur réel développement n'a eu lieu qu'à partir de l'instauration d'une immigration libre et dans le cadre d'une migration importante des Chinois. Car, avant cette date, l'administration coloniale prend en charge l'immigration de la main-d'œuvre chinoise. Les Chinois sont donc astreints à un contrôle plus rigoureux de leurs déplacements. C'est ainsi que ces derniers organisent peu à peu leurs structures d'encadrement, en dépit et en parallèle des institutions officielles mises en place par l'administration coloniale française. Ces premières structures chinoises d'encadrement s'incarnent au travers de sociétés informelles et d'associations chinoises. Ces dernières pourraient être assimilées à des sociétés secrètes, dans la mesure où elles sont tenues à l'écart de la société environnante.

Deux sociétés informelles sont ainsi créées par les Chinois de Tahiti : le Si Ni Tong¹¹ et le Ng Hang Tong. Si ce dernier disparaît avant l'arrivée des migrants chinois du début du XX^e siècle, le premier est désormais l'institution chinoise la plus ancienne et la plus importante de la communauté¹² chinoise actuelle. La formation officieuse du Si Ni Tong date de 1872 (Association Si Ni Tong : 2005). Kimiu (restaurateur et interprète), Li Chay, Ah Lam (voiturier) et Ah Low (cuisinier) l'encadrent et la constituent en société de secours mutuels. La société Si Ni Tong a pour objectif d'aider les ressortissants chinois et de leur fournir du travail. Elle accueille notamment les nouveaux arrivants et se charge également des funérailles des Chinois de la colonie. Tout comme à la Réunion d'ailleurs où l'on retrouve ce type d'association : la Société Ouvrière de Saint-Pierre, créée le 11 juin 1877, nous fournit un exemple de société de secours mutuels comparable au Si Ni Tong de Tahiti. Les deux sociétés sont par ailleurs dirigées par des Hakkas (Wong-Hee-Kam 1996 : 213). Néanmoins, vu le contexte colonial de l'époque, on peut s'interroger sur les actions menées par cette association et sur les réactions qu'elle suscite de la part de l'administration coloniale. Pour concevoir cette idée, on peut faire un parallèle avec le cas de la Société Ouvrière de Saint-Pierre à la Réunion. En effet, les autorités considèrent cette dernière comme une société de jeux et de

¹¹ Si (Sin) : « honnêteté-confiance », Ni : « droiture », Tong : « le fait de se regrouper » en hakka (Association Sin Ni Tong : 2005).

¹² « Le terme de communauté se caractérise par la variété de ses usages. Cependant, cette dispersion sémantique s'organise autour de deux pôles d'élaboration conceptuelle, suivant que les définitions proposées procèdent d'une approche culturaliste du fait de communauté ou bien qu'elles traduisent le choix fait pour son étude d'une démarche historique. Dans le premier cas, ce sont les aspects psychologiques de la communauté qui sont soulignés (la nature des relations entre ses membres), dans le second, les dimensions institutionnelle et économique. » (Bonte, Izard 1991 : 165)

loterie en devenir, et non comme une société de secours mutuels (Wong-Hee-Kam 1996 : 213). C'est cette même position de l'administration coloniale que l'on retrouve dans les EFO.¹³ Mais en a-t-il toujours été ainsi depuis la création du Si Ni Tong en tant que société de secours mutuels ? Cette question a son importance. En effet, elle est liée à la formation des représentations sur les associations chinoises locales. Ces représentations participent à l'image dépréciative des Chinois dans la colonie. Elles contribuent également à alimenter les arguments autour du « Péril Jaune ». En conséquence, certains considèrent les associations chinoises comme des milieux fermés et de vices. Ils les assimilent aussi à des sectes où les Chinois prépareraient leur invasion. Pour d'autres, elles constituent également un « État dans l'État ». Toutes ces représentations sont plus particulièrement produites et véhiculées par les autorités administratives et par les colons européens.

Afin d'établir des passerelles avec la population chinoise de la colonie et de surveiller ses membres, ces derniers sont tenus d'intégrer une congrégation. En conséquence, deux congrégations sont créées par l'administration française en 1875. Elles correspondent aux deux principaux groupes de ressortissants chinois représentés à Tahiti, à savoir les Hakkas et les Puntis¹⁴. Selon l'arrêté du 24 août 1875, ces derniers sont groupés en deux congrégations correspondant aux provinces d'origine : à savoir une « congrégation de Canton » et une « congrégation des Hakkas¹⁵ ».

Ainsi, ces congrégations se forment à partir de bases géographiques et dialectales. Elles sont un moyen de contrôle du point de vue de l'administration coloniale. À leur tête, on trouve des chefs de congrégation. Ils sont principalement chargés de faire respecter la loi et l'ordre public au sein de cette communauté. Mais par ailleurs, des tâches administratives leur sont confiées. Ces chefs de congrégation ont notamment pour obligation de percevoir les taxes et les impôts¹⁶

¹³ Il se trouve que les faits reprochés se confirment quelques années plus tard, en ce qui concerne le Cercle Si Ni Tong fondé en 1916. Il est en effet reconnu pour être une maison clandestine de jeux.

¹⁴ On pense que les Hakkas sont un groupe chinois originaire du centre-nord de la Chine. À partir du IV^e siècle, à la suite des invasions turco-mongoles, ils migrent pour aboutir au début du IX^e siècle au Sichuan, au Jiangxi et au Fujian, ainsi que dans le Guangdong où les autochtones sont nommés Puntis par opposition aux Hakkas. L'expression Puntis se traduit par « ceux qui sont du cru » : les Bendi en mandarin. Ben veut dire racine et di désigne le terme : terre. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, lorsque les conditions de vie en Chine méridionale devinrent difficiles et que la terre se fit rare, des querelles agraires opposèrent souvent les Hakkas aux Bendis. Ces derniers étaient de riches propriétaires terriens louant notamment leurs terres aux Hakkas. Par ailleurs, ils sont également connus sous le nom français de « Cantonais ».

¹⁵ Source : AP. BH.BR.430. La question chinoise – Recueil de divers éléments. Rapport sur la colonie chinoise dans les EFO.

¹⁶ Taxes d'immigration pour les étrangers, taxe spéciale imposée aux commerçants chinois, impôts sur les immigrants d'origine asiatique.

auxquels les Chinois sont assujettis. Ils tiennent également à jour les modifications sur leur état civil et sur les effectifs des immatriculés. Leur rôle ne s'arrête pas là puisqu'ils servent également d'interprètes et d'intermédiaires entre l'administration française et leurs compatriotes, constituant ainsi un relais et un lien précieux entre la population chinoise de la colonie et l'administration coloniale. Le passage suivant le montre :

“L'Administration française n'avait ainsi de contact avec les ressortissants chinois qu'à travers les chefs de congrégation qui possédaient souvent des talents d'orateur et de médiateur, devaient aux membres du groupe générosité et attention et avaient ainsi prestige et autorité au sein de leur communauté.” (Sin Chan 2004 : 159)

Ainsi et pour résumer la situation, on peut dire que deux systèmes de représentation et d'organisation des Chinois cohabitent dans le Tahiti de l'époque : l'un endogène à la communauté chinoise par le biais des sociétés informelles (Si Ni Tong et Ng Hang Tong), et l'autre, en quelque sorte exogène et « imposé » par le colonisateur par le biais de congrégations. Par conséquent, on comprend bien que si ces dernières représentent officiellement la population chinoise des EFO, la société Si Ni Tong est pour ainsi dire leur face cachée, la partie officieuse. En 1876, on lui doit la première construction du temple voué à Kanti (Ly 1996 : 129). Par la suite, en 1897, cette société acquiert une terre qui deviendra plus tard le « cimetière chinois ». Ce dernier est à Arue, une commune de Tahiti située sur la côte Est de l'île. Mais, en 1911, la société de secours mutuels est remplacée par la Société Civile Immobilière Si Ni Tong¹⁷. Cette dernière a pour mission de gérer ces biens fonciers et immobiliers. Cette « nouvelle » société officielle chinoise oriente également ses activités vers l'entraide sociale en direction de ses compatriotes chinois. Elle favorise ainsi le renforcement de réseaux de solidarité au sein de la communauté des EFO. Mais cette dernière est ébranlée à partir de 1912, en raison des événements politiques en Chine. Ces événements surviennent à la suite de la Révolution chinoise du 10 octobre 1911 organisée par Sun Yat Sen et à la prise de pouvoir de Yuan Shikai¹⁸. En conséquence, la société Si Ni Tong se divise après l'appel de Sun Yat Sen, le chef du Kuo Min

¹⁷ Elle est représentée par Chin Foo, le principal fondateur de l'Association Philanthropique Chinoise.

¹⁸ Après la Révolution de 1911, Sun Yat Sen est élu président provisoire de la République chinoise le 1er janvier 1912 à Nankin. Mais Yuan Shikai, nommé commissaire impérial des forces armées, impose ses conditions. En effet, le pays est en proie à la multiplication des militarismes locaux qui déstabilise la Chine. Ainsi, Yuan Shikai cherche à instaurer l'Empire à son profit : il a la situation militaire en main et peut écraser les révolutionnaires divisés. Aussi propose-t-il l'abdication de l'empereur mineur Xuantong contre l'effacement de Sun Yat Sen à son profit. L'abdication est chose faite le 12 février 1912. Sun Yat Sen transmet alors la présidence provisoire de la République à Yuan Shikai.

Tang¹⁹. Cet appel vise à demander l'aide financière des Chinois d'outre-mer afin d'organiser une armée capable de pacifier et d'unifier le pays²⁰. En effet, suite à l'appel de Sun Yat Sen, la société Si Ni Tong est divisée. Une scission interne s'opère. Il y a d'une part, les partisans d'une participation financière sollicitée par Sun Yat Sen, et d'autre part, ses opposants qui préfèrent consacrer les fonds aux œuvres caritatives destinées à la communauté chinoise de la colonie. Ainsi :

“Les premiers parviennent à devenir majoritaires dans le conseil d'administration du Si Ni Tong. Mais, les seconds obtiennent l'annulation de l'élection et la fermeture des locaux par voie judiciaire (jugement du tribunal civil du 28 février 1922). Les protagonistes en viennent aux mains et, inévitablement, une scission s'opère.” (Cheung 1998 : 303)

Par ailleurs, en 1918, une autre association chinoise, nommée la *Chinese Nationalist League of Papeete*, se forme. Elle soutient ouvertement le courant de rénovation révolutionnaire du docteur Sun Yat Sen. Par la suite, cette association prend l'appellation de Kuo Min Tang ou Union Nationaliste Chinoise de Tahiti, le 20 février 1921. C'est dans le contexte de cette situation politique troublée que naît l'Association Philanthropique Chinoise ou Chungfa Fuikong. Cette dernière est issue d'une scission au sein du Kuo Min Tang, et non du Si Ni Tong comme certains le pensent généralement en Polynésie française.

Ainsi, on constate que le milieu associatif chinois tient un rôle majeur dans l'implantation des Chinois dans les EFO. Il en résulte que l'Association Philanthropique Chinoise participe activement à la structuration de la communauté chinoise. Elle rassemble autour d'elle une partie de ses membres.

2) La création d'une « micro-communauté » au sein de la communauté chinoise

La naissance de l'Association Philanthropique Chinoise est difficile. En effet, comme nous avons pu le noter, cette association se constitue dans un contexte sociopolitique délicat. Au cours d'entretiens, deux informateurs ont ainsi rappelé que l'Association Philanthropique Chinoise est née d'une scission au sein du Kuo Min Tang, tout comme le mentionne Moench (Moench 1963 :

¹⁹ Guomindang en pinyin, Kuo Min Tang étant la prononciation hakka.

²⁰ La Révolution du 10 octobre 1911 est organisée par Sun Yat Sen, considéré comme le père de la République pour les nationalistes et le pionnier de la Révolution par les communistes. En 1912, le nouveau président de la République chinoise, Yuan Shikai, a l'intention d'éliminer le Guomindang dirigé par Sun Yat Sen. Ce dernier organise alors un gouvernement d'opposition à Canton.

188-189). Au départ, les motivations des fondateurs sont la constitution d'une association apolitique et de bienfaisance. Cette association a également pour but de commercer avec la Chine continentale. Mais pour certains, l'explication commerciale est déterminante dans l'origine de cette création. Il est probable que ce soit d'ailleurs le cas. Suivant Elias en effet, le Kuo Min Tang et l'Association Philanthropique Chinoise ont :

«... toujours commercé avec la Chine malgré leurs activités de bienfaisance, important ainsi des produits de Hong Kong. Ce sont des commerçants et des notables de la communauté chinoise qui sont à la base de la création de l'Association Philanthropique Chinoise, tandis que des maraîchers et des agriculteurs constituaient le Kuo Min Tang. Chin Foo était à la tête de l'Association Philanthropique Chinoise. »

De même pour John, cette association est née d'un objectif commercial et économique. Par la suite, elle a pu dépasser cette finalité économique :

« Ceux du bureau sont des hommes d'affaires avant tout. Fuikong a toujours été le siège d'hommes d'affaires. C'est pour ça que Fuikong a été créée, pour quitter le Kuo Min Tang, KMT. Pour dire non, on fait pas de politique, mais notre seul et unique intérêt c'est ça. Le reste, nous, on est des commerçants avant tout. Il y a toujours eu cette perspective. Bon, après ça s'est atténué et c'est devenu un lieu de villégiature. C'est la maison de tout le monde, de tous les Chinois... Ceux qui font pas de politique. »

C'est donc dans ce cadre que des demandes d'autorisation sont successivement envoyées au Gouverneur des EFO, soit les 3 et 19 avril 1921. Cependant la première demande est rejetée pour le motif suivant :

“Si cette nouvelle Association Chinoise se renferme dans la limite du but pour lequel elle a été créée, l'Administration ne pourrait que l'accueillir avec bienveillance. Mais je demeure sceptique. Depuis près d'un an, le jeu a pris une extension énorme parmi l'élément chinois de la colonie. La police avec un zèle infatigable pourchasse et traque les joueurs : il ne passe guère de semaines sans que les Tribunaux aient à condamner des Chinois pour Tenue de maison clandestine de jeu ; et les Tribunaux se montrent avec raison très sévères dans la répression. C'est au Cercle Chinois Si Ni Tong que se réunissent tous les joueurs il s'y perd des sommes dépassant 100 000 francs par jour ; la police y fait constamment des descentes fructueuses. Et pourtant le Cercle Si Ni Tong est une Association philanthropique... qui a des ramifications, des succursales dans toute la ville²¹.”

²¹ Source : Direction de la Réglementation et du Contrôle de la Légimité (D.R.C.L.). Lettre du Procureur de la République, Chef du Service Judiciaire au Gouverneur des EFO, Papeete, 23 février 1921.

Par conséquent, le risque de voir transformée l'Association Philanthropique Chinoise en « tripot destiné aux jeux d'argent » freine sa naissance. Cependant, d'autres raisons expliquent aussi les réticences de l'administration coloniale. En effet, nous aurions tort d'oublier que la « question chinoise²² » se développe dans les EFO depuis les années 1900. Aussi, elle est loin d'être résolue en 1921. Par conséquent, on reproche aux Chinois leurs mauvaises mœurs et leurs vices. Ces comportements pourraient en effet mettre en péril la colonie. Leur passion pour les jeux d'argent, la vente et la consommation d'opium sont fréquemment citées en exemple. Le quartier Si Ni Tong, situé autour du marché de Papeete et au cœur de la ville, abrite notamment une fumerie d'opium. Dans les représentations locales, ce quartier accueille la présence de « gens malhonnêtes, de voyous, des Chinois qui n'ont pas réussi ». Si la vente et la consommation d'opium sont illégales, il ne faut pas oublier que l'administration locale alimente un marché légal dans la colonie. Par ailleurs, ce dernier est principalement destiné aux Chinois. Dans un premier temps, l'opium est vendu aux Chinois de la plantation d'Atimaono, fournissant ainsi des revenus pour la colonie. Par la suite, après la fermeture de la plantation, les ventes légales continuèrent et s'arrêtèrent progressivement dans les années 1940.

Malgré tous ces éléments reprochés aux Chinois, le gouverneur autorise la création de l'« Association Philanthropique Chinoise de l'Océanie Française²³ » par l'arrêté du 20 mai 1921, soit trois mois après, jour pour jour, la formation du Kuo Min Tang de Tahiti. On peut à juste titre se poser la question du revirement

²² « Du point de vue officiel, la question chinoise se résumait à savoir si les Chinois pouvaient être assimilés. Pour les Chinois, la question portait plutôt de savoir s'il était juste, sous prétexte de protéger les intérêts tahitiens, de maintenir une discrimination envers le groupe le plus productif et industriel de la population, la grande majorité desquels étaient nés en Polynésie mais à qui l'on refusait la nationalité française... » (Moench 1992 : 23). De plus, il semble que la « question chinoise » divise également l'administration coloniale française en raison de la contribution des activités économiques chinoises à l'économie des EFO, et que les colons européens défendent par ailleurs leurs intérêts économiques (Tchen : 2001).

²³ Le 3 décembre 1982, une Assemblée Générale extraordinaire modifie les statuts de l'association, et notamment la dénomination de cette dernière : Art. 1, « L'Association déclarée qui existait sous la dénomination : Association Philanthropique Chinoise de l'Océanie Française prend désormais celle de : l'Association Philanthropique Chinoise ». Nous garderons cette dernière dénomination pour éviter toute confusion. Par ailleurs, Il semblerait que l'association existait déjà sous une forme officieuse : « L'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti fut fondée pendant la Première Guerre mondiale (aucune date précise n'est mentionnée). Parmi les fondateurs, on note notamment MM. Tching She Tchung, Lie Wen Pin, Liou Ming Feng. », ouvrage de l'Association Philanthropique Chinoise, 1971. Si l'on se base sur ces éléments, l'Association Philanthropique aurait été créée entre 1914 et 1918, et aurait pris une existence légale à partir de 1921, néanmoins le manque de preuve ne nous permet pas de certifier cette hypothèse. Par ailleurs, si l'on adhère à cette supposition, il est alors probable que le contexte politique de l'époque a permis à l'Association Philanthropique Chinoise de prendre officiellement forme.

d'attitude des autorités administratives, qui décident finalement d'autoriser la constitution d'une telle association. En fait, ce changement d'attitude est lié à l'évolution de la conjoncture internationale et au contexte politique chinois des EFO. Ainsi, la réglementation des congrégations est modifiée en 1922, car leur organisation et leurs objectifs ne sont plus basés sur la dichotomie régionale et ethnique de la communauté chinoise locale. En effet, les divisions politiques internes fragmentent cette population. De plus, l'administration coloniale cherche à instrumentaliser les associations chinoises, en vue de contrôler leurs membres et de canaliser les tensions²⁴ politiques qui en découlent. C'est ce qui apparaît à la lecture de ces propos :

« Un arrêté du 29 décembre 1922 vint modifier cet état de choses et regrouper les célestes en trois associations qui correspondaient non plus aux origines territoriales mais à l'appartenance politique des intéressés. Ainsi furent créées :

1- l'Association Philanthropique

2- l'Association Kouo Min Tang (transcription originelle du document cité)

3- l'Association des Neutres

... Ces trois associations groupent sans distinction des adhérents de toutes les origines provinciales, si bien que le système de « Groupement administratif régional » institué en 1875 a complètement disparu²⁵. »

Ces trois associations remplacent les anciennes congrégations originelles. Elles sont chargées de mettre à jour et de tenir une liste des Chinois résidant dans la colonie, et d'adresser des copies aux Services du Trésor, des Contributions et de la Police. Ces associations doivent également s'employer à ce que leurs compatriotes s'acquittent des contributions directes et taxes auxquelles ils sont soumis. Elles servent aussi d'intermédiaire entre l'Administration et les Chinois (Cheung 1998 : 302). Ainsi, c'est de cette manière que l'administration coloniale en vient à classer la population chinoise, suivant les trois tendances politiques définies par les dites associations. L'Association Philanthropique Chinoise regroupe les « conservateurs » et les fidèles de l'Empire chinois. Par la suite, l'Association Kuo Min Tang désigne les « progressistes » et les partisans de Sun Yat Sen. Enfin, l'Association des Neutres, comme son nom l'indique, propose une voie « centriste ». Cependant, il est nécessaire de relativiser la catégorisation dans laquelle est classée

²⁴ « M. Chin Foo dévoila au Gouverneur qu'un article du journal de Hong Kong, The Great Light, du 12 novembre 1921, inspiré par ses adversaires (les partisans de Sun Yat Sen), avait publié des informations selon lesquelles lui et ses amis auraient tenté d'assassiner un de leurs congénères et réussi à soudoyer les hauts fonctionnaires français. » (Coppénrath 1967 : 60).

²⁵ Source : AP,BH,BR.430. La question chinoise – Recueil de divers éléments. Rapport sur la colonie chinoise dans les EFO.

l'Association Philanthropique Chinoise. Car de fait, l'association se considère comme entité apolitique. D'après l'article 13 de ses statuts de 1921 :

“Toutes discussions politiques, religieuses ou contraires aux bonnes mœurs et à l'ordre public sont interdites²⁶.”

Par conséquent, il est fort probable que des débats aient eu lieu et que des opinions politiques se soient exprimées au sein de cette association. Car il était difficile d'échapper au contexte sociopolitique chinois de l'époque. Mais il faut aussi souligner parallèlement le fait que l'administration coloniale entretient une certaine confusion entre les objectifs initiaux de l'association et la représentation politique qu'elle veut en donner. De plus, il faut également compter avec l'ambiguïté que peut engendrer l'attitude des membres de cette association²⁷. Ensuite, il est également difficile de considérer que l'administration coloniale est la seule fautive²⁸ dans cette représentation politique, étant donné les rivalités qui font rage entre l'Association Philanthropique Chinoise et le Kuo Min Tang. Enfin, outre les éléments politiques liés à l'Association Philanthropique Chinoise, il ne faut pas négliger ses caractéristiques sociales intrinsèques qui font d'elle une association communautaire. De plus, il ne faut pas penser que cette association réunit toute la communauté chinoise des EFO. En effet, elle ne regroupe qu'une partie de la population chinoise de la colonie, celle qui adhère à son « esprit », à ses valeurs et à ses idées, sous peine d'être mis à l'écart de cette « micro-communauté » :

“Art. 11 – Tout membre dont la conduite ne sera pas conforme à l'esprit de l'association pourra être l'objet d'une enquête de la part du comité et, s'il y a lieu, privé momentanément de ses droits ou exclu définitivement. En aucun cas, le membre exclu ne pourra prétendre au remboursement des sommes qu'il aura versées à l'association²⁹.”

²⁶ Source : D.R.C.L. Lettre des statuts envoyés au Gouverneur des EFO en vue de la création de l'« Association Philanthropique Chinoise de l'Océanie Française », Papeete, 1er février 1921. Source : AP.BH.BR.430. La question chinoise – Recueil de divers éléments. Rapport sur la colonie chinoise dans les EFO.

²⁷ Cette ambiguïté persiste d'ailleurs de nos jours, et elle n'est pas le seul fait de l'administration. Néanmoins, il apparaît que la recherche d'une image et d'une position apolitique a toujours été problématique pour l'Association Philanthropique Chinoise.

²⁸ L'Association Philanthropique Chinoise aurait plusieurs fois contribué à l'aide financière demandée par Sun Yat Sen. Ces contributions sont-elles alors fonction de buts personnels ou collectifs ? De plus, elle exercerait « une influence occulte sur les activités du Consul Général » de Chine, M. Yao Ting Chen, se réclamant du gouvernement nationaliste de Formose. Source : AP. BH.BR.430. La question chinoise – Recueil de divers éléments. Rapport sur la colonie chinoise dans les EFO.

²⁹ Source : D.R.C.L. Lettre des statuts envoyés au Gouverneur des EFO en vue de la création de l'« Association Philanthropique Chinoise de l'Océanie Française », Papeete, 1er février 1921.

En conséquence, on voit bien que l'unité chinoise, présentée entre autres par les tenants du « Péril Jaune » et de la « question chinoise », fait partie du mythe qui entoure les Chinois. Cette prétendue unité est en fait marquée par les conflits qui opposent les différentes associations chinoises de la colonie. Ces dernières constituent chacune autant de *leadership* au sens de Moench (Moench 1992 : 22) au sein de la communauté chinoise des EFO. Par exemple, dans ces associations, certaines unions matrimoniales sont notamment déconseillées entre familles aux opinions politiques divergentes. Il en résulte que celles-ci peuvent en arriver à se diviser (Cheng 1998 : 303-304). Pourtant, ces divergences ne réduisent pas fondamentalement l'importance et le rôle majeur des associations chinoises dans la structuration et l'implantation des Chinois dans les EFO. C'est ainsi que des liens socio-économiques s'y tissent, tel le *Tung Ka Kan He*³⁰.

Comme on peut donc s'en rendre compte, les associations chinoises forment plus des pôles de développement socioculturel, politique et économique³¹ autour desquels les Chinois de Tahiti se structurent. Elles servent également de relais administratif vis-à-vis des autorités françaises. Cependant, la constitution de ces groupes d'association favorise le développement de plusieurs territoires ethniques chinois. Ils forment une toile associative au niveau administratif. Mais, s'ils sont considérés individuellement, chaque élément constitue une entité autonome et indépendante de la communauté chinoise globale. Il en est de même par rapport au reste de la société coloniale.

3) L'Association Philanthropique Chinoise : un territoire ethnique parmi d'autres

En 1921, le siège de l'Association Philanthropique Chinoise est situé dans un immeuble du centre-ville de Papeete, rue Nansouty, et à côté d'une autre association chinoise, l'Association Tchi Kung Tang. Par la suite, le nombre sans cesse croissant des membres de l'association et le manque de place poussent ses dirigeants à acheter une propriété. Cette dernière est alors l'objet d'un siège

³⁰ Expression hakka désignant un « ...système d'organisation basé sur des solidarités plus mécaniques qu'organiques, d'ordre financier ou commercial bien que s'exerçant souvent entre membres d'une même famille ou d'un même clan ayant le même patronyme clanique : Tung Siang. Le Tung Ka Kan He était un outil stratégique d'adaptation dans un système économique où manquait le capital. » (Sin Chan 2004 : 155). Il consistait à ce qu'un marchand de gros fournisse des marchandises à crédit à un petit marchand compatriote ou membre de la famille ou du clan. Ces liens économiques et de solidarité étaient basés sur la confiance, et notamment sur celle que pouvait engendrer les liens de parenté.

³¹ De nos jours, leurs ramifications peuvent se rejoindre sur certains points, comme les questions du patrimoine collectif de la communauté chinoise ou encore, l'organisation d'événements culturels.

permanent. C'est ainsi qu'en 1923, on inaugure le bâtiment en bois, de style colonial avec croisillons et volutes (Wen Fa 1979 : 96), qui devient le centre socioculturel d'une partie de la communauté chinoise de Tahiti. L'édifice est relativement élevé, et le toit est composé de tôles. Au centre de sa façade principale, donnant sur le reste de la propriété, on trouve l'entrée de l'association qui est accessible par deux petits escaliers disposés sur les côtés. Au-dessus de cette entrée, des calligraphies annoncent l'appartenance chinoise des lieux. Elles mentionnent également le nom suivant : Chungfa Fuikong³², soit l'Association Philanthropique Chinoise.

En somme, cet espace particulier est à la fois une frontière et un espace. Une frontière au sens de Christian Bromberger et Alain Morel (Bromberger, Morel 2000 : 313) car elle introduit une séparation ostensible entre les Chinois et les non-Chinois. Elle est une construction sociale et imaginaire (Moulin 2001 : 36) se basant sur les représentations issues de cet espace qu'est l'association étudiée. Cette frontière est donc définie par des représentations internes et externes. Elle détermine ainsi des limites sociales et culturelles, mais aussi un espace propre à l'Association Philanthropique Chinoise et aux Chinois de Tahiti. Pour ces derniers, et pour les non-Chinois, l'association est sinisée. Cet espace est alors marqué par les sociabilités caractéristiques qui s'y créent et s'y développent en direction des membres de la communauté chinoise. Il délimite par la même occasion un intérieur et un extérieur pour les Chinois fréquentant cette association. Il faut dire que les origines de sa formation et de sa constitution ont sans doute contribué à lui donner ce double statut de frontière et d'espace. On pense notamment à plusieurs facteurs, ceux dépendant des instances administratives et de la stratégie des colonisateurs envers la communauté chinoise d'alors, ce qui apparaît au travers de ce constat³³ :

“Certes l'Administration française a participé à la structuration de la communauté chinoise de façon indirecte, par la politique discriminatoire menée à l'encontre des envahisseurs jaunes et par une forme d'autogestion qui leur est laissée avec le contrôle des chefs de congrégation désignés car les Chinois n'avaient pas de contact direct avec l'Administration. Ils étaient mis en marge de la société, quasiment rejetés.” (Sin Chan 2004 : 145-146)

³² Terme hakka signifiant la « grande association chinoise » ou de Chine

³³ L'absence de structure adéquate aux besoins des Chinois de la colonie peut également expliquer la création des associations chinoises. Ainsi, l'initiative est prise par les concernés de fonder l'Association Philanthropique Chinoise étant donné que l'administration ne fait que contrôler leurs faits et gestes, et qu'ils ne peuvent rien attendre d'elle.

En conséquence, le maintien d'une frontière socioculturelle et l'emploi particulier de cet espace fondent son développement en tant que territoire ethnique³⁴. Il semble donc que les associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise, peuvent être considérées comme des territoires ethniques, c'est-à-dire des territoires clos et refermés sur eux-mêmes. De plus, ces derniers sont également marqués par des relations sociales propres aux Chinois de Tahiti.

Étant minoritaires, de nationalité étrangère et non désirés, les Chinois doivent se regrouper pour préserver leurs particularités et pour se développer face à un milieu hostile qui se caractérise par sa xénophobie. En cela, l'Association Philanthropique Chinoise constitue un lieu sécurisant et stable, permettant de perpétuer et d'exprimer une culture face à un environnement contraignant tout autant que de se créer des repères socioculturels. Ainsi, à la fonction d'espace ethnique que remplit l'association on peut avancer qu'elle remplit également celle d'espace de l'entre-soi au sens de Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, où se perpétue, dans une dialectique constante avec la société d'accueil, la culture chinoise. Cet espace repose sur deux dynamiques différentes qui se croisent pour former les limites de la communauté chinoise : une frontière interne, les Chinois des EFO, et une frontière externe, ses rapports avec la société d'accueil (Laurens, Roussiau 2002 : 205).

L'appropriation de l'espace par la dénomination vise également à territorialiser cet espace. Elle le rend toujours plus « ethnique », d'où le nom hakka : Chungfa Fuikong, connu uniquement des Chinois de la colonie. Cette appellation est alors un des marqueurs du territoire (Goffman : 1973) permettant de revendiquer et de posséder cet espace. Par ailleurs, ce qui est aussi perceptible au travers du style architectural du siège de l'association ou par son enseigne. En tant que structure communautaire, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu de vie et d'expression identitaire pour une partie de la communauté chinoise qui se structure autour d'elle et en elle.

La description des quelques grands événements culturels chinois suivants permet de l'attester encore un peu plus. Les Chinois considèrent que leur vie est marquée par trois étapes majeures : la naissance, le mariage et la mort (Sin Chan 2004 : 243-309). Des rites et des fêtes y sont donc associés, rythmant leur vie et leur quotidien, et certains de ces événements se déroulent dans les associations chinoises de l'époque. Ces lieux de sociabilité privilégiés offrent

³⁴ Dans le contexte décrit, le territoire ethnique fait référence à la notion de groupe ethnique comme « ensemble humain possédant une certaine homogénéité du point de vue socioculturel ». L'Association Philanthropique Chinoise pourrait notamment être assimilée à un « village urbain » (Battagay 1992 : 83-99).

des infrastructures adaptées³⁵ à ces moments de la vie de la communauté : des bancs, des tables, une grande cuisine, ou encore un espace d'accueil suffisant... Ainsi, les associations chinoises permettent l'expression et le maintien de la culture chinoise. Elles participent notamment à la conservation de la culture hakka. Par exemple, on célèbre la cérémonie du « mois révolu », appelée en Hakka *man ngiet* ou *tso ngiet*. Cette cérémonie désigne le jour de sortie et de présentation d'un enfant à la grande famille et aux amis. Elle s'effectue après trente jours de réclusion, à compter de la venue au monde du nouveau-né. Cette cérémonie est marquée par des rituels, des offrandes et un fastueux banquet. Il en est de même pour les mariages où les futurs mariés prêtent serment devant les dirigeants de l'association et devant la communauté chinoise réunie. Cet acte est symbolique et il n'a de valeur qu'auprès de la population chinoise de la colonie. En effet, ces mariages ne sont pas officiellement reconnus par les autorités administratives. Car ils ne sont pas enregistrés par l'État civil. C'est ce qu'Adeline confirme :

« Avant les gens se mariaient carrément, ils faisaient des cérémonies. Maintenant, ils le font plus parce que c'est plus reconnu réellement. Maintenant pour reconnaître un mariage, il faut que tu ailles à la mairie et à l'église. Je me souviens que c'était joli quand j'étais petite. »

L'Association Philanthropique Chinoise est également un lieu de recueillement et de deuil. Des cérémonies funéraires y sont organisées. Yves nous fournit un témoignage de ces moments douloureux pour la communauté chinoise :

« Celui qui m'a marqué, c'est celui de A.T. Il y avait du monde, le corps était exposé et la cérémonie était très solennelle. Le père de M. S. était le maître de cérémonie, il la faisait de manière chinoise en disposant le corps comme ça, en disant que c'est d'abord lui qui vient se prosterner, etc. Il y avait aussi la présence des pleureuses. D'ailleurs, c'était souvent des entremetteuses. Elles connaissent bien les rites du deuil, tout ce qui concerne la vie, de la naissance à la mort, les coutumes... La veillée, l'exposition du corps et la levée du corps pour le cimetière se faisaient à l'école philanthropique. Il y avait très souvent des cérémonies funéraires. »

Si des rites de vie et de mort sont relevés à l'Association Philanthropique Chinoise, cela ne veut pas dire que tous s'y déroulent. En effet, d'autres lieux, comme le cimetière ou le domicile familial, remplissent des fonctions analogues et participent également à ces événements. Ainsi, l'association qui nous préoccupe, et

³⁵ Outre les mariages, les funérailles et les naissances, on célèbre également les anniversaires et les fêtes chinoises (comme le 10 Octobre, commémorant la révolution chinoise de 1911, ou le Jour de l'An chinois). Des loteries, des activités sportives ou des pièces de théâtre sont organisées lors de ces différentes occasions.

ses homologues, constituent un maillon important de la « chaîne » des lieux de sociabilité des Chinois des EFO, au même titre que le domicile familial, la boutique, le temple ou le cimetière. Nous pouvons conclure que les formes rituelles collectives qui s'effectuent à Chungfa Fuikong sont importantes pour la conscience identitaire ethnique hakka. De ce fait, il s'agit d'un lieu de transmission culturelle pour cette communauté.

Par la suite, les associations chinoises créent tour à tour des structures scolaires adaptées à la population chinoise de la colonie. Les écoles chinoises transmettent alors des éléments de la culture chinoise et hakka. Ainsi, l'école de l'A.P.C. devient également un lieu de transmission des référents identitaires chinois et hakkas, autant de lieux symboliques et matériels en fin de compte permettant de faire vivre le lieu et les liens entre ses membres. Au même titre que les associations chinoises, leurs écoles permettent de transmettre la culture chinoise hakka.

B- L'ÉCOLE PHILANTHROPIQUE CHINOISE, UN LIEU DE TRANSMISSION

À la suite de l'émigration féminine, débutée au XX^e siècle, la croissance et le renouvellement de la population chinoise sont assurés par les naissances. Dès lors, le problème de la scolarisation et de l'éducation des enfants chinois se pose. Les autorités coloniales ont notamment peur que la population des EFO « se sinise ». En conséquence, un enseignement adapté aux nécessités de la colonie leur est offert par l'intermédiaire des associations chinoises. Il se base théoriquement sur l'apprentissage du français. Mais les écoles chinoises deviennent rapidement une question problématique pour l'administration coloniale.

1- Les enjeux des écoles chinoises

L'initiative d'ouvrir une école chinoise n'est pas nouvelle et le seul fait de l'Association Philanthropique Chinoise. En effet, une demande d'ouverture d'une école privée est adressée au Gouverneur des EFO en 1917. Cette école est destinée à donner à des enfants de nationalité chinoise un enseignement chinois. Par la suite, la première école chinoise est finalement autorisée à partir de 1922. Elle se forme au sein du Kuo Min Tang³⁶. Il en résulte que l'ouverture de cette

³⁶ Source : Journal Officiel des EFO, du 16 décembre 1922, pp. 328-329. L'article 1^{er} stipule que l'école du Kuo Min Tang a pour obligation d'assurer aux enfants un enseignement en langue chinoise et en langue française. L'article 2 spécifie que la personne chargée de l'enseignement du français devra être titulaire du brevet et consacrer une heure minimum à l'enseignement de sa discipline pendant la première année de la scolarité, horaire qui devra ensuite être étendu à une heure et demie les années suivantes.

structure scolaire est concomitante avec celle instituée au sein de l'École Philanthropique Chinoise. Dans les années 1940, les écoles du Koo Men Tong³⁷ et du Kuo Min Tang de Uturoa (à Raiatea, une île située au nord-ouest de Tahiti) ouvrent également leurs portes. Par conséquent, trois écoles chinoises se chargent d'éduquer les jeunes membres de la communauté chinoise de Tahiti. Il semble qu'elles aient réuni plus de mille élèves lors de leur période charnière, c'est-à-dire lors de leur création et jusqu'à la fin des années 1940 (Wen Fa 1977 : 6).

En fait, si l'on examine de près la question, il apparaît que leur création n'a pas pour objet de satisfaire la demande chinoise, mais d'inciter la scolarisation des métis océaniens dans les EFO au profit du colonisateur. En effet, ces derniers considèrent les métis ou les Demis « comme les meilleurs éléments » de la colonie. De plus, leurs intérêts rentrent également en contradiction avec ceux de la communauté chinoise des EFO. C'est du moins ce qu'il ressort de la lettre reproduite ci-dessous :

“Par lettre n° 93 AGF du 2 mars 1937, répondant à ma dépêche n° 31 du 24 Octobre 1936, votre prédécesseur n° 31 du 24 Octobre 1936, votre prédécesseur m'a rendu compte que les départs en Chine de jeunes métis, nés dans la Colonie d'un père chinois, ne semblaient pas avoir été atténués par la création de deux écoles chinoises de Papeete.

M. Sautot ajoutait qu'il paraissait nécessaire de prendre certaines mesures pour empêcher cet exode des meilleurs éléments du pays.

En vous confirmant les termes de ma dépêche précitée, j'ai l'honneur de vous faire connaître que les dispositions du décret du 9 juillet 1933 s'opposent à l'interdiction, par voie de mesure générale, de l'envoi de ces enfants dans le pays d'origine de leur père, quand leur mère y consent.

Il vous appartient, néanmoins, lorsque vous êtes saisi de demandes de cet ordre, d'user de toute votre influence auprès des parents pour les engager à ne pas expatrier leurs enfants et leur montrer l'intérêt qu'ils ont à les faire instruire dans les écoles chinoises de Papeete, créées spécialement à cet effet³⁸.”

Ainsi, les métis océaniens sont considérés comme les « meilleurs éléments du pays ». Car ils allieraient les qualités des Chinois et des Tahitiens³⁹. Certains ont même écrit que ce métissage donne une race plus virile (T'Serstevens 1950 : 151-152). Par ailleurs, cette voie constitue à long terme une solution à la

³⁷ L'association Koo Men tong (Lao Tong) ou Association Amicale de la Chine Libre de Tahiti est issue d'une scission avec le Kuo Min Tang (Sin Tong). Elle est formée en 1938 et est reconnue officiellement par Tchang Kai-Chek.

³⁸ Source : AP. Série 48W. Lettre du Ministre des Colonies au Gouverneur des EFO. 21 août 1937.

³⁹ Par exemple, “l'intelligence du Chinois liée à la force physique du Tahitien” selon le discours colonial.

« question chinoise », car l'accroissement de cette population est souhaité en vue de remplacer les Chinois des EFO. C'est ce qui apparaît dans cet extrait d'un rapport sur la colonie :

“S'il est vrai que le Chinois soit un danger pour l'avenir politique de la colonie, il n'en est pas moins une nécessité pour sa vie économique actuelle. C'est avec son aide consciente ou inconsciente que doit être tentée l'œuvre de repeuplement de la colonie par la race tahitienne devenue française ; le jour où la population française sera numériquement et économiquement assez forte. La question chinoise sera résolue par l'élimination automatique des Chinois⁴⁰.”

En effet, pour les propagateurs du « Péril Jaune », les métis océaniens ne sont pas des Chinois mais des Tahitiens. Ce sont par conséquent des Français. Ils constituent donc un enjeu important dans la « question chinoise », d'où le rôle majeur que peuvent tenir les écoles chinoises dans cette affaire. Ainsi, l'administration coloniale française essaie de garder les métis dans la colonie. Elle tente de les éduquer suivant des valeurs et des références françaises. Les écoles chinoises sont donc approuvées dans ce but. Mais les objectifs d'acculturation⁴¹ et d'intégration attribués aux écoles chinoises par l'administration française s'opposent aux objectifs de transmission culturelle des Chinois. Outre le fait que l'accès des établissements scolaires publics leur est refusé à cause de leur nationalité, il y a ceux qui ne possèdent pas les moyens ou le désir d'envoyer leurs enfants en Chine. Les écoles chinoises restent alors les seuls outils disponibles pour donner à ces enfants une éducation et une culture chinoise approfondie. Ces écoles, dont celle de Chungfa Fuikong, tiennent donc un rôle important dans la transmission de la culture chinoise et hakka. Elles participent ainsi à la perpétuation et à la construction identitaire de leurs élèves. Cette pratique relève d'une logique communautaire. De plus, dans une perspective de retour en Chine (Wong-Hee-Kam 1996 : 245-250) et de cloisonnement communautaire, les Chinois n'ont aucun intérêt à enseigner et à apprendre la langue, ainsi que la culture de Molière. Il leur est préférable de connaître la langue et la culture de leurs ancêtres pour ne pas être « décalé » lors dudit retour :

⁴⁰ Source : FM. S.G. Océanie. Série Q. Carton 134. Extraits du rapport n° 3 du 6 février 1922, Mission de l'Inspection Laperge, Papeete, 1927.

⁴¹ Selon la formule de Bastide, il s'agit de l'« interpénétration des civilisations ». Dans son ouvrage *Anthropologie appliquée*, il s'appuie sur la définition qu'en donne le Memorandum de Redfield, Linton et Herskovits : « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (pattern) culturels originaux de l'un ou des deux groupes... » (Bastide 1971 : 46-47)

« Nous, avant, dans le milieu chinois, on veut pas fréquenter les Tahitiens. Là, une grande différence avec aujourd'hui, il ne faut pas se mélanger, fréquenter les Tahitiens, faut fréquenter dans le milieu chinois et hakka⁴² seulement. Parce que les Chinois dans le temps, il veut que nous ce soit chinois et rentré en Chine. Il faut pas vivre à Tahiti. Parce qu'en ce temps-là, on est chinois, on n'est pas français, même pas tahitien. On parle pas polynésien dans le temps. On est chinois. On a une carte étrangère, chacun son numéro. On descend de Raiatea ou de Moorea, il faut déclarer au commissariat avec ton numéro : combien de jours. Numéro de carte d'identité étrangère⁴³... »

On retrouve dans ce témoignage l'idée d'un environnement contraignant. D'autres idées sont également développées : celles d'une formation communautaire forte, d'une communauté refermée sur elle-même, et d'un sentiment ferme d'appartenance ethnique hakka⁴⁴. Au fil du temps, le groupe hakka a eu tendance à s'ouvrir vers l'autre groupe ethnique chinois des EFO : les Puntis, et inversement. En effet, vers la fin des années 1950, Moench R.U. constate que peu de Hakkas connaissent la langue des Puntis et que les Puntis sont « forcés » d'apprendre le hakka. Il ajoute également que leurs enfants, en fréquentant les écoles chinoises, deviennent ainsi des Hakkas (Moench : 1961). Le développement des inter-mariages entre Hakkas et Puntis est un élément d'explication à ce phénomène.

Ainsi, l'École Philanthropique Chinoise dispense principalement un enseignement chinois et hakka. On y entre vers l'âge de six ans suivant la volonté et la « décision des parents ». La volonté de donner une éducation chinoise est donc bien réelle chez les immigrants chinois. Ce qui s'explique par le fait que ces derniers pensent que les EFO ne constituent qu'un passage dans leur vie, et qu'après avoir fait fortune, ils rentreront en Chine par la suite. D'où cette nécessité de donner à leurs enfants une éducation chinoise, et notamment

⁴² Cette précision nous relate que dans les EFO, le groupe hakka se définit également par rapport au groupe punti, et que des divisions semblent toujours exister entre les deux ethnies. Rappelons que l'identité du groupe ethnique est déterminée selon les différences et les relations dialogiques avec les « autres » groupes (Poutignat, Streiff-Fenart : 1995).

⁴³ Interview effectuée par Michèle de Chazeaux, chroniqueuse de la société polynésienne, installée depuis plus de trente ans en Polynésie française, auprès d'un Hakka de Tahiti, ancien élève de l'École Philanthropique Chinoise, 2004, en vue de constituer des archives audiovisuelles sur les Chinois de Tahiti. Projet mené par l'Association Philanthropique Chinoise.

⁴⁴ L'identité hakka est donc affirmée et revendiquée. Le groupe possède des éléments culturels particuliers qui le distinguent des autres groupes non-hakka. La langue hakka est un de ces référents spécifiques à cette culture. Par ailleurs, la référence langagière et dialectale est souvent utilisée pour caractériser l'identité d'un groupe ethnique.

d'apprendre le hakka et le mandarin, pour qu'ils ne deviennent pas des « Chinois à part ». Car le fait de ne pas maîtriser l'une de ces deux langues équivaut à ne pas être considéré comme « Chinois » par certains de « ses semblables ». En effet, la « barrière de la langue » peut alors constituer un facteur de discrimination comme à la Réunion (Wong-Hee-Kam 1996 : 245-250).

Par ailleurs, il apparaît que dans un premier temps, l'instruction est réservée aux garçons. Car la situation sociale de l'homme est supérieure à celle de la femme dans la société traditionnelle chinoise (Cheung Shui-Cheng : 1998). Ainsi, les filles n'ont pas le droit de fréquenter l'école. L'éducation chinoise privilégiant les hommes, ces derniers ont plus d'instruction que les femmes. Les jeunes filles apprennent auprès de leurs mères à tenir une maison, à résoudre les tâches domestiques et à élever leurs futurs enfants selon la tradition chinoise. En somme, elles se préparent à être de bonnes épouses et de bonnes mères. En effet, il ne faut pas oublier que la famille chinoise, et notamment hakka, est à tendance patriarcale (Shan Ching Seong 2003 : 8). Par la suite, les filles sont autorisées à fréquenter les écoles chinoises, du fait de la prise de conscience par les parents de l'importance de la scolarisation. Pour preuve, certaines anciennes élèves de l'Association Philanthropique Chinoise fréquentent encore cette association. De plus :

“S'il arrive que certains enfants soient inscrits à la fois dans les écoles françaises et chinoises, les filles sont très souvent scolarisées uniquement dans le cadre de ces écoles associatives.” (Saura 2002 : 133)

Cette tendance s'explique peut-être par les frais de scolarité élevés. Selon la tradition chinoise, on se doit d'offrir aux garçons la meilleure instruction. Néanmoins, il ne faut pas y voir un « effet de masse » de la part de la population chinoise des EFO. Ainsi, il faut se garder de généraliser le phénomène, jusqu'à en faire une tendance irréversible. En effet, à partir de 1945, de nombreuses filles en milieu urbain ne sont pas scolarisées (Shan Ching Seong 1990 : 43-44).

Comme on vient de le voir, les écoles chinoises représentent des enjeux politiques et socioculturels importants pour les Chinois, mais également pour l'administration coloniale. Pourtant, faute de moyen de contrôle adéquat de la part des autorités administratives, ces écoles offrent à leurs élèves un enseignement entièrement orienté sur la culture chinoise. L'école de l'Association Philanthropique Chinoise en est un exemple. Au lieu de « créer » des Français, elle ne fait en somme que « reproduire » des Chinois.

2) L'enseignement dans une école chinoise

Beaucoup se souviennent encore des heures passées à apprendre et à recopier les caractères chinois. L'enseignement dispensé par l'École Philanthropique Chinoise, tout comme dans les autres établissements de ce type, ne dépasse pas le niveau du primaire. Quant aux cours, ils sont donnés en hakka, le mandarin étant introduit dans les écoles chinoises à partir de 1950 (Wen Fa 1977 : 5-6). De plus, les instituteurs sont principalement recrutés en Chine⁴⁵, non sur diplômés, mais selon la reconnaissance de leur savoir. On perçoit ainsi la figure du maître chinois confucéen - en ce sens que les instituteurs n'enseignent pas seulement les mathématiques, les sciences, la musique, l'écriture chinoise, la langue hakka et le mandarin - mais ils donnent également aux jeunes Chinois une éducation morale et civique selon les préceptes confucéens de la tradition chinoise. Les Chinois des EFO poursuivent ainsi l'objectif de dispenser une éducation chinoise aux jeunes membres de la communauté. Ils assurent par la même occasion la transmission des valeurs chinoises et hakkas.

À l'École Philanthropique Chinoise, les cours débutent vers 7h30 et se terminent vers 11h15. Ils reprennent aux alentours de 14h, et s'achèvent vers 16h30, et ce, du lundi au vendredi. Ainsi, l'association et son école tiennent une place importante dans la vie de ses élèves et de ses membres. La vie de ces derniers est rythmée par les enseignements et par les activités récréatives ou sportives. Des pièces de théâtre, issues pour la plupart du répertoire chinois, sont jouées par les enfants. On pratique également de nombreux sports, comme le volley-ball, le basket-ball, le football ou encore le kungfu. La réussite à un examen et l'obtention d'un « certificat local⁴⁶ » sanctionnent la fin de ces études. Par la suite, si l'on a la possibilité et si l'on désire poursuivre ses études, il est nécessaire de sortir du milieu et de l'enseignement à proprement parler chinois. En conséquence, il faut se diriger vers les établissements scolaires religieux locaux. Les Chinois doivent être baptisés pour prétendre s'y inscrire. Ce qui va contribuer à accélérer la conversion à la religion chrétienne (Saura 2002 : 162) :

⁴⁵ Par la suite, d'anciens élèves ont pu tenir ce rôle, une fois formés dans les écoles chinoises et françaises. Ce fut notamment le cas d'Elias, qui enseigna les maths et les sciences naturelles (en langue chinoise) à l'Association Philanthropique Chinoise et au Kuo Min Tang.

⁴⁶ Selon les termes d'Elias, il entre à l'École Philanthropique Chinoise à l'âge de six ans et il obtient son certificat d'études chinoises après six années de scolarité. Par la suite, il doit se tourner vers les établissements religieux privés afin de poursuivre des études dans le secondaire.

“Je me rappellerai toujours de ma première rédaction de français à l’École des Frères, où l’admission pour les élèves chinois valait bien un baptême... Ce n’était qu’un petit sacrifice bien indolore par rapport à la somme de connaissances qu’apportait la science occidentale, et qui plus est, l’accès au paradis nous était octroyé en prime.” (Ly 1996 : 38)

Cette « sortie » du groupe s’accompagne d’une certaine appréhension, dans la mesure où l’on va à « la rencontre de l’Autre », du non-Chinois ou du non-Hakka. En effet, la maîtrise relative du français, voire son absence de maîtrise, ne facilite pas cette démarche. Le milieu scolaire, en dehors des écoles chinoises, reste un environnement inconnu pour les jeunes Chinois. Il constitue un enjeu majeur dans les contacts et les interactions entre les Chinois et les autres groupes composant les EFO. Les représentations mutuelles de l’ « Autre » s’y forgent en particulier :

« À l’école B., je fréquentais des Tahitiens. Dans le temps, on était malmené par les Demis⁴⁷. Ils étaient les mieux placés parce qu’ils parlaient le tahitien et le français. Ils étaient supérieurs pour l’administration... Le Chinois ne parle pas français et le Tahitien n’est pas à la hauteur. Beaucoup d’admiration sur la réussite des Demis (amertume et larmes), on les enviait car ils avaient beaucoup de diplômes. Avant pas l’égalité, troisième catégorie chez nous !⁴⁸»

Ainsi, les Chinois sont victimes de discriminations et d’un regard dépréciatif, si caractéristique de l’ethnocentrisme colonial de l’époque. Il en résulte une hiérarchisation de la société coloniale océanienne, où les colons européens et les Demis sont au sommet de cette pyramide sociale. Par ailleurs, eux-mêmes sont généralement considérés comme supérieurs, et ils agissent en conséquence. Ce comportement semble d’ailleurs avoir favorisé les rapprochements entre Chinois et Tahitiens, dans la mesure où ces deux groupes subissent chacun des registres différents du regard ethnocentrique des colons européens. On peut en effet légitimement penser que le sentiment d’infériorité qu’ils ressentent et qu’on leur impose d’une certaine manière, crée une dynamique commune qui tend à les « unir » face à la domination de ces mêmes colons. Par ailleurs, les échanges entre ces deux groupes sont favorisés, car les Chinois apprennent aussi et par la même occasion le tahitien. Preuve en sont les alliances matrimoniales entre Chinois et Tahitiens.

⁴⁷ Appellation des métis issus des alliances entre Tahitiens, Français et Chinois en Polynésie française.

⁴⁸ Interview effectuée par Michèle de Chazeaux auprès d’un Hakka de Tahiti, ancien élève de l’École Philanthropique Chinoise, 2004. (L’initiale de l’établissement scolaire a été modifiée.)

Un dernier élément montre encore comment se conçoit l'enseignement dans une école chinoise dans les EFO. Il faut savoir que du point de vue législatif français, les écoles chinoises relèvent du cadre de l'enseignement privé. Leurs dénominations ne peuvent donc pas être exclusivement chinoises. Aussi aurait-on dû parler d'écoles « franco-chinoises » mais la réalité a tendance à effacer cette nuance. Ainsi, Elias confie que dans sa scolarité passée, à l'École Philanthropique Chinoise, les cours de français n'étaient pas assurés par les professeurs. De plus, les élèves étaient peu enclins à suivre ce type d'enseignement : « *Personne ne suivait car c'était nouveau.* ». Ce témoignage vaut d'ailleurs également pour les autres écoles chinoises. Les résultats en français étant faibles, voire nuls, l'administration française se penche alors sur les problèmes de son enseignement dans l'ensemble des établissements scolaires chinois :

“En 1943, un arrêté du 15 février vient modifier la réglementation antérieure, dans le sens d'une augmentation des heures de cours en langue française. Quatre écoles chinoises fonctionnent alors régulièrement dans les EFO : au Koo Men Tong (8 classes, soit 350 élèves), à la Philanthropique (6 classes, 250 élèves), au Kuo Min Tang de Papeete (6 classes, 215 élèves), et au Kuo Min Tang de Uturoa à Raiatea (3 classes, 113 élèves). Le texte de 1943 prévoit que ces établissements doivent désormais consacrer deux heures trente de leurs cours quotidiens à l'enseignement de la langue française pour les deux premières années d'études, et une heure minimum pour les années suivantes. Enfin et surtout, cet arrêté donne à l'administration française la possibilité de fermer d'office les établissements dont les résultats à l'examen préparé (certificat d'études) seraient jugés insuffisants.” (Saura 2002 : 134-135)

Mais ces mesures n'ont pas les effets escomptés. Les jeunes Chinois scolarisés dans les associations n'améliorent pas pour autant leur niveau et leur maîtrise du français. À partir de 1946, des sanctions de fermeture sont prises par arrêté. C'est ainsi qu'en guise d'avertissement, l'administration française suspend les activités de l'école du Kuo Min Tang pour une journée, et celle du Koo Men Tong pour deux jours : « vu le faible pourcentage des élèves présentés et reçus à l'examen de français de l'année 1945⁴⁹ ». Cependant, ces initiatives ne semblent pas avoir eu d'impact, puisqu'en 1947, une fermeture provisoire de quarante-cinq jours touche tous les établissements scolaires chinois des EFO⁵⁰. La raison invoquée est toujours en relation avec l'enseignement du

⁴⁹ Arrêté n°1323, avril 1946.

⁵⁰ Arrêté du 14 mars 1947, J.O des EFO du 15 mars 1947, p.161 ; arrêté du 27 mars 1947, J.O des EFO du 31 mars 1947, p.178.

français dans ces écoles. En conséquence, cet enseignement devient un enjeu important dans l'intégration des Chinois de la colonie :

“Les examens de français dans les écoles chinoises de Papeete de la dernière session font apparaître des différences considérables dans les résultats ; alors que pour l'école Kuo Min Tang, sur sept élèves présentés six ont été reçus, l'école Koo Men Tong a eu huit échecs sur neuf candidats présentés et l'école philanthropique cinq échecs sur six candidats présentés.

Je (Gouverneur des EFO) vous serai obligé de bien vouloir me faire connaître quelles sont, à votre avis, les raisons de ces différences et si notamment dans les programmes des deux dernières écoles l'enseignement du français occupe une place suffisante⁵¹.”

Devant ce constat, nous pouvons supposer que dans les années 1950, les Chinois des EFO, et notamment les Hakkas, constituent un groupe fermé et attaché à leur identité. Les associations chinoises et leurs écoles sont pour eux, pour ainsi dire, des « refuges ». À la suite de ces fermetures :

“Certains directeurs d'école tentent d'améliorer les résultats des examens de fin d'année en français en inscrivant des élèves déjà détenteurs du certificat d'études... D'après René Gauze, cette manœuvre malhonnête est démasquée deux fois, à Raiatea et à l'école de la Philanthropique de Papeete.” (Saura 2002 : 139)

Par ailleurs, concernant l'École Philanthropique Chinoise, les résultats en français tardent à se concrétiser. Ce qui a tendance à irriter l'administration coloniale :

“J'ai suivi de près l'évolution de la question des écoles chinoises dont je vous avais entretenu en dernier lieu par ma lettre n° 52 du 29 octobre 1951. L'une d'entre elles, l'École Philanthropique n'ayant réalisé aucun progrès dans l'enseignement du français, malgré de nombreux avertissements, sera fermée dès la fin de la présente année scolaire ; il en sera de même de l'École d'Uturoa pour les mêmes raisons.

Le Service de l'Instruction Publique locale va s'attacher en outre à obtenir des améliorations positives dans l'enseignement du français dispensé par les deux écoles franco-chinoises qui vont subsister. Le programme comportera trois heures de français par jour au lieu de deux dans toutes les classes, et sera établi sous le contrôle du Service de l'Instruction Publique plus tard, lorsque ses possibilités le lui permettront, ce Service s'efforcera d'absorber toute la jeunesse chinoise de la ville⁵².”

⁵¹ Source : A.P. Série 17W 614, Lettre du Gouverneur des EFO au Chef du Service de l'Enseignement, Papeete, 12 décembre 1947.

⁵² Source : BH. BR. 430. Rapport sur la colonie chinoise des EFO, Gouverneur des EFO au Ministre d'Outre-mer, T149 n°30/S dossier n°24, Papeete, 1952.

Tant que les Chinois ont le projet de retourner en Chine, toutes les dispositions administratives, et notamment les mesures de répression, pour favoriser l'apprentissage du français sont inutiles. Néanmoins, en 1949 et à la suite de l'avènement du communisme, la fermeture de la Chine continentale change le contexte sociopolitique des Chinois. En effet, ces derniers ne sont plus libres d'aller et venir en Chine. Ils deviennent des suspects aux yeux des communistes. Ils sont également « traqués », car ils sont considérés comme des capitalistes et des traîtres. L'émigration hors de Chine est également sévèrement limitée. Ainsi, la communauté chinoise des EFO est désormais obligée de songer à son implantation définitive dans la colonie. La voie de l'intégration devient alors envisageable car, comme ses homologues d'outre-mer, elle est « isolée ». De plus, ce processus va également dépendre du contexte juridique, politique et social dans lequel la communauté chinoise des EFO évolue.

3) L'École Philanthropique Chinoise : du déclin à la fermeture définitive

À partir de 1950, les effectifs des écoles chinoises passent de 484 à 259 inscrits. L'École Philanthropique Chinoise n'échappe pas à ce phénomène. Ainsi, elle voit aussi diminuer le nombre de ses élèves. En 1941, 216 élèves sont recensés dans cet établissement. On ne compte plus que 125 inscrits en 1950 tandis qu'en 1962, ils ne sont plus que 51 élèves pour quatre enseignants. Plusieurs facteurs peuvent expliquer le déclin des écoles chinoises, dont celle de l'école de Chungfa Fuikong. Outre les fermetures répétées qui sont une source d'exaspération et d'injustice pour les Chinois des EFO, il nous faut citer la concurrence des écoles françaises. En effet, ces dernières donnent une meilleure formation scolaire aux jeunes générations chinoises de la colonie. De plus, dans la perspective d'un non-retour vers la Chine, autrement dit dans la perspective d'un établissement durable à Tahiti, les parents peuvent ainsi espérer une promotion sociale relative de leur progéniture. Cette vision est concomitante avec une certaine prise de conscience de la nécessité d'une scolarisation adaptée aux besoins du contexte local. Il en résulte alors que de nombreux Chinois sont scolarisés dans les établissements français. Par conséquent, les inscriptions dans les écoles chinoises diminuent progressivement. Cette tendance est démontrée dans l'extrait suivant. En effet, la proportion des élèves d'origine chinoise est plus importante dans les écoles françaises que dans leurs homologues chinoises.

“Les progrès faits en français par les élèves des écoles chinoises sont pratiquement nuls. Les seuls Chinois qui parlent à peu près notre langue sont ceux qui ont suivi les cours des Écoles françaises, laïques ou religieuses.

En ce qui concerne la fréquentation des écoles de Papeete par les enfants, les chiffres suivants peuvent être pris comme reflétant approximativement la vérité :

A) Écoles chinoises : Philanthropique : 70 ; Koo Men Tong : 50 ; Kouo Min Tang : 125 élèves tous Chinois.

B) Écoles françaises laïques

École Centrale : 70 ; École Paofai de la Gendarmerie : 56 ; École communale : 10 élèves tous Chinois.

C) Écoles françaises religieuses : École des Frères de Ploërmel : 330 ; École des Sœurs : 370 ; École Viénot (protestant) : 175 élèves tous Chinois⁵³.”

Le fait de pouvoir s'exprimer en chinois et en français est un avantage. Cela facilite les rapports avec le groupe dominant et l'obtention d'un emploi au sein de la communauté chinoise des EFO. Avec la fermeture de la Chine, cette tendance à souhaiter la promotion sociale par les études s'accroît. En effet, tout espoir de retour au pays est effacé. La scolarisation représente l'une des solutions pour s'intégrer à la société polynésienne. Cependant, les études supérieures nécessitent la maîtrise du français, réalité double et incontournable que les Chinois vont s'attacher à concilier. Ce dont Edith Wong-Hee Kam rend si bien compte :

“Ainsi réalisèrent-ils la synthèse entre la valeur morale et culturelle dont le Confucianisme avait imprégné leurs mentalités, et la valeur utilitaire sur le plan économique et social à laquelle ces hommes d'outre-mer se montraient sensibles.” (Wong-Hee-Kam 1996 : 388)

Ainsi, l'apprentissage du français constitue une première étape vers l'intégration et l'acculturation. Sa maîtrise devient un enjeu social pour les Chinois. Mais elle est également nécessaire pour l'obtention de la naturalisation française. Néanmoins, cette seule preuve ne suffit pas pour acquérir la nationalité française. Il faut également fournir une attestation de scolarité dans une école primaire française. Par ailleurs, il faut également montrer que l'on vit suivant des mœurs françaises. Ces mesures draconiennes, spécifiques aux EFO⁵⁴, font

⁵³ Interview effectuée par Michèle de Chazeaux auprès d'un Hakka de Tahiti, ancien élève de l'École Philanthropique Chinoise, 2004. (L'initiale de l'établissement scolaire a été modifiée.)

⁵⁴ Selon une informatrice, la nationalité française est plus facile à obtenir en Métropole, étant donné que les Chinois ne constituent pas un problème majeur comme dans les EFO. Par exemple, elle cite le fait que le patronyme doit porter une consonance française lors de la notification de la naturalisation chez le greffier de Tahiti. En effet, les patronymes chinois sont francisés.

que peu de Chinois sont naturalisés. De fait, pour accélérer ce mouvement de naturalisation, les autorités administratives décident de fermer les écoles chinoises.

Par l'arrêté du 13 juin 1964, le gouverneur Grimald met fin au problème des écoles chinoises. En effet, elles sont tout simplement et définitivement fermées en tant que structure éducative officielle. L'administration coloniale française ne leur délivre plus de mission d'enseignement. Les associations chinoises sont uniquement autorisées à continuer les cours particuliers destinés aux adultes et aux enfants de plus de quatorze ans et non inscrits dans d'autres écoles ou collèges. Dès lors, l'École Philanthropique Chinoise et les autres établissements scolaires chinois disparaissent, et avec eux, les principaux outils de transmission de la culture hakka et chinoise. Par la suite, la transmission des valeurs et de la culture occidentale par l'intermédiaire des établissements scolaires français prend le relais. Elle participe ainsi à un processus d'acculturation profond et continu des Chinois. Ce processus se fait par le déplacement de leurs principaux lieux de transmission culturelle originels vers des espaces de transmission où se déploient les valeurs coloniales. Par conséquent, l'identité ethnique et culturelle des Chinois de Polynésie française évolue progressivement vers l'intégration des valeurs occidentales et tahitiennes. Ces nouveaux lieux de transmission forgent désormais en grande partie l'identité des jeunes Chinois. Ils annoncent également la structuration d'une « nouvelle » identité chinoise en Polynésie française. Les Chinois s'occidentalisent peu à peu et s'ouvrent ainsi davantage à la société polynésienne.

À partir de cette époque, l'École Philanthropique Chinoise et les autres écoles chinoises ont désormais leur place dans la mémoire collective et individuelle. Il en est de même pour les autres associations chinoises au fur et à mesure de l'intégration et de l'installation définitive des Chinois en Polynésie française⁵⁵. Plus certaine se fait l'idée de l'installation dans le pays, et plus les associations chinoises occupent une place importante dans l'imaginaire collectif. De fait, à la suite des fermetures des écoles chinoises, les associations chinoises qui les abritent ont tendance à périr. En effet, les inscriptions étaient une source de revenus et la vie foisonnante de ces écoles disparaît. Par ailleurs, ce mouvement connaît une accélération à partir de cette même année 1964, riche en événements. D'une part, le Centre d'Expérimentation du Pacifique est installé en Polynésie française, à Moruroa, et d'autre part, la France reconnaît la Chine populaire, ainsi que le gouvernement de Mao Tse Toung :

⁵⁵ En 1957, les EFO. changent d'appellation et se nomment désormais la Polynésie française.

“Il est possible de distinguer trois temps forts dans cette année 1964 : tout d’abord, fin janvier, l’émergence d’un consensus politique chez les élus tahitiens en faveur de cette assimilation juridique ; puis quelques semaines plus tard, la création en milieu chinois de l’Union pour le devenir de la Polynésie française (U.D.P.F) ; enfin, après l’intervention du député John Teariki à l’Assemblée nationale, c’est le voyage à Tahiti du Premier ministre Georges Pompidou qui clarifie la position du gouvernement central sur ce point.” (Saura 2002 : 185)

L’U.D.P.F. a pour objectif d’obtenir la naturalisation massive des Chinois de Polynésie française, à commencer par ceux nés sur le Territoire. Dans ce but, elle réunit des membres issus des trois principales associations chinoises de Tahiti : Kuo Min Tang, Koo Men Tong et l’Association Philanthropique Chinoise. Cette association de circonstance se situe au-delà des rivalités précédemment exposées. Néanmoins, il faut attendre l’année 1973 pour qu’une naturalisation massive des Chinois soit décidée. De nos jours, en Polynésie française, on trouve encore des Chinois qui sont devenus des Français « du jour au lendemain ». Que ce soit dans le tiroir d’un bureau ou dans un coffre, certains conservent précieusement les cartes d’identité étrangère, les cartes de séjour, les passeports chinois ou les permis de travail qui rappellent leur identité nationale passée. Ces papiers jaunis par le temps n’ont plus de valeur administrative. Cependant, ils restent des objets symboliques pour leur propriétaire, évoquant pour eux ce qu’ils sont au fond d’eux-mêmes. Ils reflètent leur identité ethnique et culturelle, mais également et de façon moins agréable, une période où les Chinois n’étaient pas acceptés en Océanie française. Certains conservent en tête les numéros de carte d’identité qui leur ont été attribués. Ce qui représentait, à l’époque, une marque identitaire pour l’administration coloniale et un critère de discrimination pour leurs possesseurs.

Ces objets ordinaires interpellent la mémoire et l’identité (Candau 1998) de ceux à qui ils appartiennent. Il en est de même pour les personnes fréquentant l’Association Philanthropique Chinoise, depuis l’annonce de son déclin par la fermeture de son école et par l’intégration progressive des Chinois dans la société polynésienne. Cette association est ainsi devenue un objet de mémoire pour ses membres et la communauté chinoise. Elle est également un objet appartenant à l’Histoire de la Polynésie française.

C) L’ASSOCIATION PHILANTHROPIQUE CHINOISE : UN OBJET DE MÉMOIRE

L’Association Philanthropique Chinoise est une des plus anciennes associations chinoises de Polynésie française. Elle possède notamment une

identité et un statut particuliers au sein de la communauté chinoise. En effet, l'histoire de cette communauté⁵⁶ traverse en majeure partie cette association, faisant d'elle un objet de mémoire pour ses membres et les Chinois de Tahiti. Tout ceci contribue à donner à cette association une culture et une identité spécifique.

1) Entre mémoire et identité

De nombreux Chinois se rappellent avec enthousiasme la vie foisonnante de leur association. Ces souvenirs contrastent avec l'apparent délaissement que semble dégager ces différents lieux de nos jours. Ils constituent pourtant la mémoire de ces différentes associations. Ainsi, ces souvenirs tiennent un rôle majeur dans la formation de l'identité de ces structures collectives. Ce constat n'échappe pas aux membres de l'Association Philanthropique Chinoise, ainsi qu'à leurs identités individuelles respectives. Yves nous en fournit un exemple :

« Je me souviens de cette vieille bâtisse, si impressionnante qui abritait notre association. Elle était blanche et ses colonnes peintes en rouge... Je rêve encore de ces soirées où les grandes personnes étaient heureuses et s'amusaient beaucoup. Tout autour de ce bâtiment, des jeunes hommes vendaient des billets de loterie en criant à tue-tête et on pouvait gagner de petites choses : un jeu de vaisselle, une couverture ou un petit cochon de lait... À l'intérieur de la grande salle des fêtes au rez-de-chaussée, les tables étaient déjà occupées par les convives qui dégustaient les plats cuisinés par un grand traiteur chinois de la place. Il y avait forcément du porc à la sauce d'huître, le beignet de crabe que j'adorais, mais aussi le fameux poisson cru à la chinoise... sur la scène se succédaient des pièces de théâtre ou alors c'est S. ou N. qui racontaient des blagues ou exécutaient des sketches qui faisaient tordre de rire toute la grande salle des fêtes.

Dans la journée, ce bâtiment transpirait l'intrépidité et l'ardeur des responsables à agir pour notre petite communauté dans les domaines les plus divers : problèmes de permis de séjour, problèmes en affaires commerciales, traductions et confection des cartes de vœux, organisation de mariages et autres, etc.

Aujourd'hui, j'ai la nostalgie de cette grande époque. Nos parents étaient enthousiastes à l'idée de passer un moment à l'École Philanthropique Chinoise dans la semaine et durant les fêtes. En effet, il n'était pas rare de voir une vingtaine de personnes par jour au premier étage discutant autour d'un verre de thé ou s'essayant à la calligraphie ou au jeu d'échecs chinois. Notre association était vivante et le besoin de s'y retrouver entre amis était nécessaire. De nos jours, rares sont les personnes qui y montent. »

⁵⁶ 1865 : Première immigration chinoise massive. Elle est uniquement constituée de coolies chinois destinés à travailler dans la plantation de coton de William Stewart.

En conséquence, l'Association Philanthropique Chinoise renvoie à une sorte d'« âge d'or », où l'union, la convivialité et la solidarité étaient les maîtres mots de la communauté chinoise de Polynésie française. Elle est un de ces lieux de mémoire⁵⁷ (Nora : 1997) où s'exerce la mémoire collective⁵⁸. Cette dernière est notamment issue de la mémoire sociale (Halbwachs : 1950), c'est-à-dire que ce processus de reconstruction du passé est conditionné par la vie sociale.

Ainsi, la mémoire collective et individuelle s'incarne dans l'Association Philanthropique Chinoise. Elle fait de ce lieu un des cadres sociaux de la mémoire⁵⁹. Il s'agit non seulement de la mémoire de l'association mais aussi de celle de la communauté chinoise. En conséquence, cette association est un espace favorable à la mémorisation. Elle participe ainsi à la construction perpétuelle de la mémoire collective et individuelle (Candau 1998 : 1). Ce lieu est « saturé » d'événements en rapport avec les Chinois des EFO : les mariages, les fêtes, les cérémonies funéraires... La mémoire se construit ainsi dans ce cadre spatial du groupe (Halbwachs : 1950). Elle s'intègre et s'insère dans l'espace. Par ailleurs, cette formation de la mémoire forme aussi une identité locale propre à cette association. Elle s'accompagne également d'une communalisation⁶⁰ de la mémoire par son intermédiaire. Cette communalisation est favorisée par le regroupement des Chinois et par le contexte insulaire de Tahiti.

En effet, le communautarisme de l'Association Philanthropique Chinoise favorise le développement d'une mémoire communalisée. L'évocation des fêtes ou d'autres activités organisées par cette association est l'occasion d'émettre et de réactualiser, voire de reconstruire, cette mémoire collective. Beaucoup se souviennent encore, avec nostalgie ou ravissement, de l'Association

⁵⁷ « S'il est des lieux qui semblent surdéterminés par la mémoire, davantage voués que d'autres à l'accueillir, c'est parce qu'elle y a déjà travaillé et a déposé, au fil du temps, des couches successives de sédiments mémoriels au point, parfois, de saturer de sens ces sites particuliers. » (Candau 1996 : 116)

⁵⁸ Selon Candau, la mémoire collective est une représentation, « c'est-à-dire un énoncé que des membres d'un groupe vont produire à propos d'une mémoire supposée commune à tous les membres de ce groupe. » (Candau 1998 : 16)

⁵⁹ « ...nous complétons nos souvenirs en nous aidant, au moins en partie, de la mémoire des autres. » (Halbwachs 1925 : 21)

⁶⁰ « ...tandis qu'il est facile de se faire oublier dans une grande ville, les habitants d'un village ne cessent pas de s'observer, et la mémoire de leur groupe enregistre fidèlement tout ce qu'elle peut atteindre des faits et gestes de chacun d'eux, parce qu'ils réagissent sur toute cette petite société et contribuent à la modifier (Halbwachs 1950 : 68)... Il y a alors, pour adopter un langage wébérien, communalisation de la mémoire, qui peut être objective lorsqu'il s'agit d'une mémoire événementielle et qui est au moins le sentiment subjectif qu'ont les individus membres d'un groupe de partager la même mémoire. Les sociétés d'interconnaissance sont donc plus propices à la constitution d'une mémoire collective. » (Candau 1998 : 41)

Philanthropique Chinoise d'antan. Tous ont ce sentiment commun d'avoir fait partie ou de faire partie d'une pièce maîtresse de la communauté chinoise de Polynésie française. À cet égard, Yves insiste :

« Cette bâtisse en bois qui garde une certaine énergie, je dirais que le temps est passé par là, que les gens sont passés par là. Une certaine énergie s'est installée et on doit le respect, de grandes personnes sont passées, des choses se sont passées, et tu sentais que c'était un endroit qui appartient à des gens importants, des gens qui vivaient là. »

L'Association Philanthropique Chinoise est, pour ainsi dire, mythifiée dans la conscience de ses membres ou de ses anciens membres. Outre le fait qu'elle soit un « objet » de mémoire, c'est également un référent important de l'identité ethnique et culturelle des Chinois de Polynésie française. Il s'agit d'un référent par lequel leur ethnicité⁶¹ s'exprime et se donne à voir. L'Association Philanthropique Chinoise est une référence identitaire commune pour les Chinois, dans la mesure où elle fait partie de l'histoire des Chinois de Tahiti. Elle en est un symbole. Selon les propos de bon nombre d'informateurs, elle semble incarner la communauté chinoise à elle seule. Cela est sans doute dû au fait que la mémoire et l'identité sont intimement liées⁶².

Ainsi, la mémoire n'existe pas sans identité, et inversement, l'identité ne peut pas exister sans mémoire. Les deux sont indissociables, et ils s'interpénètrent mutuellement. En effet, selon Anne Muxel, le travail de mémoire construit l'identité d'un individu. Il s'agit d'un travail de réappropriation et de négociation que toute personne fait vis-à-vis du passé fondateur de son identité (Muxel : 1996). Quant aux souvenirs, ces derniers sont sans cesse reproduits. Ils permettent que se perpétue, comme par l'effet d'une filiation continue, le sentiment de notre identité (Halbwachs : 1950).

Par conséquent, on peut supposer que ce sentiment d'identité est fortement lié à celui de sinité ou d'« hakkaité ». Il se forme et se développe dans le cadre de la mémorisation de l'Association Philanthropique Chinoise.

⁶¹ « L'ethnicité est un aspect des relations sociales entre des acteurs sociaux qui se considèrent et qui sont considérés par les autres comme étant culturellement distincts des membres d'autres groupes avec lesquels ils ont un minimum d'interactions régulières. » (Martiniello 1995 : 18-19). Fredrick Barth est un des premiers chercheurs à proposer une approche non substantialiste de l'ethnicité. À travers *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference* (1969), il étudie les dimensions identitaires du phénomène ethnique. Pour lui, la substance culturelle de l'ethnicité est secondaire par rapport à l'établissement des frontières ethniques entre les groupes. Les différences créées construisent ainsi l'identité des ethnies.

⁶² « la mise en relation des états successifs que connaît le sujet est impossible si celui-ci n'a pas à priori conscience que cet enchaînement de séquences temporelles peut avoir une signification pour lui. » (Candaux 1996 : 119)

Cette dernière se reflète ou « agit » sur l'identité ethnique et culturelle de ceux qui la fréquentent. La mémoire qui s'y rattache s'apparente alors à un processus d'acquisition de la conscience identitaire, celle d'être des Chinois ou des Hakkas. Yves illustre ces propos de la manière suivante :

« ...Le temps que mes parents ferment le magasin, j'allais à Philanthropique, j'étais au-dessus dans la grande salle. Je feuilletais les journaux⁶³, je ne comprenais rien, c'était écrit en chinois mais il y avait des images sur la Chine. Et puis il y avait les « anciens » qui étaient là et on discutait un peu. Et puis voilà... je tuais le temps. Physiquement en étant là-bas, je me suis imprégné de Philanthropique... »

Dans ce contexte particulier, l'identité ethnique répond à une mémoire ethnique⁶⁴ construite à partir du cadre de l'Association Philanthropique Chinoise. En faisant appel aux souvenirs rattachés à cette association, cette mémoire conforte le sentiment d'appartenance ethnique. Par ailleurs, la mémoire ethnique et la mémoire familiale⁶⁵ sont souvent liées à cette mémoire sociale et collective d'association. Toutes ces mémoires se confondent et s'entremêlent. Ce processus favorise ainsi le développement d'une culture d'association particulière.

2) Une mémoire d'association basée sur une mémoire familiale

De nombreux membres se sentent reliés à l'Association Philanthropique Chinoise, car leurs parents ou leurs arrière-grands-parents en faisaient partie. Cette association est alors un lieu où s'incarne la mémoire familiale. Cette dernière peut donc s'y construire et/ou s'y reconstruire au contact des autres membres qui la fréquentent. De même, ce travail de mémoire est important pour la construction des identités individuelles et collectives, et pour l'identité même de cette association. C'est tout ceci que Martin atteste :

« Je suis content de rencontrer et de savoir que le père d'un tel a aidé mon grand-père à acheter son premier wok. Des personnes ont poussé mon grand-père à faire son affaire de restauration car il se débrouillait bien derrière le

⁶³ De nos jours, cette presse chinoise se compose aussi bien de quotidiens de Chine continentale que de Taiwan.

⁶⁴ Le terme est utilisé dans le sens d'une mémoire propre à un groupe ethnique, il s'agit en fait de sa mémoire collective. (Le Goff 1988 : 111)

⁶⁵ « ... distinguer généalogie, mémoire généalogique et mémoire familiale, soit dans l'ordre une discipline qui vise à reconstituer des lignées en obéissant à des règles rigoureuses, une parenté mémorisée et une mémoire qui embrasse tout le vécu d'une famille. La généalogie est donc l'instrument qu'utilise ego (ou une famille tout entière) pour nourrir sa mémoire généalogique et, éventuellement, la mémoire familiale, en se mettant à la recherche de la trace des ascendants. » (Candau 1996 : 51)

wok... Sans eux, je ne serais pas là aujourd'hui. Il est important de ne pas oublier et de chercher à savoir plus. Ce qui permet de retracer l'histoire familiale mais également d'autres familles chinoises... »

La mémoire et l'identité de cette association se confondent avec celles de ses membres. Elles contribuent ainsi à former une identité et une culture d'association propres à l'Association Philanthropique Chinoise. Il en est de même pour les autres associations chinoises du Territoire. La mémoire de cette association est également orale et collective.

Dans le cadre de l'Association Philanthropique Chinoise, les points communs des mémoires familiales de chacun permettent de créer une parenté symbolique ou pseudo-parenté (Bonte-Izard 1991 : 550). Cette dernière unit et lie les membres de cette association entre eux, ainsi que leurs descendants. Cependant, il nous faut relativiser ces propos, car certains membres de l'association possèdent des liens de parenté réels, d'affinité ou consanguins. Par exemple, J., Y. et M. sont des cousins parallèles. Leurs parents ont fait partie de cette association où les rapports familiaux sont multiples et variés. Ces rapports forment ainsi une culture d'association basée sur la mémoire familiale et les valeurs familiales. Pour preuve, certains membres de l'Association Philanthropique Chinoise considèrent cette association comme une seconde « maison ». Ce fait s'explique par l'ancienneté des rapports qu'ont noués leurs familles respectives avec cette structure.

La filiation historique à l'association est un moyen par lequel on est déterminé et identifié. Elle est alors une référence identitaire, et il n'est pas rare d'entendre – dans le but de l'identifier - qu'un tel fait partie de telle ou telle association chinoise. L'appartenance familiale à une association chinoise, et notamment à l'Association Philanthropique Chinoise, permet de déterminer et de « placer » les identités de chacun des Chinois de Polynésie française. C'est par exemple ce que pense Yves. Ainsi, si vous vous promenez dans les ruelles de Papeete ou si vous fréquentez l'Association Philanthropique Chinoise, il se peut que vous entendiez au cours d'une conversation entre Chinois : « Tes grands-parents étaient à Chungfa Fuikong ! Tes parents étaient à Chungfa Fuikong ! Tu es de Chungfa Fuikong ! ». Mais inversement, les familles à qui l'on a affaire peuvent permettre d'identifier en quelque sorte les associations. Elles donnent ainsi à ces dernières du « corps ». Il est donc connu que certaines familles chinoises fréquentent exclusivement les mêmes associations chinoises. Cette filiation historique participe aux identifications par rapport qui contribuent à former l'identité locale de chacune de ces associations. Il en est

de même quand il s'agit de confronter entre elles les mémoires collectives concernant les différentes associations en présence. Cette opération favorise le développement d'une mémoire d'association spécifique.

En outre, chez certains, la mémoire familiale revêt également la forme d'une mémoire générationnelle :

“La mémoire générationnelle est une mémoire à la fois horizontale et verticale qui présente deux formes, l'une ancienne, l'autre moderne. La forme ancienne est une mémoire généalogique étendue bien au-delà de la parenté. Elle est la conscience d'appartenir à une chaîne de générations successives dont le groupe ou l'individu se sent peu ou prou l'héritier. C'est la conscience d'être les continuateurs de nos prédécesseurs.” (Candau 1996 : 54)

Comme en témoigne John, c'est dans cette logique que de nombreux membres de l'Association Philanthropique Chinoise s'inscrivent. Ils ont le sentiment de continuer l'œuvre de leurs prédécesseurs, et notamment celle de leurs parents. John explique que c'est :

« Un peu une certaine tradition, mon arrière-grand-père y était, mon grand-père y était membre d'honneur jusqu'à il y a pas longtemps... »

C'est également en mémoire de son père qu'Adeline s'est inscrite à l'Association Philanthropique Chinoise :

« Je suis rentrée dans l'Association Philanthropique parce que mon père, au temps où il y avait des écoles philanthropiques, où les gens se scolarisaient dans les écoles chinoises, mon père était professeur de chinois, j'étais toute jeune, mes sœurs y allaient... Et c'est en sa mémoire. »

Cette mémoire générationnelle s'inscrit dans un temps long et dans la durée. Elle imprègne également la mémoire de l'association, donnant à ses membres la sensation de continuer et de pérenniser l'œuvre de ses fondateurs. Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise constitue un patrimoine familial (Nora 1997 : 1433), qu'il est nécessaire de préserver et de transmettre. Cette « conscience d'être les continuateurs de nos prédécesseurs » s'incarne dans cette association qui se vit comme faisant partie d'un héritage. C'est notamment le cas chez Martin. Ce dernier nous parle ainsi de son adhésion :

« Les premiers pas dans l'association, proprement dits, c'était un désir d'apporter ma pierre en tant que petit-fils G.T, tout simplement parce que mon grand-père était ici, à Tahiti, il fréquentait énormément l'École Philanthropique. Ensuite, mon père, je le suivais à plusieurs occasions lors de festivités, ou des rencontres, ou des réunions que mon père tenait à l'époque avec ses

compatriotes... reconnaître la pérennité de la famille G.T qui a agi pour l'Association Philanthropique, pour que l'Association Philanthropique perdure. Il y a un peu plus de soixante-dix ans que cette association existe... Arrivé à un certain âge dans la vie active, je me suis senti prêt à apporter ma pierre, pour moi aussi laisser une trace dans ma vie, ici, passée sur terre, dans l'association, dans l'école chinoise où mon grand-père a été accueilli et ainsi de suite. Parce que je le vois comme un devoir, comme une obligation, et aussi comme un besoin de s'identifier à un groupe, de Chinois. »

Ceci a une importance capitale pour Martin, puisqu'il ajoute, au cours de l'entretien, que son action au sein de l'association lui permet « de s'identifier ». C'est un moyen pour lui de connaître et de construire son identité. En conséquence, l'Association Philanthropique Chinoise est assimilée à un « outil ». Ce dernier peut permettre à un individu de façonner son identité chinoise et hakka. Il lui fournit notamment des repères culturels et identitaires. Ces derniers sont issus de la reconstruction du passé par l'intermédiaire de cette association. Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise conforte et affirme cette ethnicité chez les individus qui la considèrent comme un objet patrimonial et comme un objet de mémoire.

De plus, si la culture de cette association se base sur la mémoire familiale et les valeurs qui entourent la famille chinoise, elle s'appuie également sur le fait que l'Association Philanthropique Chinoise représente un objet patrimonial. En effet, ce dernier s'est progressivement fixé dans le temps et dans l'espace. Il est à la fois le sujet de diverses représentations.

3) Un patrimoine réel et idéal

La patrimonialisation familiale de l'Association Philanthropique Chinoise peut être étendue à une définition patrimoniale de ce lieu. Ainsi, selon la définition qu'en donne Jean-Pierre Babelon et André Chastel :

“Le patrimoine, au sens où l'on entend aujourd'hui dans le langage officiel et dans l'usage commun, est une notion toute récente, qui couvre de façon nécessairement vague tous les biens, tous les trésors du passé...” (Babelon, Chastel 2000 : 11-12)

Cette citation est très représentative de la manière dont est vécue l'Association Philanthropique Chinoise à Tahiti. En effet, sa disparition pourrait signifier, pour les Chinois de Polynésie française, la fin d'un objet historique. Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise est en soi un « bien du

passé ». Par ailleurs, cette association et son bâtiment, au cœur de la ville de Papeete, incarnent une référence identitaire chinoise et hakka. Ils renvoient, pour celui qui les regarde, à une présence chinoise et constituent aussi un référent identitaire pour la communauté chinoise de Tahiti. Ensuite, ce lieu est chargé d'une histoire et d'une mémoire qui se combinent mutuellement. Ainsi, les photos des Anciens et des fondateurs, situées dans la salle du haut au premier étage, sont pour certains des visages anonymes. Mais pour d'autres, ces portraits leur parlent autrement. En somme, ils rappellent à tous les visiteurs la valeur historique de ce lieu. Ils deviennent également des objets de mémoire où cette dernière peut s'exercer. Les arrière-grands-parents des uns ou les grands-parents des autres, ou encore leurs parents figurent en bonne place. Ces portraits renvoient au sentiment que tout est parti d'ailleurs, et que tous les Chinois de Polynésie française sont liés les uns avec les autres. Enfin, une image, celle d'une mère chinoise montrant à son enfant la photo de son grand-père, vient souligner que l'Association Philanthropique Chinoise est un objet lié au passé, à l'histoire même de la Polynésie française. Par conséquent, cette association produit une mémoire locale au sens de Hervé Glevarec et Guy Saez :

« D'expressément nationale et politique, la mémoire devient locale et sociale. Elle se fixe sur des objets qu'elle transforme en témoignages :

« L'objet visuel désaffecté prend une valeur de signe attachant, d'indicateur de l'existence laborieuse, de révélateur humain ; la ferme, l'atelier, la boutique d'autrefois deviennent maintenant ce qu'avaient été pour les générations antérieures l'église, le site, le château. » (Glevarec, Saez 2002 : 256)

Cette patrimonialisation de la mémoire, à travers l'Association Philanthropique Chinoise, aboutit à la construction d'une identité territoriale et d'une mémoire propres à ce groupe. Une culture d'association se forme alors à travers le temps, à partir des héritages des membres qui s'entremêlent et se sédimentent :

« La construction d'une mémoire cherche à créer une durée propre au groupe qui lui permet de rester semblable à lui-même dans le temps. Il se construit alors une histoire propre, particulière, qui le singularise des autres groupes. Plusieurs modes d'inscription dans le temps sont mis en œuvre par les diasporas. La construction d'une généalogie est l'un de ces principaux aspects aux côtés de la création d'un territoire diasporique, qui intègre dans une même entité le territoire d'origine ainsi que les différents lieux de l'exil. » (Laurens, Roussiau 2002 : 208)

Ainsi, on peut dire que notre association procède de cette logique. La mémoire créée souligne les particularismes des Chinois de Polynésie française, notamment les particularismes de nature historique et sociale.

On peut donc constater que l'Association Philanthropique Chinoise est un patrimoine « réel » ou « matériel », palpable et offert à la vue de tous. Ce dernier représente une partie de l'histoire de la communauté chinoise de la Polynésie française et l'implantation matérielle des Chinois dans la société tahitienne. Mais c'est également un patrimoine « idéal » au sens de Maurice Godelier, pour lequel :

“L'idéal ne s'oppose pas au matériel, puisque penser c'est mettre en mouvement la matière, le cerveau : l'idée est une réalité mais une réalité non sensible. L'idéal est donc ce que fait la pensée, et sa diversité correspond à celle des fonctions de la pensée. Quelles sont donc les fonctions de la pensée et de ses représentations ?” (Godelier 1984 : 199)

Par exemple, cette association renvoie notamment à cet « âge d'or » de la communauté chinoise de Polynésie française. Il s'agit ainsi d'un référent dans les représentations collectives. Ou encore, chez certains Chinois, l'Association Philanthropique Chinoise évoque le dernier endroit où survivent encore les Anciens et leur idéaux. Ces derniers marquent ainsi de toute leur sinité ou de leur « hakkaité » cet espace. Ils refusent donc de s'intégrer et d'épouser la terre qui les a accueillis. Chez d'autres, l'Association Philanthropique Chinoise constitue un lien avec la Chine. Leurs pensées vont jusqu'à faire de cette association un symbole du village natal. Il s'agit du village où se trouvent les ancêtres et d'où sont partis les aïeux. Des parallélismes semblent donc être faits dans les représentations des uns et des autres, entre structure villageoise et structure associative. C'est du moins ce que laisse penser le témoignage de Martin, à travers les souvenirs de « l'époque » de son père :

« À l'époque, c'était comme un village. Cette école vivait quasiment en autarcie. On avait pas besoin de son voisin de Taiwan pour y vivre ou pour faire la fête, pour apprendre, pour manger ou autre chose. C'était bien complet quand on voulait jouer au football, on était suffisamment nombreux pour faire deux équipes, sortir en boîte... En faisant plusieurs voyages en Chine pour visiter mon grand-père, dans son village natal, c'était ça. C'était le village en autarcie. On avait pas besoin du village voisin, on avait notre riz, notre légume, notre viande, notre four, notre arachide... »

Martin fait donc un parallèle entre l'association et le village de son grand-père. Il s'agit de « son » village en Chine, « le berceau de ses origines ». Pour lui, la distance entre la Chine et Tahiti ne change en rien les mœurs que connaissent ces deux lieux différents. Ces dernières restent identiques malgré l'éloignement. Ainsi : « Seul l'environnement est différent. » Martin cite notamment comme exemple : le fait qu'après manger les hommes se réunissent et discutent. Pendant ce temps, les femmes se mettent à débarrasser, à faire la vaisselle, et à « jacasser ». Tout comme il a pu l'observer dans « son » village. On voit bien ici comment l'association relie le territoire d'origine et le territoire d'accueil. Elle crée un lien symbolique entre ces deux territoires.

De plus, le village natal a également une signification particulière aux yeux de Martin. En effet, la « terre de ses ancêtres » représente la Chine :

« La seule chose que je connaisse de la Chine, c'est le village de mon grand-père. C'est un pied d'attache où je sens qu'il y a la racine, la racine de la famille G.T. »

Cette référence identitaire et culturelle semble être partagée par la plupart des Chinois de Polynésie française, et encore plus par ceux qui ont eu l'opportunité de se rendre en Chine. Pour les autres, le village natal et la Chine restent marqués par le fantasme ou le désintérêt. En effet, combien de fois entend-on qu'un tel est retourné au « village d'origine » ou qu'un autre « retourne au village » ? À ces mots, ceux qui ne sont jamais retournés en Chine peuvent seulement imaginer : comment peut bien être constitué « le » village, celui des ancêtres. Le lieu où tout a commencé, à partir duquel sont partis les arrière-grands-parents et les grands-parents. Là où l'on peut sentir également « la racine » familiale. Toutes ces démarches mènent doucement à se faire une représentation personnelle de la Chine : « le » village natal devient « la » Chine. Mais cette dernière est issue d'un autre temps, celui des aïeux. Elle n'a plus rien à voir avec celle d'aujourd'hui. Pour autant, « le village » reste un lieu de mémoire privilégié pour la majorité des Chinois de Polynésie française. Car il représente l'expression de la culture et de l'identité chinoise-hakka (Rubin : 1995). Les liens familiaux et claniques y sont très forts, et ces valeurs y sont encore largement prégnantes aujourd'hui. « Le village » est donc un référent identitaire important, de même pour les autres populations immigrées ou issues de l'immigration (Laurens, Roussiau 2002 : 208). Tout comme l'Association Philanthropique Chinoise, le « village » constitue un patrimoine idéal qui s'incarne à travers cette association.

Après tout ce qui a été exposé, l'idée selon laquelle il s'agit effectivement d'un patrimoine, ou du moins d'un objet en cours de patrimonialisation⁶⁶, reste forte. Si ce n'est pas le cas, on peut au moins soutenir que l'Association Philanthropique Chinoise reste un bien culturel. En effet, il s'agit de la trace matérielle d'une culture. Par ailleurs, l'idée de sa conservation existe chez ses membres à cause de la mémoire et de l'histoire que cette association draine. De plus, l'Association Philanthropique Chinoise constitue une référence identitaire en tant que trace mnésique du passé. C'est notamment ce qu'il ressort de l'entretien effectué avec Adeline, elle m'a ainsi confié avec émotion :

« On a quand même une belle école malgré qu'il fait un peu chaud. Elle est imposante par rapport au Kuo Min Tang, par rapports aux autres. Elle est belle (le son de sa voix marque bien ce propos). L'autre jour, avec Y., on sortait d'une réunion et je lui ai dit : Au cœur de la ville on a une belle association. C'est un bâtiment dont on peut être fier. »

La nécessité de conserver ce bâtiment et l'association qu'il abrite transparaît à travers les propos de cette informatrice. L'Association Philanthropique Chinoise ne représente pas que de simples murs ou des locaux désaffectés. En fait, elle possède une valeur symbolique et matérielle pour ses membres. L'Histoire et des histoires l'habitent. De plus, c'est toute l'image de la Chine qui se dessine à travers l'Association Philanthropique Chinoise.

Dans le processus d'installation et d'implantation des Chinois en Polynésie française, l'Association Philanthropique Chinoise, au même titre que les autres associations chinoises, joue un rôle important dans la structuration de cette communauté. Elle permet d'en regrouper une partie selon des pratiques sociales communautaires. Cette association se constitue alors à l'instar d'un « village urbain ». Ce dernier est un lieu d'expression identitaire et de transmission culturelle pour les Chinois. Son souvenir reste encore vivace de nos jours, comme en témoigne son statut d'objet de mémoire. L'Association Philanthropique Chinoise est à la fois un objet de mémoire pour ses membres, mais également un objet historique pour l'histoire de la communauté chinoise de Polynésie française. Elle est ainsi le sujet de représentations diverses et variées qui la constituent en patrimoine réel et idéal. Tous ces processus liés à

⁶⁶ Cette considération doit certainement être relativisée. Elle dépend du regard que l'on porte sur l'Association Philanthropique Chinoise et est donc relative à chacun. Je pense également qu'il en est de même pour le Kuo Min Tang, le Koo Men Tong et le Si Ni Tong (ce dernier serait un patrimoine idéal puisqu'il ne marque pas autant ou de la même manière l'espace que les trois autres associations chinoises. Le Si Ni Tong gère notamment le temple chinois de Mamao et le cimetière chinois de Arue. Ces derniers constituent pour les Chinois de Polynésie française des objets patrimoniaux.).

la mémoire sont formés à l'encontre de l'oubli. Ce dernier anime notamment les membres de l'association. Il se traduit principalement par le sentiment d'être les successeurs d'une lignée et de respecter les idéaux des fondateurs. Par ailleurs, préserver l'Association Philanthropique Chinoise, c'est aussi conserver les souvenirs d'un « âge d'or » et d'un objet historique de la communauté chinoise de Tahiti.

Désormais, cette association n'est plus refermée sur elle-même. Son ouverture a entraîné des changements dans les statuts et dans les objectifs fixés initialement. Il en va de l'utilisation de ce lieu qui entraîne la production de nouvelles relations sociales. En effet, l'objectif majeur n'est plus la reproduction des pratiques communautaires. La gestion de cette association impose ainsi une gérance particulière. Elle se base sur le fonctionnement d'origine de cette association et les caractéristiques ethniques de la population chinoise de Polynésie française. De plus, les liens que cette association entretient avec la Chine nous permettent d'appréhender le lieu de sociabilité qu'est l'Association Philanthropique Chinoise. Cette dernière est envisagée dans la perspective plus large d'une rencontre des « Autres » et de « Soi ».



*Bâtiment actuel de l'Association Philanthropique Chinoise au coin des rues Nanssouty et Édouard Ahnne
(Ph. Maria Demars)*

II. UN LIEU DE SOCIABILITÉ :

À LA RENCONTRE DES « AUTRES » ET DE « SOI »

En tant que structure associative, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu privilégié de sociabilité. Aujourd'hui, elle est un espace où l'on peut rencontrer les « Autres », ces derniers étant essentiellement représentés par les populations polynésiennes, demies et métropolitaines de la société polynésienne actuelle. Cependant, cette rencontre se poursuit également par une rencontre avec « Soi » - le « Soi » renvoyant ici aux Chinois issus de la communauté elle-même – dans la mesure où il s'élabore par la comparaison avec les « Autres ». Mais avant d'aborder ce jeu de miroir, il semble pertinent de se pencher sur les pratiques sociales qui ont cours dans cette association. En effet, ces dernières déterminent le cadre de ces rencontres avec les « Autres » et le « Soi ». Elles permettent de constituer des relations sociales et des références identitaires.

A) SOCIABILITÉS ET ACTIVITÉS DE L'ASSOCIATION PHILANTHROPIQUE CHINOISE D'AUJOURD'HUI

Des contacts et des échanges se forment au sein de l'Association Philanthropique Chinoise. Ils sont à la base des liens sociaux qui se constituent dans ce lieu caractérisé par des actions collectives. Par ailleurs, les activités et les sociabilités créées sont prédéterminées par les utilisateurs et les utilisations de cet espace.

1) Entre lieu et non-lieu : espace privé et espace public

Depuis 1973, c'est-à-dire la date de l'attribution en nombre de la nationalité française aux ressortissants chinois présents en Polynésie française, ces derniers n'ont cessé de clamer leur désir de s'intégrer à la société polynésienne. D'une certaine manière, ils ont cherché à légitimer leur présence au sein de cette même société. En somme, il semble qu'il y ait eu là, la volonté de se faire accepter par « les Autres ». Ainsi, en 1982, l'Association Philanthropique Chinoise modifie ses statuts de la manière suivante :

“La séance débute à 20h25 au siège de l'Association, rue Edouard Ahnne, par un exposé du Président Frédéric Siu qui rappelle les raisons pour lesquelles il est nécessaire et urgent de modifier le statut de l'Association qui est resté en

l'état depuis son dépôt en 1921. Premièrement par suite de la francisation de la majorité de ses membres⁶⁷, l'Association devient de fait une Association française. Le critère d'admission des membres ne doit donc plus faire apparaître le caractère national chinois mais plutôt un trait ethnique. Cependant les buts de l'Association demeurent essentiellement les mêmes⁶⁸ avec cependant une plus grande ouverture vers la société polynésienne.”

Ce changement de « nature » de l'association est capital et implique donc « une plus grande ouverture » sur l'« extérieur ». Pour autant, cela veut-il dire que l'Association Philanthropique Chinoise y a perdu là son « âme », son identité ? En effet, tout porte à croire que cette mutation s'accompagne de la fin du système communautaire décrit en première partie⁶⁹. Par exemple, les rites de vie et de mort disparaissent progressivement de l'Association Philanthropique Chinoise. Il en est de même pour les fêtes et les banquets qui réunissaient une partie, voire une grande partie, de la communauté chinoise de Polynésie française. Ce phénomène touche également les autres associations chinoises. Seuls les souvenirs imprègnent encore ce lieu. Ils rappellent que ce dernier fut important pour que s'expriment la culture chinoise, et notamment la culture hakka en Polynésie française.

De fait, beaucoup se souviennent, avec nostalgie et émotion, des instants et des événements qui ont fait le prestige et la renommée de « leurs » associations, dont l'Association Philanthropique Chinoise. C'est ainsi que Martin a raconté ses souvenirs, avec enthousiasme et amusement. Il a confié les précieuses images d'un lieu de son enfance. Tel qu'il le décrit, celui-ci était un lieu de vie marqué par d'incessantes fêtes. La bonne humeur et la joie de vivre régnaient dans cette association :

« Il y avait beaucoup, beaucoup de fêtes, énormément de fêtes. Je me rappelle que c'était très animé, de par les personnes et d'autre part par les festivités organisées. Il y avait des groupes de personnes qui menaient la cadence et la fête dont T.J. avec son instrument de musique... Beaucoup, beaucoup

⁶⁷ Sur les 25 membres du Bureau de direction de 1969-1970, onze sont de nationalité française et quatorze de nationalité chinoise. Source : D.R.C.L. Lettre du Président de l'Association Philanthropique Chinoise au Gouverneur de Polynésie française, Papeete, 20 février 1969.

⁶⁸ Les buts de l'association sont : « de maintenir des rapports d'amitié et d'entraide entre les membres de l'Association, de promouvoir la culture chinoise dans le cadre des activités culturelles polynésiennes, de constituer un groupement fraternel et démocratique pour suivre la marche du progrès et de la civilisation, de s'intégrer à la vie communautaire de la Polynésie dans un idéal social et philanthropique sans distinction politique, raciale ou autre. » Source : D.R.C.L. P.V du Conseil d'Administration du mardi 2 avril 2002, Papeete, 10 avril 2002.

⁶⁹ Il est certain que l'Association Philanthropique Chinoise a évolué, comme l'a confirmé Elias. En effet, ce dernier a vécu et continue de vivre les différentes évolutions de cette association.

d'animation, et dans chaque animation il y avait la musique, la gaieté, énormément de gens. Je ne me rappelle pas s'il y avait beaucoup de bagarres, mais des engueulades : oui. On parlait à haute voix. C'était hyper hyper vivant ! Je me rappelle très bien de cela ! Il y avait beaucoup de choses qui se passaient ! »

Au travers de cet extrait, on voit qu'il existe un attachement à des images liées à cet espace⁷⁰. Par la suite, ces dernières, relevant aussi bien de l'individu que du groupe, sont naturellement comparées à ce qu'est maintenant devenue l'Association Philanthropique Chinoise, c'est-à-dire, un lieu où « il ne se passe plus rien : une association vide ! Une association morte ! ». Ce constat négatif de la part des Chinois de Polynésie française⁷¹ résulte de la comparaison qui a été mentionnée entre ce qui fut avant et ce qui est aujourd'hui. Cette comparaison provoque chez l'individu le sentiment que « quelque chose » a été perdu à jamais. Ce qui fait de l'association un lieu sans vie ou encore un lieu de passage. Ce lieu aurait donc perdu son identité.

Ainsi, d'un lieu, l'Association Philanthropique Chinoise est progressivement devenue un non-lieu dans les représentations des membres de la communauté. Pour mieux comprendre ces deux concepts, il est possible de reprendre la définition qu'en propose Marc Augé. Il faut toutefois garder en mémoire que sa pertinence, avec notre réflexion, s'inscrit dans un contexte de comparaison entre un « avant » (aux débuts de l'Association) et un « après » (ce qu'elle est devenue maintenant). Par conséquent :

“Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu.” (Augé 1992 : 100)

La désaffection à l'égard de l'association, c'est-à-dire le fait que l'endroit n'est plus aussi vivant et plein qu'auparavant⁷², et l'oubli⁷³ de l'existence

⁷⁰ « Ces marqueurs nostalgiques participent à la reconstruction du passé, participent à la définition de l'identité et participent aussi à la mise en place de l'avenir car, en précisant ce que le groupe est et d'où il vient, il affirme ce qu'il désire et ce qu'il veut être... Ainsi avec le sentiment de nostalgie, le passé glorieux et les origines mythiques sont élaborés, mais en plus, ce sentiment devient une force qui va bien au-delà de l'évocation et pousse à la recherche et, par la suite, à la reconstruction de ce passé idéal. Un passé qui n'est pas seulement une histoire individuelle familiale et locale, mais devient une histoire collective, nationale qui se retrace et cherche son chemin à travers les siècles... » (Laurens, Roussiau 2002 : 260-261)

⁷¹ Il est possible d'étendre ce constat aux autres associations chinoises, comme le Kuo Min Tang ou le Koo Men Tong.

⁷² « L'opposition du plein et du vide apporte une nuance à celle du lieu et du non-lieu. Certes, en première apparence, on peut appréhender le lieu comme essentiellement plein. Il est plein de sens social et la redondance du social et du spatial pourrait définir le lieu idéal comme celui où tout fait sens... Mais c'est d'une manière plus immédiatement perceptible que l'opposition du vide et du plein peut servir à qualifier les non-lieux, ... (voir suite page suivante)

même de l'association par la communauté chinoise en font donc un non-lieu. Celui-ci, si on doit établir une comparaison avec un « avant », devient ainsi plus un espace de circulation, de communication et de consommation. Il est alors représentatif de la modernité⁷⁴ que connaît l'ensemble de la société polynésienne. Une modernité que cette dernière partage d'ailleurs avec d'autres non-lieux à travers le monde. Car ceux-ci vont dans le sens de la définition suivante qu'en donne Marc Augé :

“... il est bien clair que ce sont les pratiques sociales dont un espace est l'objet qui permettent de le définir comme lieu ou non-lieu. Un même espace peut être l'un ou l'autre pour des personnes différentes.” (Augé 2003 : 138)

En conséquence, si l'on considère que l'Association Philanthropique Chinoise est un non-lieu, cet espace apparaît moins chargé de symbolique par rapport à un avant. Car la fréquentation y est moindre, et les modalités qui la constituent sont différentes. Par exemple, on y vient uniquement parce qu'on a garé sa voiture dans le parking payant situé sous le bâtiment de l'association. On y vient également à certaines heures régies par les ouvertures et les fermetures de l'association, afin de rencontrer d'autres personnes et discuter avec elles. Ce qui permet de s'informer sur les dernières nouvelles touchant la communauté chinoise ou sur l'actualité. De plus, certains événements quotidiens ou réguliers sont propices pour se rendre à l'association, comme les réunions associatives ou les expositions. Les cocktails et les manifestations culturelles sont représentatifs de cet espace en tant que non-lieu. Car les événements sociaux y sont plus rares et plus ponctuels qu'auparavant. Ce fait dénature et déshumanise cette association. Il fait d'elle un espace de passage. Tout d'abord, vous pourrez y voir des personnes de toutes origines, aussi bien polynésiennes, occidentales que chinoises. Par ailleurs, si le public présent reste majoritairement d'origine asiatique⁷⁵, il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas si longtemps l'Association Philanthropique Chinoise n'était réservée qu'à certains privilégiés. Cela s'explique notamment par le fait que ce fut une association communautaire telle que nous

⁷² (suite de la page 79) ... au sens empirique du terme... C'est en somme la surcharge du présent qui définit le rapport entre le plein et le vide. L'actualisation, la mise en spectacle projettent le passé dans l'évidence du présent, présent en mouvement certes, mais si encombré, si envahissant qu'il interdit toute vision de l'avenir même s'il nous propose pourtant, par la fiction, des images auxquelles, déjà, l'actualité commence à ressembler. » (Augé : 2003)

⁷³ L'effacement des traces mnésiques (Ricoeur : 2000).

⁷⁴ Caractère de ce qui est moderne, actuel, contemporain.

⁷⁵ Le fait qu'il y ait d'autres représentants d'autres associations chinoises ou d'autres communautés permet de se définir également.

l'avons exposé. Ensuite, toutes ces personnes viennent alors pour manger, boire, rencontrer, discuter, ou pour voir une exposition.

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise devient tour à tour un espace de circulation, de rencontre, de communication et de consommation en fonction de ce qu'on y fait et de ce qu'on y cherche. On peut y être visiteur d'un moment, élève en cours de mandarin ou de hakka, pratiquant de kung-fu ou de tai-chi, danseuse de danses polynésiennes ou encore dîneur pour un bal⁷⁶. Ce lieu devenu non-lieu produit ainsi l'identité des personnes qui s'y rendent, et notamment par les règles qu'il édicte. Par la suite, ces règles organisent un ordre social en fonction des activités qui s'y déroulent :

“... alors que c'est l'identité des uns et des autres qui faisaient le lieu anthropologique, à travers les connivences du langage, les repères du paysage, les règles non formulées du savoir-vivre, c'est le non-lieu qui crée l'identité des utilisateurs... Seul mais semblable aux autres, l'utilisateur du non-lieu est avec celui-ci (ou avec les puissances qui le gouvernent) en relation contractuelle. L'existence de ce contrat est rappelée à l'occasion (le mode d'emploi du non-lieu est un élément) : le billet à acheter, la carte pour le péage... Le contrat a toujours rapport avec l'identité individuelle de celui qui y souscrit.” (Augé 1992 : 128)

À l'Association Philanthropique Chinoise, ce contrat a souvent la forme d'une cotisation vous donnant le droit d'en être membre. Il peut également s'agir d'une facture vous permettant d'accéder aux cours de mandarin ou de hakka, ou encore, de louer la grande salle en vue d'y donner une conférence ou un dîner dansant. C'est par exemple le cas d'associations familiales tahitiennes ou d'associations pour la défense des droits de la Femme ou de l'Enfant. Ces associations louent la dite salle pour organiser des dîners dansants, où l'on sert fréquemment des mets chinois accompagnés d'un orchestre de variétés polynésiennes. Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise n'est plus le seul fait des Hakkas ou des Chinois de Polynésie française. Il est désormais fréquent d'y croiser et d'y rencontrer des personnes extérieures au groupe ethnique chinois. Cet espace n'est plus refermé sur lui-même comme auparavant et selon les principes qui régissaient l'Association Philanthropique Chinoise en tant qu'association communautaire.

Si l'une des caractéristiques majeures de l'Association Philanthropique Chinoise est celle d'être un lieu devenu un non-lieu, cette association se définit

⁷⁶ Une nuance est à apporter ici. En effet, toutes ces activités ne sont pas assurées par l'Association Philanthropique Chinoise mais par d'autres associations qui louent l'usage de la grande salle située au rez-de-chaussée du bâtiment. C'est notamment le cas pour les cours d'arts martiaux et de danse polynésienne.

également par le fait qu'elle est devenue un espace public, tout en gardant en mémoire qu'elle est aussi un espace privé.

Il est fréquent que les quotidiens polynésiens rendent compte des événements qui se déroulent au sein de l'Association Philanthropique Chinoise, comme les expositions culturelles et les dîners dansants. Ils confirment ainsi que cette association est devenue un espace public selon la définition de Marc Augé :

“Nous appellerons espace public l'espace du débat public (qui peut prendre des formes diverses et éventuellement non empiriquement spatiales) et espaces du public les espaces où effectivement, empiriquement, les uns et les autres se croisent, se rencontrent et, éventuellement, débattent. Nous distinguerons de même espace privé (celui des affaires privées) et espace du privé (au sens strictement spatial de la résidence privée).” (Augé 2003 : 140)

En devenant un espace « offert » au public, l'Association Philanthropique Chinoise n'est alors plus, à proprement parler, un territoire ethnique appartenant à une ethnie spécifique. Du moins, son intérieur et son extérieur se confondent désormais. Il n'est plus un espace fermé et clos sur lui-même. En effet, les frontières symboliques et spatiales d'autrefois n'ont plus cours. Elles n'ont plus lieu d'être, notamment depuis l'obtention en nombre de la nationalité française par les Chinois de Polynésie française. Chacun est libre de se rendre à cette association tant que l'on en respecte les règles. Par ailleurs, les critères d'appartenance ethnique n'y conditionnent plus aussi strictement les allées et venues des visiteurs. Tout comme cela était le cas autrefois.

L'Association Philanthropique Chinoise oppose les notions de lieu et de non-lieu, comme de public et de privé, tel que Marc Augé l'exprime :

“Chacune des deux notions (non-lieu et espace public) peut être opposée à celle dont elle tire son sens, le non-lieu au lieu, l'espace public à l'espace privé. Nous savons pourtant que ces deux oppositions (espace public/espace privé ; non-lieu/lieu) sont relatives. C'est là ce qu'elles ont en commun.” (Augé 2003 : 138)

Ainsi, le domaine privé est issu et représenté par le vécu et l'histoire de cette structure. Ce qui aboutit à faire de l'Association Philanthropique Chinoise un objet privé pour ses membres et les Chinois de Polynésie française. En effet, pour certains, cette association est intimement liée à leur identité. Elle s'accompagne donc d'une appropriation de cet espace. Il en est de même pour la composition des membres du bureau et du conseil d'administration. Ces derniers ne peuvent être que chinois. D'ailleurs, cette représentation rentre quelque peu en contradiction avec la structure associative en tant que forme démocratique (Barthélémy 2000). Mais il est vrai que celle-ci est fréquente dans le milieu

associatif. Elle peut notamment se baser sur des critères ethniques. Par conséquent, les membres de cette association chinoise ont marqué et continuent de marquer cet espace. Ce dernier apparaît alors comme un mode d'expression culturelle et identitaire. En fait, il s'agit du « refuge⁷⁷ » de leur identité chinoise par rapport aux « Autres ». Si la « barrière » est moins matérielle et physique, elle est plus idéale et imaginaire. Cette barrière s'inscrit dans les représentations et les rapports avec les non-Chinois. Par exemple, on peut en venir à parler d'une tierce personne non-chinoise quand elle entre dans l'association. Ainsi, on se pose mutuellement des questions en hakka sur elle (qui est-elle ? que fait-elle là ?...). Une différenciation est alors faite.

De plus, ce sont les membres de l'Association Philanthropique Chinoise qui font de cette association un espace privé. Les expressions employées par ses membres le confirment :

« C'est chez nous ! C'est la maison de tous les Chinois ! On est Chungfa Fuikong ! Nous sommes de Philanthropique !... »

En tant que lieu et espace privé, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise n'ont jamais cessé de territorialiser collectivement et individuellement cet espace. On parle ainsi des territoires du moi⁷⁸ définis par Erving Goffman. Ils concernent l'appropriation et la territorialisation d'un espace par un individu (Goffman 1973 : 43-70). Ces territoires font l'objet de l'exercice d'un droit par un individu ou un groupe. Ces derniers les possèdent et les contrôlent. Ils en réglementent l'usage, les limites et la disposition. Par ailleurs, les territoires du moi peuvent être un « bien » matériel ou non. Erving Goffman ajoute que :

“Les territoires varient selon leur organisation. Certains sont « fixes », ils sont géographiquement jalonnés et dépendent d'un seul ayant droit, souvent soutenu par la loi et les tribunaux. Ce sont par exemple les champs, les cours et les

⁷⁷ Il paraît important de préciser que malgré la naturalisation massive des Chinois de Polynésie française en 1973, l'Association Philanthropique Chinoise a toujours conservé sa fonction de refuge. Par ailleurs, n'est-ce pas une des caractéristiques des Hakkas ? « La communauté hakka est bien différente des autres groupes ethniques qui résident en Polynésie française et elle cherche à se différencier dans ses façons de faire et de penser tout en allant s'enrichir des objets et idées des autres groupes. Car ce qui m'apparaît aussi essentiel c'est que la majorité de ses membres exprime une certaine volonté à se définir comme hakka et comme chinois, à marquer donc leur différence d'avec les autres Polynésiens quoiqu'ils en disent. Les actes ne mentent pas et nous le prouvent. C'est cette volonté d'être hakka et d'être différent de l'autre qui permet de sauvegarder l'identité hakka malgré les constituants qui évoluent... Une culture, ça se cultive ! » (Sin Chan E. 2004 : 317)

⁷⁸ Il existe huit territoires du moi selon Erving Goffman : l'espace personnel, la place (stall), l'espace utile, le tour, l'enveloppe, le territoire de la possession, les réserves d'information et les domaines réservés de la conversation (Goffman 1973 : 44-54).

maisons. Certains sont « situationnels » ; ils font partie de l'équipement fixe du lieu (qu'il soit propriété publique ou privée), mais ils sont mis à la disposition de la foule en tant que biens d'usage. On y perçoit une location temporaire, qui se mesure en secondes, en minutes ou en heures, qui n'est pas formalisée et qui soulève constamment des problèmes de commencement et de fin. Ce sont par exemple les bancs publics et les tables de restaurants. Enfin, il y a les réserves « égocentriques » qui gravitent autour de l'ayant droit. Elles sont typiquement (mais pas nécessairement) revendiquées à long terme. Ce sont par exemple les sacs à main. Cette partition en trois n'a bien sûr qu'un certain degré de validité.» (Goffman 1973 : 43-44)

Ainsi, les attitudes nonchalantes et décontractées témoignent de cette relation intime que l'on possède avec le lieu. Elles indiquent également cette territorialisation d'un espace privé, contrairement à celui qui n'est que l'utilisateur du non-lieu (lieu et non-lieu étant définis selon les sens qu'en donne Marc Augé). Cet utilisateur du non-lieu effectue généralement un passage furtif et rapide. Il ne s'attarde pas à l'association. Sa territorialisation est éphémère, voire biaisée par la possession de cet espace par les membres ou les anciens membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Par ailleurs, lors des manifestations publiques, l'utilisateur du non-lieu se met généralement à l'écart. Il observe et scrute ce lieu tout en essayant de se familiariser avec lui. Il s'installe parfois sur un des balcons du bâtiment, pensant être caché et pensant voir sans être vu. Ces comportements se retrouvent principalement chez les personnes extérieures au groupe ethnique chinois. On pourrait dire qu'elles ne se « sentent » pas à leur place, car elles se représentent l'association comme un territoire ethnique. Ce qui n'est pas faux dans la mesure où cet espace est tout de même sinisé par son architecture, mais également par les personnes qui l'occupent. Par exemple, lors des réunions, la table est « territorialisée ». Chacun a sa place et ses habitudes. Les uns s'asseyent toujours à côté des mêmes, et l'on commence à discuter de tout et de rien. Cet acte favorise la création et le développement de liens intimes.

Par conséquent, on constate que le corps associatif et le bâtiment qu'il occupe ont tendance à se confondre. En somme, on peut dire que ce corps associatif constitue la partie immatérielle de l'association. Car cette dernière n'existe que parce que des hommes l'ont créée, se rassemblent, agissent ensemble, et la pensent. Une association évolue ainsi dans un espace/temps en fonction de ses membres. En effet, le corps associatif d'une association n'est pas un élément fixe et immuable. Ainsi, les membres du bureau et du conseil d'administration

sont renouvelés tous les trois ans⁷⁹. Quant au bâtiment, il est cette partie matérielle et réelle qui perdure dans le temps. Ces deux éléments - immatériel et matériel - rentrent en interaction constante. Ils contribuent à définir l'identité globale de l'« Association Philanthropique Chinoise ». Par la suite, cette interaction participe aux représentations que se font d'elle ceux qui observent cette association. Les représentations ainsi produites sont tributaires des relations que nouent les membres de l'Association Philanthropique Chinoise avec leur espace, ainsi que l'influence de ce dernier sur les premiers.

Ainsi, la définition de l'Association Philanthropique Chinoise comme lieu ou non-lieu est relative, en fonction des représentations et des regards produits. L'ouverture de cette association au public favorise en outre la rencontre avec les « Autres ».

2) À la rencontre des « Autres » : d'une logique ethnique à une logique d'ouverture

On peut le comprendre les sociabilités créées ont leur importance et les activités qui s'y développent sont nombreuses. Ces activités sont principalement tournées vers la Chine et sa culture. En effet, le commerce avec la Chine ne fait plus partie de leurs priorités, étant donné que la plupart des intéressés sont professionnellement établis. Ils n'ont plus besoin du soutien que pouvait leur apporter l'association. De fait, le principal objectif commun et officiel des membres de l'Association Philanthropique Chinoise est celui de découvrir et de faire connaître la culture chinoise en Polynésie française. Plusieurs moyens sont employés, comme les voyages organisés, les cours de langues chinoises (hakka et mandarin), les expositions et les manifestations culturelles. Cette association organise également le Jour de l'An Chinois. Elle commémore et célèbre aussi la fête nationale chinoise, (le 1^{er} Octobre, date anniversaire de la fondation de la République populaire de Chine). Dans ce contexte, tout le monde peut adhérer à cette association suivant la loi de 1901.

Les statuts de l'association confirment la mission culturelle de l'Association Philanthropique Chinoise :

⁷⁹ Source : D.R.C.L. Art. 2 du règlement intérieur. Statuts de l'Association Philanthropique Chinoise, 2 avril 2002. Même si certaines personnes y sont depuis longtemps, l'ensemble évolue. Il y a des retraits ou de nouvelles entrées influant et renouvelant le corps associatif vers un nouvel ensemble social. Ainsi, le bureau et le conseil d'administration ne sont jamais identiques malgré la conservation de certains éléments. Par ailleurs, on est toujours membre de cette association quand on quitte son bâtiment.

“Cette Association a pour objet : ... de promouvoir la culture chinoise dans le cadre des activités culturelles polynésiennes...”⁸⁰”

Il est fréquent que les membres de l'Association Philanthropique Chinoise réaffirment que cette dernière a un but « culturel⁸¹ », qu'elle est une association culturelle. Adeline illustre ainsi ces propos :

« C'est que jusqu'à présent je ne faisais pas partie d'associations culturelles, et là, par exemple, au niveau Philanthropique, on a organisé un salon photo, il y a eu une expo de calligraphie... On voit que les gens, que ce soit les Français, les Tahitiens, les gens ont été intéressés et c'est vrai qu'à Tahiti, il y avait pas beaucoup de ces choses là. Donc, moi, je trouve que la culture chinoise est très importante et très intéressante, et qu'on avait besoin qu'une association se lance dans ça et Philanthropique a agi dans ce sens. »

Néanmoins, cela n'empêche pas l'organisation d'activités éducatives ou de loisirs. Ces dernières ont toujours des liens directs ou indirects avec la culture chinoise, comme les cours de langue et les voyages organisés en Chine. En conséquence, cette association n'a plus le but humanitaire qu'elle s'était donnée lors de la création de ses statuts en 1921. Ce qui est confirmé par les modifications apportées en 1982⁸². L'objectif philanthropique et de solidarité communautaire est donc progressivement remplacé par l'objectif de promotion et de développement culturel. Cette évolution dépend du nouveau contexte que connaissent les Chinois de Polynésie française. Cependant ces deux objectifs ont un point commun : celui de préserver et d'entretenir l'identité ethnique et culturelle. Mais les moyens mis en place diffèrent et s'adaptent à leurs contextes respectifs. En effet, avant la naturalisation des Chinois de Polynésie française, la culture chinoise était brimée, voire interdite, ce qui n'est plus le

⁸⁰ Source : D.R.C.L. Art. 2 des Statuts de l'Association Philanthropique Chinoise, 2 avril 2002.

⁸¹ Selon l'organisation américaine à but non lucratif Independent Sector et des Volontaires des Nations unies, les activités culturelles font partie des missions remplies par les bénévoles : « culture : planification, organisation, promotion ou gestion d'une activité culturelle publique : concert, récital, spectacle de danse, de pièce de théâtre, conférence, soirée de poésie, film, reconstitution d'un événement historique, exposition d'art ou d'artisanat, etc... » (Halba 2003 : 82)

⁸² L'article 2 des statuts de 1921 mentionne les objets suivants : « Cette association a pour but de développer le goût des exercices physiques, de faire respecter l'ordre, de donner de la cohésion à ses membres, d'élever leurs sentiments, et de leur venir en aide, en organisant des œuvres de secours et d'assistance. Elle a également pour but de constituer un groupement fraternel et démocratique pour suivre la marche du progrès et de la civilisation. » tandis qu'en 1982, ces objets sont modifiés et simplifiés : « Cette association a pour objet de maintenir des rapports d'amitié et d'entraide entre les membres de l'Association, de promouvoir la culture chinoise dans le cadre des activités culturelles polynésiennes, de constituer un groupement fraternel et démocratique pour suivre la marche du progrès et de la civilisation, de s'intégrer à la vie communautaire de la Polynésie dans un idéal social et philanthropique sans distinction politique, raciale ou autre. »

cas de nos jours. Son expression n'est plus le but recherché mais sa promotion et son développement sont mis en avant pour qu'elle puisse se pérenniser.

Outre les raisons familiales et la filiation historique⁸³, d'autres motivations peuvent compléter ou expliquer les adhésions actuelles. Des objectifs culturels sont notamment invoqués ainsi que le fait de pouvoir rencontrer d'autres individus. Ces adhésions participent donc d'une certaine manière de cette ouverture vers les « Autres ». Pour le constater, s'intéresser aux membres actifs, c'est-à-dire aux bénévoles⁸⁴, est incontournable compte tenu du contexte. Ces derniers font principalement partie du bureau et du conseil d'Administration. En conséquence, il nous faut analyser les rapports du bénévolat⁸⁵ et de l'association qui nous occupe. Par ailleurs, ces liens sont communs au milieu associatif d'aujourd'hui. Mais en ce qui concerne l'Association Philanthropique Chinoise, il s'agit d'une donnée nouvelle puisque la logique bénévole est récente. Cette logique tend à expliquer un nouveau type d'adhésion, dans la mesure où elle n'existait pas auparavant. En effet, elle était supplantée par la logique communautaire qui incitait les Chinois à adhérer à cette association. Les engagements des bénévoles ont donc évolué. Ils se sont transformés en fonction de cette structure associative et du contexte dans lequel elle s'inscrit. Les identités des bénévoles et de l'association se fondent, s'imprègnent mutuellement et interagissent entre elles. Elles créent ainsi un ensemble de représentations individuelles et collectives.

⁸³ « Les associations peuvent s'appuyer sur une appartenance organique, autrement dit une appartenance héritée où les individus s'inscrivent du fait de leur origine comme la famille mais elles lui confèrent, se faisant, un autre statut : l'appartenance n'est plus seulement héritée, elle est aussi revendiquée comme une source d'identité et de socialisation. Surtout les associations sont loin d'être toutes articulées à des formes d'appartenance organique, elles peuvent aussi résulter d'une coordination ou d'un compromis d'intérêts. Elles peuvent enfin construire des appartenances volontaires dans lesquelles des individus s'engagent avec d'autres en fonction de principes rassembleurs ou à partir d'une orientation commune d'action à objet limité. » (Laville, Sainsaulieu 1997 : 64-65)

⁸⁴ « Trois types de population cohabitent dans les associations : les adhérents – qui sont les plus nombreux -, les bénévoles et les salariés. L'adhésion est généralement le premier pas avant le bénévolat (mais ce parcours n'a rien d'obligatoire) : de membre « passif », on devient membre « actif » si l'on juge que son engagement peut apporter quelque chose à l'association. On s'aperçoit aussi que beaucoup de salariés des associations, se sentant concernés par le projet associatif, consacrent aussi du temps bénévolement à l'association dans laquelle ils travaillent (en en comptant pas, par exemple, leurs heures supplémentaires). Les frontières entre adhésion et bénévolat et salariat d'autre part, ne sont donc pas complètement étanches. » (Halba 2003 : 34). Comme la plupart des associations, l'Association Philanthropique Chinoise a recours principalement au travail bénévole.

⁸⁵ « En plus de la notion de don de soi, cinq conditions caractérisent le bénévolat comme le volontariat. Le bénévole ou le volontaire est celui qui s'engage (notion d'engagement), de son plein gré (notion de liberté), de manière désintéressé (notion d'acte sans but lucratif), dans une action organisée (notion d'appartenance à un groupe, à une structure, au service de la communauté (notion d'intérêt commun) » (Halba 2003 : 10)

Deux types de bénévoles se rencontrent à l'Association Philanthropique Chinoise : les seniors et les jeunes pour reprendre les termes d'Halba (Halba 2003 : 85-96). Selon les membres de l'Association Philanthropique Chinoise, les bénévoles sont couramment désignés par les termes suivants : les « anciens », ou amicalement les « vieux », et les « jeunes ». Les premiers sont les plus nombreux. Il en est de même pour l'ensemble des adhérents. Cette supériorité numérique contribue à donner une image vieillissante, voire inactive, à cette association. L'Ancien se reconnaît car il est généralement un retraité ou un pré-retraité. Il possède également une expérience et une pratique importantes de l'association, lesquelles sont notamment reconnues par les jeunes. Ainsi, d'après John :

« C'est vrai que je suis rentré dans l'association mais il y a beaucoup de vieux. Beaucoup de vieux, on peut penser que c'est un problème mais sans eux je crois qu'on ne pourrait rien faire. »

Le senior est généralement un membre ancien. Il a pu être élève à l'École Philanthropique Chinoise et a peut-être une filiation historique avec cette association. Outre ces liens qui l'unissent à l'Association Philanthropique Chinoise, d'autres raisons peuvent expliquer le fait que ce membre y soit resté.

Ainsi, un de ces Anciens a dit qu'en donnant des cours de langue, cela lui permettait d'aider l'association et d'avoir une occupation cérébrale. À condition que cela ne soit pas une contrainte, notamment en matière de temps. D'autres ne souhaitent pas être de simples consommateurs des services de l'association. Ils veulent y jouer un rôle actif et y avoir des responsabilités. Ils ont également le sentiment d'être utiles et d'œuvrer pour l'Association Philanthropique Chinoise et pour l'ensemble des Chinois de Polynésie française. Le bénévolat brise ainsi « l'image caricaturale d'un troisième ou d'un quatrième âge passif, uniquement consommateurs de biens et de services de loisirs. » (Halba 2003 : 87)

“Les raisons ou les motivations de l'engagement des seniors sont le plus souvent les suivantes : structurer son emploi du temps, se lancer de nouveaux défis, continuer d'exercer son activité dans un cadre non professionnel, faire quelque chose d'utile, de productif, utiliser ses compétences et ses ressources, contribuer au bien-être de la société, rencontrer des gens, occuper son temps de manière utile, avoir une vie publique, rester au contact avec les générations plus jeunes, éviter l'exclusion sociale, avoir quelqu'un à qui parler.” (Halba 2003 : 86-87)

Quant au « jeune », il se reconnaît aisément à l'Association Philanthropique Chinoise car il est pour ainsi dire une « denrée rare ». Il est généra-

lement diplômé et exerce une profession. Il est aussi défini en fonction des « anciens » qui « se connaissent tous entre eux » :

“Les principales motivations des jeunes bénévoles sont : se rendre utiles... ; rencontrer des gens... ; acquérir des connaissances... ; défendre une cause... ; occuper son temps.” (Halba 2003 : 90)

John nous en donne ainsi une illustration :

« ...j'avais un peu de temps au début et après, à force de côtoyer, c'est quand même intéressant. Dans le sens où on a l'impression d'être un peu utile. »

Comme me l'a confié un de ces jeunes, l'Association Philanthropique Chinoise est également un moyen de se faire connaître. Ainsi, elle peut servir « d'ascenseur social », et l'engagement peut être lié à un avenir professionnel. La volonté d'acquérir de nouvelles connaissances participe de cette démarche. Par exemple, l'organisation des activités culturelles de l'association favorise le développement de nouvelles compétences liées aux métiers de la culture. L'adhésion de Jade en est un exemple :

« Un projet personnel m'a poussé à adhérer. J'ai comme projet de partir en Chine et d'y travailler. Donc, dans ce projet, il fallait que je me rapproche de la communauté chinoise de Tahiti pour commencer, et puis en même temps je voulais aussi apprendre le mandarin. C'est la première chose et la deuxième chose, c'est une association qui avait déjà fait ses preuves au niveau culturel, qui avait déjà fait des expos, qui m'avaient beaucoup plu, et je me suis dit que je pourrais aussi contribuer à développer la culture chinoise, et donner peut-être un autre point de vue, plus extérieur. »

Dans l'ensemble, l'expérience associative regroupe, pour les jeunes, les enjeux suivants :

“Identité (conscience de soi et de ses capacités), appartenance (être en société et enrichir ses relations) et participation (à la vie sociale et citoyenne) sont des paramètres essentiels au développement de la maturité...” (Halba 2003 : 95)

Dans le cas qui nous intéresse, elle leur permet de construire une identité s'inscrivant dans un ensemble plus vaste, à l'échelle de l'association et de la société environnante. Leur présence est un enjeu important pour l'Association Philanthropique Chinoise puisqu'elle démontre que cette structure n'est pas aussi « morte » qu'il y paraît. Cette présence fait également partie des questions essentielles qui animent cette association. Comme l'a soulevé son Président : « Comment faire revenir les jeunes ? ». Les jeunes contribuent à la « dynamiser ». Ils représentent également un gage de pérennité et de continuité, notamment par

rapport au contexte associatif, pour que soit assuré l'« idéal » des fondateurs et pour que la culture chinoise et hakka ne tombent pas dans l'oubli. « Il faut vivre sa culture ! » comme l'a confié une personne de cette association. Cette peur de voir toute trace de sinité disparaître signifierait la fin de l'Association Philanthropique Chinoise, et pour certains, celle de leur culture⁸⁶ en Polynésie française.

Ainsi, le « travail bénévole⁸⁷ », la figure du « bénévole⁸⁸ » et le « bénévolat⁸⁹ » sont des caractéristiques récentes pour l'Association Philanthropique Chinoise. Ces logiques n'existaient pas lors de sa création en 1921. Elles ont officiellement perduré jusqu'aux modifications apportées aux statuts, le 3 décembre 1982. Le groupe ou le « Nous » ne sont plus les seuls bénéficiaires des actions de l'Association Philanthropique Chinoise. Cette dernière est devenue un espace où se côtoient régulièrement Chinois et non-Chinois. Le don aux étrangers (Godbout 2000) fait désormais partie des actions de l'Association Philanthropique Chinoise. Il est révélateur de sa modernité :

“Le don aux inconnus est effectivement une spécificité moderne, un quatrième secteur, entre l'Etat et la sphère privée, relevant de principes du don au moins en partie, et permettant par ailleurs aux gens ordinaires de manifester un altruisme qui déborde la sphère des rapports personnels, comme l'affirme Titmuss.” (Godbout 1992 : 91)

Face à ces données, certains Chinois diront que l'Association Philanthropique Chinoise s'est ouverte. Ils en arriveraient presque à aller à l'encontre de ce processus. Car, pour eux, cela trahit l'esprit des fondateurs, à moins qu'il ne s'agisse là de la prépondérance d'une appropriation de cet espace. Dans tous les cas, il semble que si l'Association Philanthropique Chinoise veut continuer

⁸⁶ On peut se poser la question : mais qu'en est-il de cette culture ? La chinoise ? La Hakka ? Celle d'ici ou de là-bas, en Chine ou en pays hakka ?

⁸⁷ « Un travail non rémunéré, du temps passé à rendre service à divers groupes ou organisations en dehors de la famille et des amis » (Arcambault 2002 : 19)

⁸⁸ « Le bénévole donne son temps. Il ne le fait pas payer et ne demande rien en retour. En ces sens, il va à l'encontre des valeurs de la société actuelle fondée sur le salaire et le profit. » (Godbout 2000 : 74). On pourrait également ajouter : « Quant aux bénévoles, qui sont la pierre de touche des associations, ils ne reçoivent pas de compensation matérielle pour leur travail, n'étant pas salariés. Mais ils attendent une récompense immatérielle : *do ut des* (je donne pour que tu donnes)... Le travail bénévole associatif ou communautaire a pour contrepartie le prestige social, la perspective d'une carrière politique ou la pure satisfaction d'un sentiment altruiste. » (Halba 2003 : 22-24)

⁸⁹ Dans le sens que « le bénévolat est un don de temps à des étrangers » (Godbout 2000 : 74)

son existence, elle se doit de s'adapter au contexte actuel et d'élargir son ouverture sur la société polynésienne⁹⁰.

De nos jours, l'Association Philanthropique Chinoise est une association dite « employeur », car elle possède au moins un salarié. Cependant, en tant que structure associative, l'association s'appuie principalement sur le bénévole⁹¹ pour pouvoir atteindre et réaliser ses objectifs. Dans cette perspective, les acteurs associatifs ne sont plus exclusivement et obligatoirement chinois. En effet, certains ont confié que la précédente « équipe » était dépassée, voire « un peu fermée », et que l' « on voyait toujours les mêmes à chaque soirée et à chaque cocktail ». Néanmoins, malgré l'ouverture décrite, quelques domaines peuvent être pensés comme réservés aux Chinois, tel que le bureau ou le conseil d'administration, ou encore les postes clés de Président ou de Trésorier. Ceci s'explique par l'identité de l'Association Philanthropique Chinoise, laquelle fait appel à une culture d'association particulière. Par exemple, il n'est pas donné à tout le monde de rentrer dans le conseil d'administration. Ce dernier se compose de trente membres au maximum. La procédure officielle est la suivante selon John :

« Pour rentrer dans le conseil d'administration, il faut deux ou trois parrains, je crois. Qui sont déjà membres du conseil d'administration, qui veulent te parrainer. Ensuite, il faut qu'il y ait un poste du conseil d'administration pour t'élire parmi le conseil d'administration. Bien sûr, il faut que ce soit un siège vide et il faut que ce soit validé par le conseil d'Administration. »

Cependant, dans la réalité cette pratique tend à être détournée, du moment où l'on est connu et reconnu par les autres membres de l'association.

⁹⁰ Par ailleurs, cette ouverture est récente, comme nous pouvons le constater par cet événement interne à l'association : « Le Président propose de mettre la salle polyvalente en location. Le débat est ouvert. M. H.M intervient, et dit qu'il est choqué. Le Président lui dit de laisser de côté son amour-propre ainsi que le côté matériel. D'autres membres présents participent au débat. Le Président souligne que la salle polyvalente n'est utilisée que deux fois, par an au bénéfice de l'Association. Le Président souligne que la location à divers usagers pour des utilisations diverses, ou l'idée de créer un deuxième parking payant apporterait un surplus de revenus. Ces revenus permettraient à l'Association de faire face à ses engagements financiers et parallèlement de faire des avancements dans le domaine de la promotion à caractère culturel, social ou autres. Rien n'ayant été décidé, le Président propose aux membres présents de se donner un temps de réflexion. Cette proposition est acceptée. » (les initiales ont été modifiées) Source : P.V. Association Philanthropique Chinoise, Papeete, 28 février 2003. Cette réaction face à cette ouverture montre que cette dernière semble avoir été perçue comme une « intrusion » dans l'association. À moins que ce ne soit le « détournement » d'un bien culturel en un bien commercial ?

⁹¹ Les bénévoles peuvent être constitués de personnes de toutes les origines, aussi bien chinoises que non. Ainsi, ce fut notamment le cas lors de l'exposition sur l'Écriture Chinoise organisée en partenariat avec le Centre Culturel Chinois de Paris, 3-25 février 2005.

Les relations sociales qui se constituent au sein de l'Association Philanthropique Chinoise représentent les liens qui se forment entre les « Autres » et le « Soi ». Si nous avons vu ce qu'il existe à l'intérieur et entre les acteurs sociaux, il nous reste à traiter ce qui compose le « Soi » au contact des « Autres ».

3) La définition de « Soi »

En tant que lieu privilégié de sociabilité, l'Association Philanthropique Chinoise est propice à la rencontre avec d'« Autres ». Mais elle est également un lieu propice à la rencontre de « Soi » par l'intermédiaire de ces derniers et par un effet « miroir ». Ainsi, les différences perçues à travers les « Autres » nous renvoient à notre « Soi », à ce qui est en chacun de « Nous ». Ce « Soi » unique et distinct, car il est construit à partir des « Autres » qui sont eux-mêmes singuliers s'ils sont pris individuellement. Mais avant tout, précisons avec Ruano-Borbalan (1998 : 35) que le « Soi » :

“... désigne l'ensemble des perceptions, sentiments et de représentations qu'une personne se fait d'elle-même : il renvoie ainsi à des notions familières comme l'image de soi, le sentiment ou l'estime de soi. C'est donc une notion phénoménologique, de l'ordre du vécu.”

Cette définition désigne ce que l'on entend généralement par identité personnelle (Camilleri 1990 : 172). Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise, en tant que groupe, est donc un des théâtres de la construction identitaire individuelle et de la perception de soi. Ce groupe n'est pas uniquement parcouru de similitudes organisées et rassemblées autour des intérêts et des objectifs communs que dirige cette structure associative. Il est également composé d'altérités représentées et maintenues par les membres de cette association et les individus qui la fréquentent. Cette dernière est alors un cadre propice à l'observation de ces différences, et notamment à la représentation et à la présentation de soi au sens d'Erving Goffman (Goffman : 1973). Ce chercheur met en évidence l'importance que l'individu accorde au regard de l'autre sur le maintien de sa propre identité. Ainsi, la présentation de soi vise à donner une certaine image de soi dont on attend qu'elle soit confirmée par autrui.

Toujours au regard de cet auteur, l'un des enjeux essentiels est la face que nous tentons de faire accepter aux autres. La face désigne la valeur sociale positive qu'une personne revendique (Goffman 1973 : 9). Si ce concept semble se retrouver dans toutes les sociétés humaines, il semble particulièrement

prégnant et dense dans la culture chinoise. En effet, la face constitue un principe qui sous-tendrait les comportements quotidiens et les relations sociales comme Li-Hua Zheng le signale. Ce dernier distingue chez les Chinois « trois aspects de la face générale : face en tant que réputation morale, face en tant que prestige social, et face en tant que sentiment personnel » (Zheng 1995 : 63). Par ailleurs, ces trois aspects de la face chinoise sont intimement liés et corrélatifs selon les circonstances et à des degrés divers. La face se construit à travers les relations que l'on entretient avec l' « Autre ».

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise constitue un théâtre de la présentation de soi pour ses membres. Par ailleurs, ces derniers mobilisent également la notion de face décrite par Erving Goffman, et approfondie par Li-Hua Zheng au sujet de la culture chinoise. Nous analyserons particulièrement la face en tant que réputation morale, soit l'impression qu'on donne. Car il s'agit de la première face des Chinois, et elle « constitue une qualité indispensable pour survivre dans un contexte chinois. Fondée sur le nom que la société attribue et reconnaît à un individu, elle fonctionne à la fois comme sanction sociale et comme sanction psychologique. » (Zheng 1995 : 70-71)

En privé, c'est-à-dire entre les membres de l'association constituant le bureau et le conseil d'administration, et notamment lors des réunions, il semble que ces Chinois ne cherchent pas à se donner de la face en tant que réputation morale. Selon les termes de Li-Hua Zheng, ils ne souhaitent pas la face. Ils n'ont donc pas peur de la perdre, ainsi que d'affronter l'opinion publique. Ce comportement se retrouve entre autres chez les Chinois sous l'influence de la culture occidentale (Zheng 1995 : 67-68). Cette absence de face serait notamment liée aux relations intimes et détendues que connaissent les membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Par ailleurs, la culture occidentale a favorisé l'égalité entre tous les membres. Ainsi, on revendique une certaine absence de hiérarchie au sein de cette association. On peut donc constater que la face ne paraît pas être sollicitée dans ces moments que l'on pourrait presque qualifier d'intimes. Contrairement à l'idée officielle et au caractère formel qu'une réunion de travail peut représenter au sein d'une association.

Néanmoins, cette absence de face n'est pas totale. En effet, c'est surtout au cours des manifestations publiques qu'organise l'Association Philanthropique Chinoise qu'elle s'actualise. Lors de ces occasions, les habits et les comportements sont de circonstance. Certains membres de l'association se présentent ainsi de manière officielle en tant que représentants de cette structure. Ils se doivent alors de prendre une posture solennelle. Par conséquent, ils font

attention à leur image pour ne pas perdre la face. Car cette perte atteindrait tous les individus en relation avec eux, et notamment les autres membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Par exemple, les représentants officiels de cette association doivent serrer la main de tous les convives, ou du moins les saluer, si un événement présente un caractère officiel. En effet, ce dernier peut réunir des personnalités politiques ou/et économiques. L'Association Philanthropique Chinoise permet également à certains d'acquérir ou d'avoir de la face en tant que prestige social. Il s'agit là d'une autre facette de ce concept. Ainsi « la logique chinoise veut que, si l'on a des liens avec une personne bénéficiaire d'une face considérable, l'on devient aussi quelqu'un qui a de la face. » (Zheng 1995 : 71). Le fait d'être photographié avec un officiel chinois en est un exemple.

En conséquence, on peut raisonnablement penser que l'identité personnelle résulte, entre autres facteurs, de l'articulation entre définition extérieure de soi et perception intérieure. Cette dernière est notamment définie par le rapport entre soi et autrui. Cette perception intérieure n'est autre que l'image de soi. On peut citer, par exemple, Georges H. Mead qui émet l'idée que la conscience de soi *“se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés.”* (Mead 1934 : 115). Ainsi, l'identité personnelle de chacun des membres de l'association serait en partie construite et reconstruite dans le cadre des relations et des rencontres qui s'effectuent au sein ou au moyen de l'Association Philanthropique Chinoise. Il en résulte que plusieurs informateurs ont confié qu'ils avaient « changé », et ce constat est notamment validé par leur entourage. L'un d'entre eux a également dit que sa mentalité et sa manière d'être étaient plus « chinoises » depuis son entrée dans l'association. Il est donc possible de supposer que ce changement ou cette reconstruction identitaire est due à la fréquentation de l'Association Philanthropique Chinoise et des individus qui fréquentent temporairement ou constamment ce lieu. Certains membres de l'association ont ainsi pu prendre conscience de leurs différences, et aussi de leur identité chinoise suite à leur adhésion et à leur action au sein de cette structure associative. Cependant, ce constat doit être relativisé. En effet, certains comportements identitaires peuvent être adoptés en fonction du milieu dans lequel on se trouve.

Pour autant, on constate que les remaniements de la conscience de soi se produisent en partie à la suite de recherche de similitudes et de différences entre soi et autrui. La dynamique de groupe, instituée par l'Association

Philanthropique Chinoise, entraîne une identification et une conformisation (Camilleri 1990 : 188) de ses membres. Par exemple, les liens de parenté entre ces derniers favorisent leur rapprochement mutuel, et ces ressemblances peuvent leur éviter d'être isolés du groupe associatif. Mais ce dernier comporte également une singularisation des individus par la différenciation. Ainsi, on désigne un tel dans telle circonstance pour prétendre qu'on est différent de lui, ou encore, on se différencie des autres en affirmant que l'on n'aurait pas agi de la même manière. Par conséquent, cette manière d'agir participe à la représentation de soi par rapport à autrui.

Les systèmes de relations, se développant à l'Association Philanthropique Chinoise, fondent une gestion « ethnique ». Cette dernière renforce ainsi les caractéristiques chinoises de cette association. Ce fonctionnement montre également que cette association s'appuie sur des pratiques sociales ethniques. Ainsi, si on peut dire que l'Association Philanthropique Chinoise s'est beaucoup ouverte, elle reste culturellement et profondément ancrée dans la culture chinoise.

B) UNE GESTION « ETHNIQUE »

Le fonctionnement de toute association est régi par ses statuts et le respect de la loi de 1901 concernant le milieu associatif. Le mode de gestion interne reste propre à chaque association en fonction de ses dirigeants. Mais sur ce point, il est possible de retrouver des similitudes entre certaines associations. C'est par exemple le cas en ce qui concerne les associations d'immigrés ou issues de l'immigration. En effet, certaines d'entre elles possèdent des caractéristiques ethniques qui influent sur leur mode de gestion.

1) Des caractéristiques ethniques

Selon les propos de John, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu rempli de « protocoles⁹² » chinois. On pense, à titre d'exemple au respect dû aux Anciens d'après la tradition confucéenne et chinoise, la piété filiale ou encore la solidarité familiale et clanique. Ainsi en va-t-il des systèmes de relations qui caractérisent le groupe chinois de Tahiti, et plus particulièrement hakka, au sein de cette association et en Polynésie française. Ces « façons de faire » semblent imprégner l'Association Philanthropique Chinoise. La

⁹² Dans le sens de l'informateur : « une façon de faire, à respecter... des codes à respecter ».

présentation d'un nouveau membre au conseil d'administration est un exemple de ces caractéristiques ethniques.

La première étape d'une adhésion au conseil d'administration, c'est-à-dire la présentation d'un individu, est caractéristique du mode de présentation et d'identification des Chinois. C'est notamment ce qu'il ressort des entretiens qui ont été menés. Certains membres de l'association ont ainsi souligné que leurs adhésions débutèrent par une présentation « à la chinoise », comme cela se pratique généralement à l'intérieur du groupe chinois en Polynésie française et en Chine continentale. C'est ainsi que le membre est tout d'abord présenté aux autres membres par celui qui l'a introduit ou invité, lors d'une réunion hebdomadaire de l'association. En général à l'Association Philanthropique Chinoise, et avant même le début de la réunion, les questions sur l'identité du nouvel entrant pleuvent. Elles se font principalement en langue hakka. Ainsi, la première question incontournable est :

« *Ngi Siang mai ? (Tu es de quel patronyme ? Quel est ton patronyme ?)* »

Dans cette présentation « à la chinoise », voire ce rituel d'intégration, il s'agit donc de présenter son patronyme ou de le demander à son interlocuteur. Cette pratique fait partie du mode d'identification des Chinois. Selon Wang Bin, deux termes chinois traduisent le mot « identité » : *Shen Fen* et *Ren Tong*⁹³ en mandarin (Wang Bin 2004 : 30-31), « distincts mais corrélés, et que l'on emploie alternativement, selon le contexte ». Le terme *Shen Fen* nous intéresse particulièrement. En effet :

“...le *Shen Fen* primordial résulte des liens de parenté immédiats (père/enfants, mari/femme) ; et qu'il est extrapolé ensuite de proche en proche pour inclure le professeur, l'étudiant, l'ami, le voisin, etc. ; jusqu'à culminer avec l'empereur. Cette extension par l'analogie obscurcit, sur le plan psychologique, la différence entre liens naturels et culturels... En dernière instance, le *Shen Fen* contribue au maintien d'un ordre moral. Avoir une identité (au sens du *Shen Fen*), c'est connaître ou afficher, selon des formes sémiotiques diverses, sa propre place dans la société.” (Wang Bin 2004 : 31)

Ainsi, on « existe » par ses parents, par sa famille, par son entourage... Le Siang participe au *Shen Fen*. Il constitue un référent identitaire pour les

⁹³ « désigne un comportement, verbal ou non, dans sa conformité à un certain système de valeurs. C'est un processus – et/ou le résultat d'un processus – qui privilégie une possibilité parmi d'autres. » (Littéralement *Ren* signifie « reconnaître » et *Tong* « se conformer à ».) (Wang Bin 2004 : 31)

Hakkas. Ernest Sin Chan confirme notamment l'importance du *Siang*⁹⁴ chez les Hakkas en tant qu'élément constitutif de leur identité (Sin Chan 2004 : 264-265)⁹⁵.

Une fois le *Siang* obtenu, l'identité du questionné se dévoile peu à peu au fil de questions plus approfondies : « Qui est ton père ? Ta mère ? Tes grands-parents ? Où habitent-ils ?... ». Ainsi, il s'agit de la « présentation classique » des Chinois, et comme le résume John : « parce que ça marche comme ça chez les Chinois. » Par la suite, grande peut être la surprise de savoir qu'un tel ou une telle ont connu des membres de la famille proche (père, mère, oncle, cousin...), mais également que certains ont un *Siang* identique, et donc le même Ancêtre commun. Tahiti est une petite île, et elle l'est encore plus pour les Chinois de cette île « perdue » au milieu du Pacifique. Le contexte insulaire et la proximité qui l'accompagne favorisent les rapprochements, mais également le fait que « tout se sait un jour ou l'autre et que tout le monde connaît tout le monde ». Si vous ne connaissez pas personnellement quelqu'un, vous connaissez forcément quelqu'un qui le connaît. Ainsi, Tahiti ressemble à un « gros village » où chacun a un œil sur l'autre. Ce qui ne favorise pas l'anonymat et l'intimité, notamment en ce qui concerne les rapports intra-chinois. Cela peut être perçu de manières variables, aussi bien positivement que négativement, ou constituer une impression d'enfermement notamment en ce qui concerne l'Association Philanthropique Chinoise. Jade en parle ainsi :

« À mon avis, l'association est assez fermée. Ne serait-ce que par le comment ils nous introduisent dans l'association. J'ai trouvé ça hallucinant, c'est-à-dire par rapport aux autres associations, on te convoque quand il y a tout le monde au Conseil d'Administration, on te demande ton pedigree et si ça va, c'est bon quoi. J'ai trouvé ça un peu bizarre. J'ai pensé à des sectes ou à des franc-maçonneries. Alors que dans d'autres associations, c'est l'intérêt commun qui fait que l'on t'accepte tel que tu es, sans te demander, sans te poser des

⁹⁴ « L'oubli du *Siang*, c'est l'oubli de l'ancêtre, c'est l'oubli, la méconnaissance de ses origines, ou encore l'éloignement de ses origines, ses ancêtres, son clan et son groupe, cela se traduisant notamment par le non-respect du culte des morts et des ancêtres dont les vivants de la lignée sont le prolongement. Souvent les membres d'une lignée traduisent l'ignorance de certains, de leurs lignagers, de leur patronyme et de leur affiliation au même ancêtre fondateur par l'expression : *ts'i ka vouk k'a ngin tsou mg ti*, les personnes de notre maisonnée ou de notre lignée, ils ne les connaissent même pas. » (Sin Chan 2005 : 402). Si la présentation du *Siang* est fondamentale dans la rencontre entre deux Hakkas, cette pratique tend à ne plus être systématiquement suivie par les jeunes générations hakkas en Polynésie française. Le prénom suffit à identifier l'individu comme il en est selon la nomination française et occidentale.

⁹⁵ Cette pratique pourrait s'expliquer dans la mesure où la prohibition de l'inceste est renforcée par la pensée occidentale et la religion chrétienne. En effet, le contexte insulaire constitue un facteur de risque dans la rencontre potentielle d'un partenaire.

questions. J'ai trouvé ça très drôle. Ça fait partie du questionnaire des Chinois : Quel âge as-tu ? Es-tu mariée ? Célibataire ? Qui est ton ami ? Mari ? Ils veulent tout savoir. »

Dans le contexte insulaire polynésien, ce questionnaire chinois permet de créer des liens symboliques par personne interposée. Il a surtout pour objectif de savoir si l'on possède le même *Siang* ou des liens de parenté : le *t'sin ts'it*.

Il semble que les Hakkas se soient basés sur d'autres références ethniques pour créer leur association. Comme en témoigne Ernest Sin Chan :

“La prise en considération du même patronyme (T'ung Siang) ou de la même localité (t'ung hsien) comme base de création d'association ou d'organisation formelle n'a pas beaucoup été utilisée par les Hakkas bien que dans la vie quotidienne, les relations formelles ou informelles tiennent compte de cette dimension T'ung Siang (lien patronymique) et ts'in ts'it (lien de parenté) car cette identification de liens de parenté existant engage des rapports de solidarité et de confiance dans toute rencontre ou négociation.” (Sin Chan 2004 : 163)

En effet, le fait que les associations chinoises locales n'aient pas retenu le critère patronymique lors de leur création s'explique par le caractère hostile de la société coloniale et la faiblesse numérique des Chinois. Par ailleurs, les relations essentiellement intra-familiales auraient limité le champ des sociabilités.

Le système de relations fondé sur la parenté n'est pas pour autant absent du fonctionnement des associations chinoises. Il se retrouve notamment à l'Association Philanthropique Chinoise. Le bureau et le conseil d'administration sont représentatifs de cette pratique dans l'ensemble de la communauté chinoise de Polynésie française. Ils sont principalement composés de deux *Siang* : Liu et Tching. Ces liens de parenté fondent des liens de solidarité familiale⁹⁶. Ils imprègnent l'Association Philanthropique Chinoise. Ainsi, cette présence familiale et la familiarité du lieu est notamment affirmée par John :

« Pourquoi j'aime l'association ? Parce que c'est là, que ça permet de rencontrer des gens qui te sont proches, qui appartiennent au même clan. »

⁹⁶ « Dans ses travaux sur les relations économiques des Chinois dans les Îles de la Société, Moench (1963) a beaucoup insisté non seulement sur les liens de solidarité familiale et sur l'organisation au sein de l'entreprise familiale comme unité productrice, mais aussi sur les liens de solidarité familiale étendue aux membres de la parenté et du clan de même patronyme ainsi qu'aux membres appartenant à la même localité dans la province d'origine en Chine et qui ont des liens de parenté par alliance. N'oublions pas ce proverbe hakka qui contraint les membres du groupe à fonctionner avec cette valeur : *Chut mun tao tsu hoi ju ch'in ngin*, qui signifie que quand on sort de chez soi, il faut partout avoir de la famille et pouvoir compter donc sur quelqu'un de la famille. » (Sin Chan 2004 : 157). Cette solidarité familiale semble être commune à tous les Chinois.

Par la suite, cette solidarité dépasse le seul cadre du clan. Elle s'étend relativement à toute personne membre de l'association. Les liens intimes et les rapprochements sont favorisés par la structure associative, où peuvent se développer des relations de confiance. Ces dernières peuvent être de type familial⁹⁷. Elles font alors de l'Association Philanthropique Chinoise une famille⁹⁸ symbolique, avec ses problèmes et ses inconvénients. D'après Emmanuelle :

« *On se sent plus qu'une association, on se sent comme une famille.* »

Cette comparaison témoigne de la formation de relations intimes entre les membres de cette association, et du fait qu'ils se considèrent et se pensent en fonction d'une collectivité familiale.

2) Un mode de gestion ethnique

L'analogie qui est faite entre l'association et la famille se retrouve également dans le mode de gestion de l'Association Philanthropique Chinoise. Ce dernier pourrait se rapprocher de celui d'une entreprise familiale chinoise. Ainsi, il comporte des systèmes de relations et de fonctionnement qui lui sont propres, et s'adapte plus ou moins au milieu associatif. Ce qui contribue à faire de cette association : une « association ethnique ». Par ailleurs, d'un point de vue économiste :

“L'association est considérée comme une entreprise productive dont la fonction économique est de produire des services principalement non marchands⁹⁹. Les entreprises associatives trouvent leur place dans une division sociale du travail. Quelle que soit l'autonomie des associations par rapport au marché ou aux collectivités publiques, la place qu'elles parviennent à se procurer reste incluse dans un système de transactions économiques qui les contraint à s'adapter aux normes et routines de l'allocation rationnelle des ressources.” (Prouteau 2003 : 49)

⁹⁷ Car comme le souligne Claude Lévi-Strauss : « Sans doute, la famille biologique est présente et se prolonge dans la société humaine. Mais ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare. Un système de parenté ne consiste pas dans des liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. Cela ne signifie certes pas que cette situation de fait soit automatiquement contredite, ou même ignorée. » (Lévi-Strauss 1958 : 67-68)

⁹⁸ La définition du terme « famille » est prise dans un sens large, aussi bien concernant les individus possédant des liens de parenté que des personnes ayant des caractères communs.

⁹⁹ Dans le cadre de l'Association Philanthropique Chinoise, cela concerne des activités culturelles, d'éducation et de loisirs.

La rationalisation des ressources est ainsi prise en compte. Elle dépend de l'expérience entrepreneuriale de chacun et d'un savoir commun issu d'une culture associative :

“L'acteur associatif est un agent complexe : à la fois homo oeconomicus, citoyen et homo donator.” (Prouteau 2003)

La logique économique tend à être soutenue. Elle prend le dessus dans la mesure où « l'argent est le nerf de la guerre », c'est-à-dire que pour faire et développer des actions associatives : « il faut des financements ». On peut alors ici risquer un concept issu de notre observation, celui d'entreprise associative ethnique¹⁰⁰. Cette dernière combine les traits d'une entreprise ethnique et d'une association ethnique. Les ressources économiques de cette association sont issues de deux types de ressources, celles issues généralement du milieu à caractère marchand et celles issues classiquement du milieu associatif. Dans le cadre de l'Association Philanthropique Chinoise, la première catégorie concerne les recettes des cours de langue et du parking souterrain. La seconde catégorie comprend les recettes du bal de l'association, des tombolas, les dons, les adhésions, et certaines activités culturelles comme la célébration du Jour de l'An¹⁰¹. Pour certains membres de l'association, les pratiques mercantiles sont mal perçues. Elles ne sont pas en adéquation avec les objectifs associatifs et culturels. Ainsi, pour eux, le Jour de l'An chinois n'est pas une « Journée culturelle¹⁰² » mais une simple « foire ». Durant laquelle, on vend et on montre une certaine image de la communauté chinoise de Polynésie française et de la Chine. C'est l'occasion d'exprimer avec enthousiasme et grandeur sa sinité, son identité culturelle. Pourtant, on peut noter que cette année, les vêtements asiatiques étaient davantage portés par des « Tahitiens » ou par des « Français ». Si le Jour de l'An chinois est rentré dans les mœurs et la mentalité polynésienne, il semble que les Chinois de la société tahitienne l'aient banalisé. Ces individus montrent ainsi qu'ils sont moins « chinois » que ce que l'on pourrait penser.

¹⁰⁰ À partir de la définition du terme d'« entreprise associative » en y ajoutant le mot « ethnique » pour désigner les caractères ethniques que l'entreprise associative peut recouvrir, et notamment dans le cadre de l'Association Philanthropique Chinoise. « L'entreprise associative est, par définition, une organisation composite dont le fonctionnement cristallise une contradiction majeure. Elle conjugue le don (par le bénévolat) et le contrat (par le salariat) et combine les attributs de l'entreprise (recrutement de personnel et gestion de prestations économiques) avec ceux de l'association (élection de représentants légitimes du groupement et fonctionnement démocratique). » (Prouteau 2003 : 43).

¹⁰¹ Vente de calligraphies, livres, thé lors de cette manifestation au temple chinois de Mamao, 20 février 2005 (Jour de l'An chinois : 9 février 2005).

¹⁰² Nomination donnée à cette journée consistant à fêter le Jour de l'An chinois (entre janvier et février selon le calendrier lunaire) et à faire découvrir la culture chinoise à l'ensemble de la société polynésienne. Cette manifestation est l'initiative de l'Association Wen Fa qui créa cette journée en 1977.

Il semble que la fonction de Président d'association représente la figure, voire le symbole, de l'entreprise associative ethnique. Il est au cœur d'un système caractérisé par de constantes négociations entre lui et les membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Le Président est le garant du bon fonctionnement et de l'image de l'association. Il est à la tête de cette organisation et s'apparente à l'entrepreneur ethnique (Waldinger, Aldrich, Ward : 1990). Les qualités nécessaires à cette fonction sont similaires à celles d'un entrepreneur, c'est-à-dire diligence, intelligence, honnêteté, intégrité, frugalité et travail (Oxfeld 1993 : 100-101). Ainsi, pour Jade, l'Association Philanthropique Chinoise est gérée comme une entreprise familiale chinoise. Elle parle également de l'importance centrale du Président. Par conséquent, ce dernier est respecté. Il fait preuve des qualités évoquées précédemment, notamment en appliquant une politique de transparence et en soulignant la vocation culturelle de l'association. Selon ses propres termes, la culture est la « profession de foi » de l'Association Philanthropique Chinoise. Il donne ainsi la ligne de conduite de cette association. De ce fait, il y existe un certain respect de la hiérarchie, que l'on retrouve d'ailleurs dans la société chinoise. Jade explique :

« Le Président dirige l'association, il faut suivre le Président... Mais d'un autre côté, c'est très beau, ça crée une ligne de conduite, on suit une personne. Et ça, je trouve bien dans cette association. Même si on s'éparpille, il y a quelqu'un qu'on va suivre. »

En conséquence, l'exercice de la démocratie dans cette association prend une allure approximative, dans la mesure où les votes à main levée ne sont pas pris au sérieux, quand ils ne sont pas tout simplement inexistantes. Les phases de concertation et de négociation sont laborieuses, car les choix et les décisions peuvent être induits par la prééminence du Président. Ce qui n'empêche pas que chacun peut donner son avis et poser ses questions.

Des sourires parcourent rapidement les visages. Les discussions ont cours, et il est souvent difficile d'avoir l'attention de tous. Mais malgré le chaos apparent, la désinvolture affichée et l'ambiance conviviale des réunions de l'association, des objectifs sont dessinés et des décisions sont prises. Le Président a notamment la possibilité d'imposer ses idées entraînant ainsi une dynamique associative. Il mène le bureau et le conseil d'administration et permet l'émergence de consensus. D'après Jade :

« Et comme il est un bon médiateur, il arrive à bien gérer les groupes, donc, il n'y a pas de problème... ça c'est intéressant par rapport à d'autres associations où les conflits sont plus durs, forcément où il y a pas de conflit, et où il y a un

consensus très mou. À la limite, on n'est pas d'accord et on le dit pas. On est d'accord... C'est vraiment un autre mode de fonctionnement, les décisions sont toujours repoussées à plus tard, à plus tard (le temps de trouver un consensus)... alors que quelquefois on peut prendre des décisions rapides. La rapidité, c'est certainement ce qui me frappe dans cette association. »

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise se caractériserait par « une rapidité de négociation ». D'après certains informateurs, cette rapidité serait inhérente au fait que la plupart des membres du bureau et du conseil d'administration sont des commerçants. Cette rapidité et cette adaptabilité s'inscrivent dans leur logique de fonctionnement. Elles se retrouvent également dans l'ensemble de la Diaspora chinoise. Par ailleurs, ce mode de fonctionnement n'implique pas que le système soit autoritaire. En effet, le Président ne conserve son pouvoir et son autorité que s'il fait preuve des qualités et des compétences citées¹⁰³. Cela passe notamment par la confiance des membres de l'association à son Président et la réputation de ce dernier. La confiance lui est naturellement acquise au moment de son élection car :

“On fait plus confiance à un membre du même groupe non parce qu'on suppose que le seul fait de son appartenance au groupe entraîne automatiquement de la loyauté, de la confiance... mais parce que l'on sait confusément que l'accord sera respecté.” (Ma Mung 2000 : 137)

Dans le cas de l'Association Philanthropique Chinoise, l'accord concerne son bon fonctionnement. Mais la confiance se fonde également sur la réputation du candidat à la présidence¹⁰⁴. Ainsi, la réputation, autant que la confiance, sont également déterminantes dans le choix du Président. Elles lui permettent d'obtenir et de conserver la fonction présidentielle, tandis qu'une mauvaise réputation y mettrait fin. Le système de confiance et de réputation se retrouve dans l'ensemble de la société chinoise (Zheng : 1995).

Comme on peut le constater, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise doivent composer avec deux systèmes de fonctionnement. L'un est issu des structures associatives françaises, voire occidentales, et l'autre est issu des relations chinoises et de l'entreprise ethnique. L'opposition de ces

¹⁰³ Il a été reproché à un ancien Président d'avoir abusé de son autorité et de son pouvoir. : « Nous commençons par le quitus moral. I.C le mérite-t-il ? Un point ressort clairement de l'histoire passée, c'est sa propension à surestimer ses propres capacités à résoudre tout seul les nombreux problèmes qui se sont posés. Vouloir prendre toutes les décisions tout seul en ayant raison contre les avis n'a pu qu'éloigner les bonnes volontés. » Source : P.V, Problème du quitus de I.C : projet de résolution. (les initiales ont été modifiées.)

¹⁰⁴ « La réputation est la solution à la question de la confiance dans une société désacralisée où la puissance du serment n'est plus reconnue. » (Ma Mung 2000 : 138). Une mauvaise réputation entraîne la fin de l'interaction.

systèmes crée des dysfonctionnements. Ainsi, l'intérêt commun n'est plus assuré, ou encore cette opposition favorise l'apparition d'une structure de fonctionnement ethnique en contradiction avec le fonctionnement associatif au sens classique du terme¹⁰⁵. Ce mode de fonctionnement associatif est particulier. Il démontre qu'au fond, l'Association Philanthropique Chinoise est une association ethnique possédant une identité culturelle forte. Que le cœur de son noyau identitaire, l'élément central de son identité, est sinisé malgré la présence de pratiques sociales non-chinoises et d'adhérents ou de sympathisants d'autres groupes ethniques.

L'Association Philanthropique Chinoise, en tant qu'entreprise associative ethnique, est au centre d'un système de réseaux. Celui-ci est notamment basé sur ceux de ses membres. Les réseaux forment alors un ensemble de relations qui permet le bon fonctionnement de cette association.

3) La mobilisation des réseaux

Les réseaux¹⁰⁶ qui se créent par rapport à l'Association Philanthropique Chinoise, font également partie du système de fonctionnement des relations à la chinoise, que l'on retrouve dans les entreprises familiales chinoises. Ils se basent principalement sur une référence identitaire commune et sur l'appartenance à un même groupe ethnique. Par exemple, les dons¹⁰⁷ et les sponsorings regroupent majoritairement des personnes de la communauté chinoise de Polynésie française. C'est un moyen d'accroître son honorabilité et la considération sociale de la part des autres. On augmente ainsi son prestige¹⁰⁸ en rentrant dans le cycle « donner, rendre, recevoir » décrit par Mauss. Mais avant de « donner », il

¹⁰⁵ Par exemple, le Conseil des Sages ou Comité des Sages. Selon le règlement intérieur, il a : « un rôle consultatif et pourra être convoqué en même temps que le Conseil pour discuter des questions importantes. Il veille tout particulièrement au bon fonctionnement de l'Association. » Ces fonctions ambiguës semblent concurrencer le bureau et le conseil d'administration. Par exemple, à l'Association Si Ni Tong, ce type de conseil a une grande importance au niveau moral, et il est écouté. Cela s'explique par le fait que le Conseil des Sages est constitué d'Anciens (nous revenons ici sur le primat de l'ancienneté dans la culture chinoise). Il semble que les pouvoirs de ces derniers étaient égaux au bureau et au conseil d'administration durant la période communautaire des associations chinoises.

¹⁰⁶ Dans le sens des réseaux sociaux, c'est-à-dire des ensembles de relations qui lient les individus entre eux, formant ainsi une structure sociale (Degenne, Forsé : 2004).

¹⁰⁷ Par ce biais, ces bienfaiteurs pensent participer à la vie associative mais ce ne sont pas pour autant des membres actifs. À leurs yeux, le don leur donne un droit de regard sur l'association.

¹⁰⁸ Son équivalent se retrouve dans la notion de face en tant que prestige social et développé par Li-Hua Zheng. Le don et le sponsoring permettent de gagner de la face : « La face est comme une médaille d'or que tout le monde se dispute. Chacun essaie de faire mieux, de dépasser les autres pour attirer l'opinion favorable du public et acquérir de la face. La personne qui gagne de la face montre son assurance et sa confiance en elle-même en gardant la tête haute devant les autres. » (Zheng 1995 : 72).

existe des manières chinoises de le faire. John l'a notamment expliqué au sujet des sponsorings :

« L'Européen te dit oui ou non, pour lui, le temps compte. Chez les Chinois, il faut revenir deux fois, trois fois, la première fois, il va te dire non par principe, sinon c'est trop facile. Où est-ce qu'on va ? Tu lui expliques une fois, tu lui réexpliques, puis finalement, il va te dire que c'est utile. »

L'explication donnée est que le Chinois prend le temps de réfléchir et de choisir.

Les tombolas sont également l'occasion de faire fonctionner les réseaux. En effet, des carnets sont distribués et vendus aux différentes associations chinoises. Après, les familles chinoises prennent le relais en vendant de proche en proche. Les achats d'équipement et les prestations de services font également appel aux réseaux, dans la mesure où l'on privilégie les membres de l'association et de la communauté chinoise. Par la suite, ces derniers peuvent offrir des tarifs préférentiels ou des facilités de paiement. Ainsi, une forme de hiérarchisation, dans l'appartenance à un groupe, s'élabore dans le choix des partenaires économiques. Ce mode de fonctionnement s'explique par la confiance attribuée aux membres du groupe auquel on appartient. Ce qui d'une certaine manière garantit l'efficacité du travail à accomplir. De plus, ces pratiques font également référence à la solidarité ethnique où les individus d'un groupe identique s'entraident et coopèrent entre eux. Cette solidarité ethnique renvoie à celle qui caractérisait les associations chinoises communautaires d'antan. Cela se traduit par le sentiment d'œuvrer pour le bien de la communauté chinoise de Polynésie française, et que par ce système, on fait ainsi « travailler » les membres de son groupe ethnique. Cette solidarité ethnique permet également à l'Association Philanthropique Chinoise d'avoir une relative autonomie et une plus grande souplesse de fonctionnement. En effet, les négociations sont relativement plus aisées avec d'autres membres de son groupe. Certains adhérents de l'association peuvent également fournir des services ou/et des produits ne nécessitant pas l'intervention d'individus ou de groupes extérieurs à l'Association Philanthropique Chinoise. Cette démarche rentre dans le cadre du fonctionnement bénévole de cette structure associative. En conséquence, cette dernière rassemble en elle-même un ensemble de réseaux constitué par ses différents membres. Par la suite, la solidarité ethnique peut étendre ces réseaux à l'ensemble du groupe ethnique chinois et hakka de Tahiti.

Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise est encore fortement sinisée et ce lieu appartient à ceux qui l'occupent. Les valeurs et les références

identitaires y sont importantes. Elles imprègnent cette association. Ce qui la rend parfois difficilement accessible aux « Autres ». De plus, ces références identitaires sont également renforcées par les relations étroites qu'entretient l'Association Philanthropique Chinoise avec la Chine.

C) À LA RENCONTRE DES AUTRES « CHINOIS » : DES LIENS PRIVILÉGIÉS AVEC LA CHINE

Depuis sa création, l'Association Philanthropique Chinoise n'a pas cessé d'entretenir des liens avec la Chine. Avec le temps, ces relations se sont affirmées et se sont consolidées, jusqu'à devenir très étroites. Elles permettent aux Chinois de Polynésie française de rencontrer leurs homologues de Chine continentale. Ces rencontres forment les conceptions et la construction d'une identité chinoise. Il faut ajouter que cette association a toujours soutenu la Chine, malgré les changements politiques qu'elle a connus.

1) La Chine « éternelle »

Il semble que l'identité soit perçue comme un élément fixe et immuable, qu'une représentation essentialiste soit faite de son noyau identitaire¹⁰⁹. En conséquence, selon cette idée, tous les Chinois possèderaient des références culturelles et identitaires communes. Ces références constitueraient la base de leur sinité et de leur identité chinoise.

Si vous demandez à un membre de l'Association Philanthropique Chinoise de vous présenter son association, il y a de fortes chances qu'il vous dise qu'elle se positionne du côté de la « Grande Chine », celle qui réunit à la fois la Chine continentale et l'île de Taiwan¹¹⁰. Cet état d'esprit est notamment illustré au travers d'une carte chinoise offerte par la Chine. Cette carte est située dans le secrétariat de l'association, laquelle inclut l'île de Taiwan au territoire national chinois.

Ainsi, dans cette association chinoise, les divisions politiques ne sont plus d'actualité, comme cela a pu être le cas dans les années 1950. Selon l'expression

¹⁰⁹ Opinion contre laquelle on est en droit de s'inscrire en faux, notamment face aux recherches mettant en évidence que l'identité est multiple et dynamique. Il semblerait que l'on suppose une identité essentialiste par le fait que l'on cherche à trouver des références identitaires identiques à travers le temps. Ainsi, leurs représentations peuvent induire à croire à une définition immuable de l'identité.

¹¹⁰ Après la victoire communiste de 1949, Taiwan servit de refuge aux nationalistes de Tchang Kai-Chek. Les Chinois sont alors divisés par deux régimes opposés : le communisme de Mao Tse Toung et le capitalisme de Tchang Kai-Chek.

consacrée, tous les Chinois sont considérés comme faisant partie d'un seul et même peuple. Le recours à des professeurs taiwanais pour assurer les cours de mandarin en témoigne notamment. La rivalité entre les deux nations ennemies, et les problèmes politiques qui les opposent, semblent donc dépassés ou atténués. On justifie notamment cela par le fait que les Chinois d'outre-mer et les Taiwanais ont le point commun d'être partis de la « Chine éternelle ». Ces deux groupes partagent également l'exil, la mythification et la mystification¹¹¹ d'un même territoire d'origine, à savoir la Chine. Ces éléments communs fondent une identité commune et « supra-territoriale ». Celle-ci dépasse les limites politiques et les nationalités en tant qu'appartenance juridique d'une personne à un État. D'ailleurs cela peut être noté au cours d'une discussion informelle : « Que l'on soit communiste, Taiwanais ou ici, on est tous chinois ! ». Les membres de l'Association Philanthropique Chinoise intègrent ainsi l'adage suivant : « On reste chinois où que l'on soit. ». De plus, selon l'opinion de Jade :

« Quel que soit l'endroit où on a vécu, quelle que soit la culture qu'on a vécue, il y a une racine qui reste et qui va faire qu'on est chinois. »

L'identité chinoise doit alors être comprise dans un sens large, c'est-à-dire qu'elle fait référence aux systèmes de représentation et d'autoreprésentation des Chinois. Pierre Gentelle nous en donne quelques précisions :

“Un nouveau concept est en train d'apparaître : le Chinois mondial, qui vit dans des territoires d'interaction symbolique ou culturelle, dans des espaces culturels à la fois chinois et transnationaux situés en marge des appareils d'Etat bien qu'obéissant (en général) à leurs règlements. Le concept de Chine culturelle (wenhua Zhongguo), avancé au début des années 1990 par le philosophe néo-confucéen d'origine taiwanaise Tu Wei-ming, professeur à Harvard, est un peu le symbole de tentatives qui visent à dépasser par le haut, pour tout dire la mondialisation, les contradictions nées de conceptions étroites (ancestrales, puis nationales..., voire nationalistes !) de la nationalité.”
(Gentelle 2001 : 63-64)

De plus, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise soutiennent que cette association est apolitique depuis sa création, et qu'elle

¹¹¹ « Il est pourtant un territoire idéal dans la mémoire de la diaspora (idéal parce qu'étant celui où s'enracinerait son identité) c'est le territoire du pays d'origine. D'où la puissance des références au pays d'origine et sa mythification du pays d'origine dans l'imaginaire de la diaspora. Mais par ailleurs, elle sait confusément que son identité ne s'origine plus là-bas et qu'elle se construit dans le mouvement même de la dispersion sur ce territoire inimaginable et inlocalisable parce que partout. Dans cette situation, la diaspora reçoit un peu la mystification que constitue pour elle la terre d'origine dans la construction de son être en migration. » (Ma Mung 2000 : 148).

développe avant tout des liens culturels avec la Chine. Ils revendiquent également leur sinité mais sans pour autant renier leur nationalité française. Ce qui peut constituer un paradoxe pour certains, au vu des relations qu'entretient cette association avec la Chine. Dans cette structure associative, l'identité culturelle se confond avec l'identité nationale. Le développement des liens culturels rencontre alors une thèse de développement national, sino-chinois. Ainsi, l'identité reste une notion complexe, dynamique et évolutive, où ses dimensions collectives et individuelles doivent être prises en compte. Dans les propos qui seront développés dans la prochaine partie, les articulations entre l'Association Philanthropique Chinoise et la construction d'une identité chinoise collective seront plus particulièrement approfondies. Les questions de l'identité interne et individuelle seront approfondies dans une partie ultérieure.

À la fin des années 1970, la politique d'ouverture¹¹², instituée par Deng Xiaoping, resserre les relations entre la République Populaire de Chine et les communautés chinoises d'outre-mer. Les associations de ces Chinois expatriés participent directement ou indirectement à cette politique. Pour le gouvernement chinois, parmi les nombreuses associations chinoises de Tahiti, c'est l'Association Philanthropique Chinoise qui représente la communauté chinoise de Polynésie française. Cette association tient également ce rôle de représentante de la communauté chinoise. Ainsi, elle « assure le soutien et le rattachement de la communauté chinoise de Tahiti à la Chine¹¹³ ». Cela s'explique par le fait que cette association a toujours revendiqué son attachement à la Chine, à cette « Chine éternelle » quelle que soit l'idéologie de son gouvernement. Par exemple, depuis 1949 et malgré le régime maoïste, l'Association Philanthropique Chinoise a continué d'entretenir des liens avec le gouvernement chinois. Par conséquent, c'est autour d'elle que la Chine instaure et construit sa politique de relations avec les Chinois d'outre-mer, et comme le souligne Carine Guerassimoff :

“Les dirigeants chinois privilégient l'établissement de liens avec les Chinois d'outre-mer dans deux domaines essentiels : économiques et culturels. Dans le premier, c'est par l'intermédiaire des contacts bilatéraux avec les États d'accueil que la République populaire de Chine a pu finalement créer des relations avec les Chinois d'outre-mer. Dans le second, son action consiste essentiellement à adapter son offre aux besoins des Chinois d'outre-mer, mais surtout à être à leur écoute.” (Guerassimoff 1997 : 243)

¹¹² Cette politique consiste à faire appel aux capitaux et aux technologies étrangères. Les Chinois d'outre-mer sont sollicités pour y participer.

¹¹³ Source : P.V. de l'Association Philanthropique Chinoise, Papeete, 12 février 2004.

Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise est au cœur de cette politique d'ouverture en faveur des Chinois d'outre-mer. Elle est un des maillons de la Diaspora chinoise pour la Chine.

2) Un partenaire privilégié avec la Chine

L'Association Philanthropique Chinoise constitue un partenaire et un intermédiaire essentiels entre la Polynésie française et la Chine. Elle facilite les contacts entre ces deux pays. Ainsi, le fait que cette association ait la possibilité de s'occuper en partie des démarches de visa¹¹⁴, c'est-à-dire qu'elle recueille les formulaires et les expédie à l'Ambassade de Chine à Paris, est une preuve de la confiance et de l'importance que lui attribue le gouvernement chinois. De plus, plusieurs membres de l'association affirment que la Chine informe « en premier » l'Association Philanthropique Chinoise pour toute action qu'elle entreprend en Polynésie française. Ainsi, cela va de la visite d'officiels chinois aux passages de navires scientifiques, comme le Yuan Wang 2¹¹⁵. L'Association Philanthropique Chinoise se charge notamment de leur accueil et de certaines questions logistiques, comme les réservations d'hôtel ou les visites du territoire. Elle aide donc à favoriser les liens entre la Polynésie française et la Chine.

Ces relations entre la Chine et l'Association Philanthropique Chinoise se forment sur une appartenance qui se situe au-delà des différentes ethnies chinoises, à une même communauté qui est autre chose que le groupe ethnique : le peuple chinois. On reconnaît ainsi l'identité chinoise des membres de cette association et de l'ensemble des Chinois de Polynésie française¹¹⁶. C'est également penser que le peuple chinois partage les mêmes valeurs, et que les partenariats sont ainsi possibles. Cette démarche favorise l'élaboration d'une image communautaire. Selon Emmanuel Ma Mung :

“On est bien ici au cœur d'une négociation des identités puisque se noue une transaction à propos des valeurs des groupes et s'élabore une manière de partage et d'accord sur des valeurs, des présupposés partagés et des procédures d'implications réciproques qui confirment l'appartenance respective des acteurs à des groupes.” (Ma Mung 2000 : 139)

¹¹⁴ Attention à ne pas faire de confusion. Elle n'a pas le pouvoir d'en délivrer.

¹¹⁵ Chargé de suivre les satellites chinois. Arrivé à Tahiti le 30 Octobre 2004. JH, Vendredi 22 Octobre 2004, « Arrivée dominicale pour le Yuan Wang 2 », Dépêche de Tahiti, Papeete, p.35.

¹¹⁶ Mais qu'est-ce qui fonde cette identité chinoise ? Il semble que ce soit les liens que des individus possèdent avec la Chine. Au niveau des représentations collectives et individuelles, ces liens sont à la fois biologiques (générationnels, physiques...) et culturels.

Ce sentiment d'appartenance peut également être noté au niveau du groupe ethnique¹¹⁷. C'est ainsi que la plupart des membres de l'Association Philanthropique Chinoise affirment leur « hakkaité¹¹⁸ » en rencontrant d'autres Hakkas. C'est notamment le cas lors d'une visite, entamée le 9 décembre 2004, d'une délégation chinoise de la ville de Shenzen¹¹⁹. Le soir de son arrivée, cette délégation est invitée à un dîner par l'A.P.C. Cela se passe dans ses locaux. On peut constater l'importance de ce dîner par la présence de certaines personnalités économiques ou politiques de Polynésie française. Les convives sont en majorité des Hakkas. Il en est de même pour les invités constituant la délégation. Plusieurs tables sont dressées, et l'ambiance est conviviale. Au moment de l'allocution du Président de l'association, ce dernier souligne son émotion suscitée par ces invités particuliers. Il s'exprime en hakka et rappelle les liens qui unissent cette délégation de Shenzen et les Chinois de Polynésie française, cette « hakkaité ». L'ethnicité est alors valorisée et favorisée. Elle dépasse le cadre des nationalités, notamment en citant des points communs : l'origine géographique et dialectale, les plats culinaires comme le poulet blanc, en somme, l'affirmation d'appartenir au même groupe ethnique. Ces interactions renforcent les références identitaires et l'ethnicité. Elles forgent ainsi les représentations collectives et individuelles des intéressés. C'est ainsi que les membres de la délégation et les autres convives hakkas acquiescent. Un des membres de cette délégation, écoutant avec attention, hoche la tête. Il montre ainsi qu'il est d'accord avec le propos du Président de l'Association Philanthropique Chinoise. Ainsi, cette rencontre et les interactions qui en découlent participent à la construction de références identitaires. Elles permettent l'élaboration de l'ethnicité hakka et/ou de la sinité pour les Chinois de Polynésie française.

De plus, ces visites officielles chinoises sont une source de fierté et de prestige pour les membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Ces événements leur permettent de rencontrer des personnalités chinoises importantes

¹¹⁷ Il est nécessaire d'envisager l'identité comme multiple, comme si les identités étaient emboîtées et imbriquées les unes dans les autres. Ainsi, l'identité chinoise comporte également l'identité hakka. Il en est de même pour l'identité française qui englobe l'identité basque, corse ou autre, selon les groupes et les individus. Mais il reste à déterminer les éléments de ces différentes identités et comment l'individu et le groupe les intègrent pour former une identité individuelle et/ou collective.

¹¹⁸ En référence à l'ethnicité, « hakkaité » : sentiment d'appartenance à l'ethnie hakka.

¹¹⁹ Cette délégation avait pour but de mesurer les possibilités de jumelage avec la ville de Papeete. Par ailleurs, il est nécessaire de rappeler que la majorité des Chinois de Polynésie française est issue de la région de Shenzen. Cette dernière a été le point de départ de nombreux migrants chinois, dont Hakkas. De nos jours, il s'agit d'une métropole d'environ dix millions d'habitants possédant une industrie dynamique en matière de nouvelles technologies. Elle a bénéficié de la politique d'ouverture économique de la Chine et des capitaux des Chinois d'outre-mer.

comme de hauts dignitaires du gouvernement chinois. Emmanuelle en donne un témoignage :

« ...lorsque des délégations de Chine arrivent, je suis toujours la première à demander à les accueillir. C'est quand même important et je suis très fière [rire] et ça me permet de rencontrer des personnes importantes. »

Cependant, c'est également pour elle un moyen pour reconstruire des liens avec la Chine. Née dans ce pays, Emmanuelle l'a quitté avec ses parents. En effet, ils ont souffert de la Révolution culturelle. Fortement marquée par cet événement, elle ne voulait plus entendre parler de communisme, jusqu'à son adhésion à l'Association Philanthropique Chinoise. Mais grâce à cette dernière, Emmanuelle est ainsi retournée en Chine :

« ...pendant 40 ans, je n'ai jamais voulu retourner en Chine. C'est pour ça que je suis très contente d'être rentrée à Philanthropique parce que je ne voulais plus entendre parler du communisme. Et c'est clair qu'en rentrant dans l'association Philanthropique, j'ai rencontré tous ces gens qui viennent de Chine, les bateaux scientifiques, l'ambassade de Chine à Paris... tous ces gens quand même importants, et c'est là que je me suis aperçue que la Chine a changé. Ils ont plus la même mentalité que les communistes que j'ai connus. C'est vraiment une bonne chose que je sois rentrée dans Philanthropique, ça m'a permis de voir ces gens-là et ça m'a changé ma mentalité. »

On le voit, ces rencontres, et les échanges qui les accompagnent, favorisent les contacts entre Chinois de Polynésie française et de Chine. De plus, les uns et les autres représentent et véhiculent les images et les représentations de leurs pays respectifs. Par exemple, l'Association Philanthropique Chinoise organise des visites pour les représentants chinois telles que le tour de l'île de Tahiti. Ces rencontres aboutissent ainsi à la construction de représentations mutuelles, tel que le témoignage précédent le suggère. Par exemple, en signe de bienvenue, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise montrent l'accueil polynésien. À cet effet, ils offrent des colliers de fleurs aux officiers chinois. Ils donnent ainsi une image de la Polynésie française, celle d'un pays chaleureux, accueillant et ouvert.

Ainsi, l'A.P.C. est un lien privilégié entre la Chine et la Polynésie française. Par ailleurs, le fait que les Chinois de Chine continentale rencontrent les Chinois de Polynésie française fournit une occasion de percevoir les similarités entre ces deux groupes. Par conséquent, ils contribuent à la formation d'une identité chinoise relativement similaire.

3) Entre Chinois : l'affirmation d'une identité culturelle commune

Ces rencontres entre Chinois sont l'occasion de percevoir l'« Autre » Chinois, mais aussi ce qui « Nous » différencie et « Nous » rapproche, en somme, de vérifier la légitimité de sa sinité. Il s'agit alors d'une rencontre avec un « Nous » dépassant les barrières culturelles¹²⁰ et nationales entre les Chinois de Chine et les sino-tahitiens. Les différentes sinités des Chinois d'outre-mer et de Chine se réfléchissent entre elles. Elles s'entretiennent mutuellement pour fonder un même sentiment d'appartenance. C'est notamment ce qui se passe lors des dîners ou des cocktails organisés par l'Association Philanthropique Chinoise. Les officiels chinois et les membres de l'association soulignent par leurs discours une appartenance et une identité commune, ainsi que le partage d'une sinité identique et d'une identité culturelle similaire. Il s'agit en fait de ce noyau identitaire chinois, censé être immuable pour tous les Chinois à travers le monde. Cette identité chinoise collective est alors le principal référent identitaire, effaçant les différences entre Chinois d'outre-mer et ceux de Chine. Elle résulte en partie de l'interaction entre ces deux référents. Par ailleurs, ces rapprochements et ce sentiment d'appartenance sont essentiels dans la mesure où les Chinois ayant émigré sont les bailleurs de fonds du développement économique de la Chine. Leur appui est indispensable à la réalisation des réformes économiques auxquelles a fait appel le programme des Quatre modernisations¹²¹ institué en 1978 par Deng Xiaoping.

Ainsi, les relations que la Chine noue avec l'Association Philanthropique Chinoise peuvent être assimilées à une sorte d'« opération de séduction », dont un des objectifs principaux est d'attirer les investisseurs chinois de Polynésie française sur le sol chinois. Le partage d'une identité culturelle commune est alors primordial dans cette démarche. Selon le Parti Communiste Chinois :

“En prenant une autre nationalité, un ressortissant n'est plus citoyen chinois, mais reste quand même notre parent et ami.” (Bourbeau 2002 : 65)

¹²⁰ On met consciemment de côté certaines caractéristiques culturelles et identitaires pour fonder une identité commune. Cette dernière étant le fait d'être Chinois, par exemple, on ne différencie plus les ethnies (Hakka, Punti, Teochiu...), ou la nationalité n'est plus prise en compte (Français, Chinois, Américains...).

¹²¹ « 1. faire connaître les nouvelles politiques concernant la diaspora chinoise et restaurer les institutions chargées des affaires des Chinois d'outre-mer ; 2. inclure une reconnaissance constitutionnelle des liens d'amitié entre la RPC et la diaspora chinoise et actualiser une vieille loi sur la nationalité ; 3. débiter une progressive réhabilitation des Huaqiao (les migrants chinois qui ont conservé la nationalité chinoise) et des Huayi (les descendants chinois qui ont pris la citoyenneté des pays d'accueil) ; 4. instaurer des mesures préférentielles d'investissements spécifiques à la diaspora chinoise. » (Bourbeau 2002 : 64).

Cette phrase résume la position du gouvernement de la République populaire de Chine vis-à-vis des Chinois d'outre-mer. Cette attitude ne laisse pas indifférent les membres de l'association, qui visent de leur côté à valoriser leur ethnicité. Cependant, ils sont également conscients de l'enjeu que les Chinois d'outre-mer représentent pour la Chine. C'est le sentiment qui prévaut lors des voyages organisés et encadrés par le département des Chinois d'outre-mer. Par exemple, une attention particulière leur est portée. Ils sont « surprotégés » ou « orientés » comme l'ont confié certains lors de discussions informelles. On assiste alors à une sorte de « jeu », où les protagonistes sont conscients des enjeux et des objectifs de chacun.

Néanmoins, c'est aussi au niveau culturel que s'expriment surtout les liens entre la Chine et l'Association Philanthropique Chinoise. En effet, si vous visitez la salle du haut de cette association, vous pourrez constater que des dons et des cadeaux lui ont été faits par la Chine : des grands vases ornés de motifs et de symboles chinois, des maquettes de navires chinois, ou autres présents rappelant ce lien qui unit cette association à la Chine. Mais il n'y a pas que ce type de dons. Il y a également des livres en mandarin, sur la Chine et sa culture, des manuels scolaires pour apprendre le mandarin, des films sur des régions chinoises, des vêtements chinois pour les pièces de théâtre ou autres. Tous ces objets font référence à la Chine et à sa société, à un champ social et culturel particulier. En somme, ces objets permettent d'approfondir et de faire vivre la culture chinoise, ou encore, de se familiariser avec elle. Leur présence et leur utilisation constituent une source de représentations concernant la Chine. Ainsi, de nombreux membres de l'Association Philanthropique Chinoise sont intéressés par ces objets, qui peuvent paraître anodins aux yeux de certains. Ceux-ci sont des marques identitaires et contribuent à affirmer la sinité des lieux, à leur donner une épaisseur. Ils constituent un moyen par lequel s'exprime la culture chinoise.

De même que les objets, la langue véhicule une culture. Le soutien en matériel scolaire, assuré par la Chine, pour l'apprentissage du mandarin en est révélateur : intéresser les plus jeunes à la culture chinoise. Ce qui à long terme est profitable pour la Chine dans ses rapports avec les Chinois d'outre-mer. Il faut ainsi considérer que la langue véhicule une culture, qu'elle permet de renforcer les références identitaires chinoises. Pierre Bonte et Michel Izard exposent notamment le rôle fondamental des langues dans une culture :

“Les langues ayant entre autres fonctions celle de transmettre la culture, en sont réciproquement marquées, et elles sont signes d'un savoir partagé ; par-

fois même elles constituent la principale identité du groupe. Une langue n'est souvent pas seule à communiquer l'expérience : gestes, objets ésotériques, rituels, forment des systèmes qui lui sont connexes. Une partie du sens découle de sa force d'action, « quand dire, c'est faire », et la fait relever de la pragmatique.» (Bonte-Izard 1991 : 410)

La création de liens linguistiques appuie l'idée d'une appartenance commune. Elle développe les possibles communications entre Chinois d'outre-mer et Chinois de Chine. La langue est alors une référence identitaire essentielle et un référent identitaire important. Nombreux sont les membres de l'Association Philanthropique Chinoise qui pratiquent ou apprennent le mandarin. Ils ont plaisir à le parler entre eux ou avec les interlocuteurs continentaux. Mais c'est également, et dans le même temps, une frontière entre Chinois d'outre-mer et de Chine qui tend à fonder une différenciation entre ces deux groupes. En effet, lors d'un cocktail en l'honneur du Yuan Wang 2, le 28 octobre 2004, la grande salle de réception de l'Association Philanthropique Chinoise est séparée en deux. On distingue alors d'un côté les marins chinois et de l'autre les Chinois de Polynésie française. Certains discutent tout de même par delà les deux groupes. Mais il s'agit de personnes qui maîtrisent le mandarin, notamment des membres de l'association. Cette langue devient alors un support de communication important. Néanmoins, c'est oublier qu'elle n'est pas la seule à pouvoir être employée. Ainsi, un informateur précise que :

« S'il y a une critique à faire, Y. ne met pas assez en relation ses membres et les gens qui arrivent. Il met en relation ceux qui savent parler le mandarin, avec les Chinois qui viennent de Chine, alors qu'il y a des Chinois qui parlent très bien l'anglais. Il n'introduit pas, il ne met pas en relation. »

Il est possible d'expliquer cela par la faible durée des séjours et par le fait que le mandarin symbolise aux yeux des Chinois de Polynésie française la culture chinoise, que cette langue est un élément important de leur identité chinoise. Un phénomène que l'on retrouve ailleurs dans la diaspora chinoise. En conséquence, la Chine fait la promotion du mandarin. Par l'intermédiaire du *Overseas Chinese Office of the State Council of the People's Republic of China*¹²², elle invite de jeunes Chinois d'outre-mer à apprendre le mandarin et à découvrir par eux-mêmes la culture chinoise. À cet effet, un programme spécifique leur est accordé, constitué de cours de langue et de visites touristiques (temples, villes, musées...). Cette année, la région de Guangxi-Zhuang est l'objet de ce

¹²² Le Service chinois s'occupant des relations avec les Chinois d'outre-mer. JH, Dimanche 13 février 2005, « Le fabuleux voyage en Chine de six jeunes Polynésiens », La Dépêche de Tahiti, Papeete, p.21.

voyage culturel. Par ailleurs, c'est par le concours de l'Association Philanthropique Chinoise que les jeunes Chinois de Polynésie française peuvent s'inscrire à cette invitation. D'autres Chinois d'outre-mer sont conviés à ce type de voyage, comme ceux de Nouvelle-Zélande et d'Australie. Tous forment ainsi un groupe de Chinois d'outre-mer issu du Pacifique. Ce type de voyage, dans une certaine mesure et selon les individus, permet une prise de conscience de sa sinité. En effet, peu de Chinois de Polynésie française sont déjà allés en Chine. Ils ne peuvent donc qu'en avoir des représentations imaginées. Le voyage aide à concrétiser ces représentations ou à les changer. C'est aussi l'occasion de s'imprégner d'une culture et de découvrir ses « racines culturelles ». Cette imprégnation peut relativement participer à la construction identitaire d'un individu ou d'un groupe, dans la mesure où on la partage dans l'expérience d'un voyage collectif. Un exemple de cette imprégnation, ou de cette prise de conscience identitaire¹²³, nous est fourni par les manifestations culturelles que propose l'Association Philanthropique Chinoise. Ainsi, des témoignages ont notamment été recueillis dans le livre d'or de l'Exposition sur l'Écriture Chinoise¹²⁴ :

1. *Magnifique exposition qui nous rappelle notre Chine lointaine...*
2. *Merci pour nous avoir ouvert l'esprit. De nous avoir éclairé sur notre culture.*
3. *... encouragement pour faire découvrir à tous notre culture chinoise méconnue par nos générations.*
4. *Elle contribue, à n'en pas douter, à attirer et à attiser la curiosité des jeunes et des moins jeunes sur la civilisation chinoise, à prendre conscience de leurs origines, et à s'intéresser à sa langue et à son écriture...*

À la lecture de ces témoignages, on peut se demander qui les a écrits. Par ailleurs, comment ceux qui les ont écrits conçoivent-ils leur identité chinoise ? Leur sinité ? Ce qui est certain, c'est que la Chine et sa culture prennent une forme imaginaire et mythique comme nous l'avons déjà décrit. Elles favorisent ainsi le développement d'une identité culturelle chinoise. Cette dernière passe notamment par la volonté de se l'approprier, par la connaissance, celle de la langue ou de la culture chinoise, ou encore, par le fait d'être allé ou d'avoir tout simplement vu ce qu'est la Chine lors d'un voyage. L'imprégnation en tant que forme d'appropriation participe de cette démarche.

¹²³ Il faut encore relativiser cette prise de conscience identitaire et dire qu'elle comporte plusieurs niveaux : de l'intérêt passager à un changement progressif de son identité.

¹²⁴ Les principaux organisateurs de cette exposition sont l'Association Philanthropique Chinoise et le Centre Culturel de Chine à Paris. Cet événement dura du 3 au 25 février 2005.

En conséquence, les rencontres entre Chinois permettent de construire une identité chinoise presque similaire, basée sur la revendication et la perception d'une culture commune. Elles sont tributaires des acteurs sociaux qui la mettent en œuvre. Ces derniers favorisent alors la représentation d'une sinité unique pour les Chinois d'outre-mer et les Chinois de Chine continentale.

Comme la majorité des associations régies par la loi de 1901, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu de sociabilité. Celui-ci s'organise autour des activités qui se créent dans cette association, et des intérêts communs qui y ont cours. Elle permet ainsi la rencontre des « Autres » et celle de « Soi ». En effet, en tant qu'espace privé et espace public, cette association rassemble en son sein des similitudes et des différences qui entrent en interaction. Ces dernières fondent et construisent les identités des individus ou des groupes fréquentant ce lieu. Par ailleurs, les relations sociales ethniques présentes contribuent à donner un mode de gestion ethnique à l'Association Philanthropique Chinoise. Il en résulte une entreprise associative ethnique caractérisée par une gouvernance selon des caractères ethniques, mais également par les tensions qu'entraîne ce mode de gestion particulier avec le système associatif français et défini d'après la loi de 1901. On constate ainsi que l'Association Philanthropique Chinoise est une association sinisée et ethnicisée, comme en témoignent les relations privilégiées qu'elle entretient avec la Chine. Elle est un intermédiaire important entre la Chine et la Polynésie française, ainsi qu'entre les Chinois de Polynésie française et les Chinois de Chine continentale. Cette association permet notamment de construire une identité culturelle commune entre ces deux protagonistes et les autres Chinois d'outre-mer.

Pour autant, il faut quelque peu relativiser le rôle central de l'Association Philanthropique Chinoise au sein de la communauté chinoise de Polynésie française. Ainsi, l'étude de cette association chinoise constitue un reflet de cette communauté. Car le groupe constitué par cette structure associative est lié et concerne l'ensemble des Chinois de Polynésie française. Les membres de l'Association Philanthropique Chinoise font partie de cette population. Ainsi, leur association est le sujet de multiples représentations, aussi bien de la part des Chinois que des non-Chinois. Cependant, elle produit également des représentations au profit de la population chinoise de Polynésie française. Ces représentations sont aussi liées aux constructions identitaires que favorise et développe l'Association Philanthropique Chinoise.



Logo de l'Association Philanthropique Chinoise avec les trois cercles représentant l'unification de la communauté chinoise placés sur Tahiti représentant la Polynésie française. (Ph. V. Pugibet)



Danse du Lion (Ph. Ass. Wen Fa)



«Toutes les fêtes, tous les grands événements s'y produisaient, avec une très forte participation des membres de la communauté.» (Ph. Ass. Wen Fa)

III. UN LIEU AUX REPRÉSENTATIONS ET AUX APPARTENANCES CONTRASTÉES : ENTRE DÉLAISSEMENT ET REVENDICATION

De l'extérieur, l'Association Philanthropique Chinoise ressemble à une enclave chinoise. Si pendant longtemps, elle fut réservée aux individus issus du groupe chinois, ce n'est désormais plus le cas. Mais cette association a du mal à se défaire de cette image, ainsi que d'autres représentations véhiculées par le reste de la communauté chinoise. Pourtant le contexte a évolué en Polynésie française, et l'identité de cette association et de ses membres également. Ainsi, le communautarisme d'antan qui la caractérisait a progressivement été remplacé par l'individualisme.

A) L'ASSOCIATION PHILANTHROPIQUE CHINOISE : UN REFLET DE LA « COMMUNAUTÉ » CHINOISE

On constate que des pratiques sociales ethniques ont cours au sein de cette structure associative chinoise. Cette association est, pour ainsi dire, un modèle des relations sociales des Chinois de Polynésie française. Elle permet de mesurer l'évolution et l'état actuel de la communauté chinoise de Tahiti.

1) Le passage d'une culture collective à une culture individuelle

Comme il a été plusieurs fois répété, les Chinois de Polynésie française ne fréquentent presque plus les associations chinoises. Cela se ressent également à l'Association Philanthropique Chinoise. Cette dernière a perdu de son « aura » d'antan, ainsi que John l'expose :

« ...j'avais entendu parler mais ça ne me disait rien, dans le sens où je ne fixais pas. Je n'arrivais pas à mettre d'image. Il faut bien comprendre que l'association philanthropique n'est plus ce qu'elle était. Avant, c'était, on va dire au cœur de la communauté chinoise. Toutes les fêtes s'y produisaient. Tous les grands événements s'y produisaient, tous les membres participaient. »

Ce déclin de la vie associative chinoise n'est pas un hasard. Les associations perdent peu à peu de leur caractère communautaire car elles sont des structures héritées du passé, comme le note Edith Wong-Hee-Kam à propos de la Réunion (Wong-Hee-Kam 1996 : 338). Dans cette perspective, il semble préférable ici de parler « d'affaiblissement » numérique des associations chinoises,

pour caractériser la dynamique dans laquelle s'inscrit l'évolution du milieu associatif chinois de Tahiti. Ces associations, dont l'A.P.C., sont dans une phase de transition. Elles apprennent à s'adapter au nouveau contexte que connaît leur communauté et la société qui l'entoure. Il apparaît que de nouvelles formes d'expression permettent aux Chinois de se manifester dans l'espace public, mais aussi de participer à la vie sociale et culturelle du pays. Ce qui tend à rendre obsolètes et inutiles les associations chinoises. Par exemple, les rites de vie et de mort ont trouvé d'autres lieux d'expression : on expose le corps d'un défunt chez soi, les banquets de mariage se font dans les hôtels luxueux de la Polynésie française, ou encore les repas de famille se déroulent dans les restaurants de la ville de Papeete. Il est possible de se rendre compte de ces événements en parcourant les pages des quotidiens locaux.

En conséquence, il semble que l'affaiblissement numérique et la perte d'influence des associations chinoises, et celui de l'Association Philanthropique Chinoise en particulier, renvoient à l'évolution du mode de vie et de la mentalité des Chinois de Polynésie française jusqu'à nos jours, à leur intégration et à leur acculturation. En somme, il s'agit d'un changement dans l'identité de ces individus. Plusieurs membres de l'Association Philanthropique Chinoise tentent d'expliquer les causes de cet affaiblissement, de ce changement de la vie associative chinoise. Dans l'ensemble, leurs témoignages se rejoignent. La réussite économique des Chinois de Polynésie française et leur intégration à la société polynésienne ont entraîné une modification de leurs mœurs et de leur mode de pensée. Martin en témoigne de la manière suivante :

« Le cousin de Chine, venant à Tahiti, n'a plus besoin de passer à l'Association Philanthropique parce qu'il y a son oncle, son cousin, qui est propriétaire terrien, une maison de trois chambres minimum. On n'a plus besoin de salle polyvalente pour faire la fête au jour d'aujourd'hui. Beaucoup de gens ont de grosses propriétés, et ils font leur fête chez eux. Le besoin de se regrouper, de se retrouver plus d'une fois dans l'année, s'estompe parce que beaucoup de familles d'aujourd'hui ont les moyens de s'en passer, d'avoir ce patrimoine, de ne plus avoir besoin de la salle polyvalente ou de la grande cuisine de l'association. »

De l'association caractérisée par l'« entre-soi » et la nécessité de se regrouper, les Chinois de Tahiti fréquentent désormais des lieux et des espaces du « chez soi », plus autonomes, intimes, et en somme, plus individualisés. La montée de l'individualisme semble être en partie inhérente à l'intégration sociale des Chinois de Polynésie française. Ils y sont parvenus grâce à leur naturalisation

massive en 1973 et par la « machine intégrative » qu'est l'école. Les postes qu'ils occupent dans la fonction publique sont révélateurs de cette intégration, mais cette dernière ne s'est pas faite sans peine. En effet, de la part de certains, cette situation était encore inimaginable il y a quelques années. Car la nationalité française une fois acquise ne suffisait pas pour être considéré comme Français. Il fallait le démontrer encore plus :

“Difficile à l'époque de nous dire Polynésiens car nous n'étions pas considérés comme tels... Quant à nous sentir comme des Français, il y avait toujours hélas, quelque part, une tatillonne autorité de préfecture, un surveillant général un peu grincheux, ou tout simplement un patron de bistrot mal embouché pour nous rappeler que nous étions toujours des invités : en somme des Hakkas qui seraient des étrangers partout où ils mettaient les pieds.” (Ly 1997 : 117-118)

Cette remarque vaut également pour les dirigeants des associations chinoises. Pour la seconde génération, voire la troisième génération chinoise implantée en Polynésie française, il a fallu apprendre à maîtriser ce que recouvrent les identités françaises et polynésiennes¹²⁵, aussi bien juridiquement que socialement. Leur intégration économique et sociale est notamment à la base de ces apprentissages identitaires. Il en est de même au sujet de l'évolution de leurs modes de vie et de pensée. Selon certains, elle aurait pour ainsi dire « perverti » l'esprit de la communauté chinoise. Les invitations de mariage nous fournissent un exemple, et notamment par rapport à l'Association Philanthropique Chinoise. John me confie que :

« La procédure d'invitation a changé. Avant, tu envoyais ton enveloppe rouge pour dire que tu voulais bien être invité à l'événement. Ceux qui organisaient le mariage ou l'anniversaire acceptaient ou refusaient. Alors que maintenant, on t'envoie un carton pour dire que tu peux venir à l'invitation... J'ai eu des discussions avec certaines personnes qui disaient que la nouvelle manière est assez perverse parce qu'on t'invite. On te demande si tu veux venir. Par exemple, tu reçois un carton d'invitation à un mariage... La liste de mariage, c'est ça ou si vous voulez pas vous pouvez faire une enveloppe. En gros, il te dise le cheminement à effectuer. Alors qu'avant, c'était de ton plein gré que tu envoyais. C'est bien ou c'est pas bien ? C'est juste une vision d'optique. L'Européen va dire « ouais », c'est mieux parce que ça évite d'avoir deux mixers, deux cafetières. Le Chinois, lui, il va dire l'équivalent général, c'est l'argent. On met un dénominateur commun et voilà. »

¹²⁵ L'identité des Chinois de Tahiti s'est donc construite à partir des références identitaires françaises, polynésiennes et chinoises. Un processus d'acculturation est à la base de cette construction identitaire.

Ainsi, cette intégration socio-économique et l'évolution des mœurs chinoises se traduisent par l'érosion d'une des plus importantes références identitaires chinoises, c'est-à-dire l'esprit de solidarité et la solidarité ethnique qui en découle. Selon l'opinion d'un informateur connaissant différents milieux chinois et extérieur à la communauté chinoise de Polynésie française, cette dernière serait moins solidaire que la plupart de ses homologues à travers le monde. En effet, Jimmy Ly en fait déjà le constat lors de ses études en Métropole. Il nous relate sa rencontre avec d'autres Chinois. L'action se passe dans une association d'étudiants chinois à Paris :

“Cette distorsion culturelle, comment l'appeler autrement, nous a permis à J.C. et à moi de mesurer l'incompréhension presque martienne qui nous séparait des vrais Chinois, ne serait-ce que dans ce domaine de l'humour... Je ne pouvais pas m'empêcher de penser après ces pow vows culturels aux échanges inexistant, car pour moi totalement hermétiques et incompréhensibles, que les ressortissants chinois de Polynésie vivant dans un milieu plus diversifié semblaient bien mieux intégrés à la société française, et que leur adaptation si aléatoire au début présentait moins de difficultés apparentes. Je m'en ouvris à J.C., qui me détrompa tout de suite. Méfie-toi des jugements trop hâtifs ? Nos cousins de Chine ne sont pas si empotés qu'ils en ont l'air. En fait, bien qu'ils connaissent comme moi-même qui n'est pas naturalisé comme toi, beaucoup de tracasseries administratives dues à la reconnaissance du gouvernement de Pékin par le général de Gaulle, ils ne se sentent nullement abattus ni brimés. Bien implantés à Paris, ils se sont tous regroupés et leur grande force est qu'ils sont extrêmement solidaires entre eux grâce à leur culture commune, et c'est justement notre faiblesse.” (Ly 1997 : 116-117)

Ce constat montre ainsi que les Chinois de Polynésie française semblent avoir perdu une caractéristique fondamentale de leur identité chinoise. Ce fait est inhérent à l'évolution de leur identité. Cette dernière prend en considération les changements qu'ont subi leur mode de vie et leur mentalité à la suite de leur intégration et de leur acculturation à la société polynésienne. Cela se traduit notamment par le déclin des pratiques communautaires.

2) Le déclin des pratiques communautaires

La faible solidarité ethnique de la part des Chinois de Polynésie française nous amène à réviser l'appellation, voire le concept, de « communauté » appliquée habituellement à cette population. En effet, selon l'opinion et les représentations collectives qui ont cours à Tahiti, les Chinois sont soudés entre eux et forment une

communauté marquée par un fort sentiment d'appartenance et de participation, impliquant également un certain communautarisme. Mais, les propos cités précédemment ne traduisent pas, à notre sens, la réalité sociale et culturelle des Chinois de Polynésie française. Certes, des éléments communautaristes peuvent persister. Mais il apparaît que cette population serait passée de la communauté à la société au sens de Ferdinand Tönnies. Les liens de solidarité se seraient ainsi effrités. C'est ce qu'il est possible de constater au niveau de l'Association Philanthropique Chinoise, ainsi qu'au niveau des autres associations chinoises du Territoire. En conséquence, l'absence de logique communautaire et l'évolution du mode de vie ne permettent plus à cette association d'avoir un grand nombre d'adhérents. D'après Jade :

« On est un peu « pollués » ici [rire] par les autres cultures parce que, regarde, ce qui est inquiétant à l'association, c'est qu'il n'y ait pas beaucoup de jeunes qui soient là. Et ces jeunes, on a essayé de recruter dès notre entrée avec J... Qu'est-ce qu'ils disaient ? Qu'est-ce que ça va m'apporter d'abord à moi, à l'asso ? C'est-à-dire qu'on n'a pas une démarche bénévole. C'est plutôt l'association qui doit presque donner à chaque individu. Or une association donne toujours quelque chose... Il ne faut pas penser à un retour matériel. On a abordé une quinzaine de jeunes mais ils se sont désengagés, car soit-disant, il ne se passe plus rien à l'association. Il y a toujours des oui pour venir mais pas pour monter. Il n'y a plus de don de soi, pour une communauté. »

Le manque de temps est également un argument avancé pour ne pas adhérer à une association, ou pour ne pas y prendre une part active et rester un membre passif. L'A.P.C. nous en fournit un exemple. Selon Adeline :

« C'est vrai que les jeunes ne sont pas très « association ». On dirait que pour eux c'est une perte de temps. C'est vrai que ça prend beaucoup de temps. Des fois je débarque à des heures... On rentre tard. »

En conséquence, l'affaiblissement des associations chinoises se confirme par la faiblesse quantitative de leurs adhérents. D'après de nombreux membres de l'A.P.C., cette dernière compte environ 300 membres¹²⁶ et environ mille

¹²⁶ Aucun registre ayant répertorié d'année en année les adhérents de l'Association Philanthropique Chinoise n'a été retrouvé. Mais selon les archives consultées, on peut supposer que cette association comptait entre 350 et 400 membres au plus fort de son activité. Ces chiffres pourraient correspondre à une moyenne entre les années 1920 et les années 1960. En effet, l'évolution du nombre des adhérents (officiellement inscrits et ayant payé une cotisation) doit être mise en relation avec celle de l'immigration chinoise, ainsi que les événements de 1949 et la fermeture des écoles chinoises en 1964. Par la suite, l'intégration et l'acculturation des Chinois ont fait que ces derniers se sont « désintéressés » des associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise. D'autres structures ont ainsi pris le relais de ces associations. Ce qui explique le faible nombre d'adhérents par rapport à la population chinoise totale du Territoire, et le fait que la plupart de ces membres sont des personnes âgées.

sympathisants. Mais ces chiffres doivent être fortement revus à la baisse, étant donné que 72 personnes sont officiellement¹²⁷ inscrites sur les registres de l'association pour l'année 2004-2005. Ces écarts considérables se comprennent si l'on se tient à cette représentation héritée du passé de l'association, celle de la « maison de tous les Chinois ». Par ailleurs, il apparaît que de nombreuses personnes se disent appartenir à l'Association Philanthropique Chinoise, car leurs parents y sont déjà membres. On constate alors à quel point la filiation historique est importante dans les représentations individuelles et collectives des Chinois de Polynésie française. C'est ainsi que l'on entend souvent dire que l'« on appartenait à une association par nos parents. » D'ailleurs, il semble que, selon des informateurs, ce mode de pensée est également véhiculé dans les autres associations chinoises de Tahiti. Certains vont même jusqu'à prétendre qu'ils ne mettront jamais les pieds dans une autre association que la leur. Cette identification est importante, notamment entre les associations chinoises suivantes : Kuo Min Tang, Koo Men Tong et l'Association Philanthropique Chinoise. Ces dernières reflètent une part des identités de leurs adhérents, et elles possèdent chacune des identités marquées.

Cet état de léthargie, ce manque de motivation et d'engagement créé par l'affaiblissement numérique des membres de l'Association Philanthropique Chinoise, entraîne une image inerte de cette association. Le bénévolat, sur lequel fonctionne cette association, est révélateur des difficultés causées par la fin du système communautaire. Ce dernier favorisait le développement des liens primaires¹²⁸ et des liens interpersonnels¹²⁹ entre les Chinois de l'association, voire au sein de la communauté chinoise. Il constituait ainsi un réseau d'aide et de soutien important et permettait le fonctionnement de l'Association Philanthropique Chinoise. Le changement d'un mode de vie et de mentalité explique la baisse de dynamisme de cette association. La désaffection des jeunes envers l'Association Philanthropique Chinoise et les autres associations chinoises en constitue un exemple parlant et déterminant. Plusieurs membres de l'Association Philanthropique Chinoise essayent, tant bien que mal, de faire venir des jeunes ou de les intéresser à la culture chinoise. Mais ce n'est pas sans peine. John l'interprète ainsi :

¹²⁷ C'est-à-dire que l'on s'est acquitté de la cotisation annuelle permettant de faire partie de cette association. Cette cotisation s'élève à 2 000 FCFP, soit environ 16 euros par an.

¹²⁸ Association et collaboration intime d'homme à homme (Godbout 1992 : 41-71).

¹²⁹ Le don à l'intérieur de la sphère domestique (amis, famille...) (Godbout 1992 : 41-71), qui est caractéristique du cycle « donner, recevoir, rendre » décrit par Marcel Mauss dans *l'Essai du don*.

« Maintenant c'est devenu individualisé, chacun s'est retiré dans son coin et l'effet commence à se ressentir. Ça commence à revenir un peu. C'est pour ça que les jeunes commencent à revenir un peu. C'est un manque je pense. »

La communauté chinoise s'est ouverte. Il semble d'ailleurs que les Chinois se retrouvent dans tous les secteurs et tous les domaines de la société polynésienne. Par exemple, dans le milieu associatif, certains font partie d'associations non-chinoises. De plus, l'occidentalisation progressive des Chinois de Polynésie française montre que l'individualisme est bien présent au sein de ce groupe. Il en résulte que cette communauté est relativement moins unie et solidaire que ce que l'on a coutume de se représenter habituellement.

3) Une communauté fragmentée et imaginaire

Tous ces éléments tendent à montrer que la solidarité ethnique, développée par les Chinois de Polynésie française, n'est plus une référence identitaire majeure, et que sa mobilisation est l'un des facteurs de cohésion du groupe. En effet, la fin du monopole de la solidarité ethnique et la montée de l'individualisme suggèrent que le terme de « communauté », dans son sens communautariste et d'une entité relativement autonome où les relations sociales seraient étroites et collectives¹³⁰, ne retranscrit plus la réalité sociale de ce groupe. Ainsi, la définition actuellement donnée est une représentation collective héritée et issue des interactions entre les Chinois de Polynésie française et les non-Chinois. Par conséquent, cette représentation est aussi bien le fait des Chinois que des non-Chinois. Le maintien de certaines différences sociales et culturelles entretient l'élaboration et la continuité d'une image communautaire vis-à-vis de l'ensemble des Chinois de Polynésie française.

En Polynésie française, l'idée d'une « communauté chinoise » et de

¹³⁰ Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies ou Max Weber soulignent la nature des relations entre les membres d'une communauté pour notamment définir cette dernière. Ils s'accordent à annoncer la venue d'une société dans laquelle les relations sociales étroites et collectives seraient profondément atteintes. Cet effritement social serait dû à la division sociale du travail, à l'industrialisation et à l'urbanisation. Ainsi, Emile Durkheim oppose société à solidarité organique et société à solidarité mécanique (Durkheim : 1990). Ferdinand Tönnies confronte la communauté (Gemeinschaft) à la société (Gesellschaft) : selon lui, la première est un tout organique où la vie collective se trouve développée et où le sentiment d'union est très important. Dans la seconde, au contraire, la division du travail et la propriété privée des moyens de production entraînent une décomposition des liens collectifs et communautaires caractérisée par l'individualisme et l'absence de valeur collective (Tönnies : 1977). Max Weber expose la manière dont la relation sociale communautaire s'oppose à la relation sociale sociétaire, les individus n'étant plus liés dans la dernière que par des intérêts personnels et souvent contradictoires (Weber : 1971).

son expression pour désigner les Chinois relève donc essentiellement de l'imaginaire, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ce groupe. Pour autant, cela ne veut pas dire que les Chinois de Polynésie française ont perdu leur identité. Tout comme la langue, il nous semble que l'idée de « communauté » reste une référence identitaire majeure, mais qu'elle ne constitue pas le principal élément identitaire du groupe. De plus, il semble nécessaire de nuancer ce constat sur la perte des liens collectifs qui caractérisent une communauté en ce qui concerne les Chinois de Polynésie française. En effet, ces derniers élaborent des liens associatifs forts, dans les associations familiales, les milieux professionnels, les partis ou autres. En fait, les acteurs sociaux ne se limitent plus uniquement aux seuls Chinois de Polynésie française, mais à l'ensemble de la société polynésienne. Cette démarche augmente ainsi le capital social¹³¹ dont disposent initialement les Chinois. Ce capital se construit à partir des relations familiales, claniques et ethniques qu'ils ont constituées. Des intérêts communs peuvent également favoriser la pratique de la solidarité ethnique. Cependant, cette dernière tend à être dissoute dès qu'il n'y a plus d'enjeu collectif. Ce même constat peut s'étendre aux relations familiales et claniques.

Ainsi, la communauté chinoise de Polynésie française est finalement plus un groupe fragmenté à l'image de grains de sable formant une plage. Il s'agit d'un ensemble homogène en apparence mais hétérogène dans la réalité. Ainsi, les Chinois de Polynésie française ne sont pas un groupe unifié, comme tendrait à le faire croire l'appellation en cours en Polynésie française de « communauté chinoise » ou de « communauté sino-tahitienne ».

La conscience de groupe tend à s'effacer comme le montre la situation actuelle des associations chinoises, et notamment à l'Association Philanthropique Chinoise, au profit de l'individualisme. Le fait que les enfants ne parlent plus la langue de leurs parents, ainsi que la fin des pratiques endogamiques, révèle également les divisions culturelles et sociales qui s'opèrent au sein de la population chinoise de Polynésie française. La même remarque pourrait s'appliquer à l'ensemble diasporique chinois et à l'ethnie hakka. On retrouve en effet des processus identiques concernant les Hakkas de Polynésie française par rapport aux Hakkas de Chine. Par exemple, l'absence des caractères communs est visible au niveau historique. Jimmy Ly fait ce constat à partir des jeunes générations nées à Tahiti, où leur pays d'origine n'est plus la Chine mais la Polynésie française :

¹³¹ La notion de « capital social » est à considérer comme l'ensemble des relations et des influences dont on dispose et sur lesquelles il est possible de s'appuyer (Bourdieu 1980 : 2-3).

“Je comprends alors mieux, mon fils, pourquoi aujourd’hui certains de tes jeunes amis me soutiennent mordicus que leurs ancêtres se trouvent au cimetière chinois à Arue et non en Chine. Non seulement ils considèrent qu’ils n’ont plus d’attaches avec celle-ci, mais aussi qu’ils n’ont plus rien à voir avec leurs lointains ancêtres originels. Pas étonnant qu’ils font commencer leur histoire uniquement à partir de la terre d’immigration de leurs grands-parents, adoptant ainsi un choix déterminant et décisif dans leur filiation.” (Ly 2003 : 127)

Malgré cette fragmentation, certains Chinois de Polynésie française perpétuent cette conscience de groupe, ainsi que l’image d’une communauté soudée et durable. Ils essaient de reconstruire cette communauté qui n’est plus qu’imaginaire, notamment à travers les actions des associations chinoises. Ainsi, l’Association Philanthropique Chinoise possède un rôle important dans cette mise en scène¹³² qui a pour enjeu la représentation collective communautaire de la population chinoise de Polynésie française. Mais cette figuration démontre également une volonté de perpétuer et de conserver une identité chinoise et hakka, avec la volonté d’affirmer que les Chinois d’outre-mer sont plus « traditionnels » que ceux de Chine. Si l’on se base sur le témoignage d’Yves, à l’Association Philanthropique Chinoise, cela se traduit par le désir d’approfondir les connaissances sur les traditions hakkas :

« ... nous sommes une communauté hakka, avec ses particularités, et il faut d’abord retrouver ses racines, c’est-à-dire les pratiques hakkas. On ne le fait pas encore, on le fera peut-être, mais il y a des associations qui le font, comme Vahine Porinetia. Par le passé, le groupe des jeunes s’est penché sur les traditions hakkas. Ils ont écrit un petit laïus sur le Ka San, un autre, je crois, sur le vin chinois. Il est important de maintenir des cours de langue hakka. Il faut absolument les garder. »

Comme on le voit, cette association est donc productrice de références identitaires. Ces dernières sont avant tout sociales et culturelles. De plus, elles constituent des éléments de différenciation utilisés dans les processus d’identification entre Chinois et non-Chinois, entre Hakkas et non-Hakkas. Par ailleurs, tout un ensemble de représentations se forment autour de cette association, et ses rapports avec l’extérieur favorisent le développement d’une identité chinoise en Polynésie française. Cependant, la production de cette identité dépend également du contexte polynésien.

¹³² « L’idée selon laquelle on procède à une représentation de son moi aux autres n’est guère originale ; ce qu’il faut souligner, en revanche, c’est qu’on peut analyser la structure même du moi en fonction des dispositions que l’on prend pour donner ces représentations. » (Goffman 1973 : 238).

B) LES REPRÉSENTATIONS INTERNES ET EXTERNES CONCERNANT L'ASSOCIATION PHILANTHROPIQUE CHINOISE

Comme il a déjà été énoncé, l'Association Philanthropique Chinoise fait figure de porte-drapeau des Chinois de Polynésie française, pour la Chine et aux yeux de l'ensemble de la société polynésienne. Les enjeux identitaires sont ainsi importants au niveau de la représentation publique de cette association. Mais ce statut contraste avec celui du milieu associatif chinois et les représentations que peuvent se faire les Chinois de Tahiti sur cette association.

1) Un milieu associatif chinois divisé

Malgré le discours unificateur développé au sein de l'Association Philanthropique Chinoise, cette dernière ne fait pas l'unanimité dans l'ensemble de la population chinoise de Polynésie française. Comme nous avons pu le constater, les associations chinoises connaissent des divisions anciennes qui ont tendance à morceler la communauté. Dans ce cadre, l'Association Philanthropique Chinoise n'est pas représentative d'une conscience de groupe dépassant le cadre de ses membres. Mais par ses actions et ses objectifs, elle entretient ainsi une image communautaire des Chinois de Polynésie française. Il en est de même pour les autres associations chinoises de Polynésie française. Par ailleurs, pour l'œil averti, l'aspect communautaire est occulté, vu la multiplicité des associations chinoises représentées sur le territoire. En effet, Jade l'exprime de la manière suivante :

« C'est bizarre qu'il n'y ait pas beaucoup de Chinois dans les associations, pourtant il y a treize associations. Ça fait beaucoup. Dans les autres communautés chinoises d'outre-mer, il n'y a pas autant d'associations, et elles sont plutôt unies. Il y a moins d'associations et plus de cohérence. Ici, on ramène beaucoup la couverture à soi. Le fait qu'il y ait treize associations, c'est complètement hallucinant ! Dans chaque scission, ils se perdent alors qu'en unissant leurs forces, ils peuvent mieux faire. »

En effet, chaque association œuvre à sa manière au bien de la communauté chinoise, et chacune prétend qu'elle la représente. La plupart revendique la promotion de la culture chinoise et le désir de préserver les valeurs traditionnelles¹³³. Néanmoins, si le manque de solidarité et la mentalité qui l'anime sont regrettés par certains, cette perte a été en quelque sorte nécessaire pour permettre l'intégration sociale et culturelle des Chinois de Polynésie française à la société

polynésienne. Ces propos peuvent apparaître paradoxaux par rapport à la transformation officielle de la Société Civile Immobilière Si Ni Tong en une association régie par la loi de 1901¹³⁴, le 7 mars 1995. Cette réforme statutaire a vu la formation d'une « fédération » des associations chinoises sous l'égide de l'Association Si Ni Tong. De nos jours, onze associations chinoises y sont regroupées : Chee Kong Tong, le Groupe des Sept Villages, Koo Men Tong (KMT 1), Kuo Min Tang (KMT 2), Kuo Min Tang (KMT 3), l'Association Philanthropique Chinoise, Phisigma, Si Yuan Hui, Te Vahine Piri-Rava, Te Vahine Polynesia et Wen Fa. Les associations Chee Kong Tong, Association Philanthropique Chinoise, Groupe des Sept villages, Koo Men Tong, Kuo Min Tang 2 et Kuo Min Tang 3 ont principalement comme objectif la préservation, la promotion et le développement de la culture chinoise. Les autres associations chinoises regroupent des intérêts identiques cependant elles sont marquées par quelques spécificités. Ainsi, l'Association Phisigma organise des activités sportives et de loisirs ainsi que des actions sociales. L'association Si Yuan Hui rassemble les anciens administrateurs de l'ancienne SCI Si Ni Tong et les membres descendants des sept premiers administrateurs. Elle travaille en commun avec l'Association Si Ni Tong, et il semble qu'elle veille à son bon fonctionnement. Quant aux associations Te Vahine Piri-Rava et Te Vahine Polynesia, elles regroupent des femmes chinoises, ainsi que polynésiennes, et participent à diverses manifestations sociales et culturelles. Enfin, l'association Wen Fa a pour objectif « la redécouverte d'une identité chinoise, tout en participant par son apport, à la construction de la nouvelle société polynésienne. » (Association Si ni Tong : 2005).

L'Association Si Ni Tong a pour mission de gérer le patrimoine collectif, indivisible et inaliénable de la communauté chinoise de Tahiti. Par ailleurs, les membres de son conseil d'administration sont recrutés parmi les

¹³³ Association Si Ni Tong, 9.02.2005-28.01.2006, Année du Coq, Tahiti, Tahiti Graphics, 24p. Mais de quelle culture chinoise parle-t-on ? De quelles valeurs traditionnelles ? Au niveau du langage des associations chinoises, il semble que l'on ne fasse aucune distinction entre culture chinoise, punti ou hakka. Il en est de même pour les valeurs traditionnelles. Les distinctions et les différences sont de l'ordre de l'intime et du privé, propres à l'endogroupe. Elles ne s'affichent pas pour un public néophyte. Par ailleurs, les Chinois de Polynésie française sont-ils capables de pouvoir établir la différence entre ce qui est classiquement chinois et hakka ? Possèdent-ils les caractéristiques culturelles de leurs appartenances ethniques respectives et en ont-ils donc conscience, mise à part la langue ?

¹³⁴ La SCI Si Ni Tong est créée en 1911. En 1950, sous l'impulsion du Consul de Chine, Yao Tin Tching, Si Ni Tong réforme ses statuts. Le nouveau texte stipule que « tous les ressortissants de la communauté chinoise de Polynésie française sont membres de Si Ni Tong », et, à ce titre, propriétaires collectivement d'un patrimoine. Il s'agit notamment du cimetière chinois de Arue et du temple chinois de Mamao. Les administrateurs de Si Ni Tong ne gèrent ce patrimoine qu'à titre de mandataires et ils sont issus à part égale du KMT 1, du KMT 2, de l'Association Philanthropique Chinoise, de Chee Kong Tong et de l'association des Sept Villages (cette association réunit les immigrés chinois et leurs descendants issus de ces villages puntis).

associations qui la composent. L'Association Philanthropique Chinoise participe donc, au même titre que d'autres associations chinoises du Territoire, au bon fonctionnement de Si Ni Tong. Sept membres issus de chaque association sont désignés pour faire parti du conseil d'administration de Si Ni Tong, et ils sont en poste pendant trois ans. Par la suite, sept personnes sont nommées parmi elles pour former le bureau. Adeline explique que :

« Toutes les associations chinoises sont membres du Si Ni Tong. Finalement, il y a pas un président qui régit tout le monde et qui reste à vie président. L'association Si Ni Tong est présidée chaque année par un membre de chaque association. On tourne... En fin de compte Si Ni Tong est gérée et administrée par les associations qui se regroupent en bureau. Et il y a les fondateurs, ce sont le Conseil des Sages et les administrateurs. Ce sont des gens qui ont été mandatés en partie. »

Ainsi, un paradoxe oppose les fonctions, ainsi que le fonctionnement, de cette association et la réalité sociale qui a été décrite. Les associations chinoises sont capables de se concerter et de travailler ensemble, mais ce n'est pas pour autant qu'une communauté existe. Il s'agirait plus d'une fédération où les divisions persistent. Ces dernières sont réelles et significatives, surtout entre le Kuo Min Tang et l'Association Philanthropique Chinoise. La « rivalité » qui les concerne est ancienne et représentative des scissions qui règnent au sein du milieu associatif chinois. Elle se fonde sur les opinions politiques prises par ces associations à une certaine époque. Le Kuo Min Tang¹³⁵ est connu pour être pro-Taiwan, et l'Association Philanthropique Chinoise est considérée comme la partisane des idées de la Chine continentale, c'est-à-dire de la Chine communiste.

Cette dichotomie, teintée d'une pensée manichéenne, pèse encore lourdement sur l'image de l'Association Philanthropique Chinoise. De plus, d'autres représentations négatives sont également véhiculées sur cette association.

2) Des représentations négatives et des appartenances fortes

Ainsi, avant l'avènement du communisme en Chine, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise étaient qualifiés de « conservateurs » ou de « royalistes ». Désormais, la seule qualification de « communistes » leur est donnée. Il vous suffit généralement de croiser un Chinois dans la rue, et de

¹³⁵ Son appellation sociopolitique du parti, dirigé par Tchang Kai-Chek, ne produit aucun doute sur ses opinions politiques. Ce qui est gênant pour certains Chinois de Polynésie française, car l'assimilation politique de cette association a tendance à se faire « naturellement ».

lui parler de cette association, pour qu'il rétorque aussitôt : « Ah ! Les communistes ! » ou « Chez les communistes ! ». Cette représentation collective de l'Association Philanthropique Chinoise se retrouve fréquemment au sein de la population chinoise de Polynésie française. Elle ne reflète pas la réalité selon les avis extérieurs au groupe. De plus, il est bien difficile de qualifier les membres de cette association de « communistes ». Au contraire, leur tendance politique serait plutôt libérale. Fred nous dit ainsi :

« J'ai effectivement entendu parler du communisme à l'association. C'est bizarre ça. Je ne vois pas les gens dedans être communistes parce qu'ils sont le trois-quart du temps « Orange¹³⁶ », plus ou moins « Orange ». La communauté chinoise est plus ou moins « Orange », voire autonomiste¹³⁷, pour vraiment généraliser. Pas indépendantiste. Je n'ai pas senti qu'ils étaient communistes. »

Ainsi, cette image n'est pas fondée, et peut-être qu'elle ne l'a jamais été, mais sa persistance montre que la rivalité existe toujours entre le Kuo Min Tang et l'Association Philanthropique Chinoise. Les divisions d'antan pèsent toujours. Cependant, il faut reconnaître qu'elles tendent à disparaître avec le temps et sont surtout le fait des « anciens ». Martin nous explique :

« Je me rappelle les histoires racontées par mon père, qu'il y avait beaucoup de querelles, beaucoup de bagarres entre les différentes écoles. L'École du Kuo Min Tang et l'École de Fuikong étaient deux écoles rivales, et comme dans notre époque à nous, on trouve toujours des prétextes pour se taper dessus. Les filles étaient source de bagarres, les quiproquos également, les mots mal placés, mal compris, les opinions politiques... Mon opinion d'aujourd'hui, ce n'est que dû au bourrage de crâne que l'élite de l'École Kuo Min Tang a cherché à inculquer à leurs enfants. Pourquoi le Kuo Min Tang est meilleur que Fuikong ? Et vice-versa. Les responsabilités sont partagées. »

Les sentiments d'appartenance sont respectivement forts, notamment en ce qui concerne ces deux dernières associations. Leurs rapports « inter-associatifs » contribuent à la construction d'identités locales. Remarque qui peut être étendue aux autres associations chinoises de Polynésie française. En conséquence, les interactions entre ces associations forment des identités locales individualisées par les oppositions présentes et entretenues entre elles. Par exemple, la filiation historique et les processus de différenciation favorisent le développe-

¹³⁶ Couleur du parti politique fondé par Gaston Flosse en 1977 : le Tahou'era'a Huir'a'atira. Ce dernier mène une politique libérale.

¹³⁷ Le 29 juin 1977 : création du statut d'autonomie en Polynésie française. L'autonomie accordée aux élus du Territoire des pouvoirs en matière de gestion et entraîne des changements dans les institutions polynésiennes. En 1984, ce statut d'autonomie connaît des réformes et devient le statut d'autonomie interne.

ment d'un sentiment d'appartenance et d'une identité associative différenciée. Les représentations spatiales, comme les bâtiments de ces associations, font même partie des bases sur lesquelles se construisent leurs identités particulières. Ainsi, ces identités locales et multiples, organisées autour des associations chinoises, contribuent à la fragmentation de la population chinoise de Polynésie française. Certains pensent notamment que les divisions générées par les associations chinoises sont immuables. « C'est la tour de Babel ! » comme on a pu l'entendre sur le ton de la plaisanterie, au cours d'une réunion de l'Association Philanthropique Chinoise. Par conséquent, les identités associatives sont également fortes, et selon Martin :

« On appartient à une association, point à la ligne. On a une étiquette ou un badge : Nous, nous sommes Fuikong ! Vous, vous êtes Kuo Min Tang ! »

Ainsi, ces appartenances sont vivaces et héritées d'un passé récent. Par ailleurs, les divisions tendent à persister de nos jours, fondant des identités locales fortes. À la question : « Est-ce que l'Association Philanthropique Chinoise peut représenter la communauté ? », Adeline répondit ceci :

« Non, ça pourrait pas parce qu'à Tahiti, c'est quand même assez divisé hein ?! Les gens du Kuo Min Tang seront toujours Kuo Min Tang. Les gens de Fuikong... C'est dans la tête, ils sont catholiques ou protestants, ben, la communauté chinoise, c'est pareil. Quelqu'un de Kuo Min Tang ne pourra jamais dire qu'il est Fuikong gnin¹³⁸... tout ça. Non, je ne pense pas. Ce qui n'interdit pas qu'ils se fréquentent lors des cocktails par exemple mais l'appartenance, oui... Leur esprit reste toujours attaché à leur association. C'est comme un catholique qui va dans un temple pour un enterrement. De cœur, il reste toujours catholique. »

En conséquence, des différences se dessinent entre les associations chinoises et leurs membres respectifs. Par exemple, pendant une discussion informelle, il a été rapporté que l'association Wen Fa n'est pas une association dynamique, ou encore qu'elle se dit une association d'intellectuels chinois mais qu'il s'agirait plutôt de « commerçants intellectuels ». Cette association serait fermée car il faudrait appartenir à un milieu social relativement aisé pour prétendre y entrer. Ainsi, de nombreuses représentations collectives mutuelles se développent au sein du milieu associatif chinois, entre les membres respectifs de chaque association, mais aussi entre les Chinois engagés dans la vie associative chinoise et ceux qui ne le sont pas. Ce sont les structures associatives que

¹³⁸ « une personne de Fuikong. »

l'on juge ou que l'on critique, et non les individus qui composent ces associations. Il s'agit d'un « tout », d'un ensemble constitué, c'est-à-dire, d'un groupe associatif.

Si les identités locales de ces associations se forment les unes par rapport aux autres, elles tracent également une « frontière » entre « ceux des associations » et « ceux du dehors ». Selon certains membres de l'Association Philanthropique Chinoise, ce sont notamment les « gens qui ne connaissent pas l'histoire des associations chinoises », et de ce fait, ils ne peuvent pas en comprendre les démarches et les objectifs. Ils parleraient sans savoir ou critiquent sans fondement. Néanmoins, quelques représentations individuelles nous permettent de cerner les images que se font « ceux du dehors » quant aux associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise. Elles nous permettent également de comprendre les principales raisons pour lesquelles l'Association Philanthropique Chinoise a perdu son « aura » auprès des Chinois de Polynésie française.

Les représentations négatives sont surtout le fait des Chinois de Polynésie française. Outre la représentation que cette association est emblématique des derniers représentants d'un mode de vie, d'un refus d'intégration et d'une mentalité tombée en désuétude, d'autres opinions sont développées à propos de l'Association Philanthropique Chinoise. Ainsi, cette dernière est également considérée comme un lieu opaque et difficile à cerner, car selon ces propos issus d'entretiens informels : « On ne sait pas trop ce qui se passe dedans. » ou « On a déjà entendu parler. »...

À cette image imprécise de l'association, d'autres possèdent des représentations et des avis plus clairs. Ainsi, les associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise, ne subsisteraient que par les actes intéressés de ceux qui les composent. La solidarité qui regroupait les Chinois en associations n'existerait plus. En effet, lors d'une discussion en aparté, il a été déclaré qu'avant : « il fallait s'entraider car les Chinois étaient des étrangers et ils n'avaient aucun mot à dire ». L'évolution de la société polynésienne aurait ainsi eu des conséquences importantes sur les associations chinoises. Elle les aurait perverties en quelque sorte, car « C'est la société qui veut ça. » selon un informateur. Mais il y a aussi l'idée que certains protègeraient des privilèges propres. Par exemple, il est dit que ces associations sont dirigées par des familles, qu'il s'agit toujours des mêmes, et que certains n'hésiteraient donc pas à se servir d'elles à des fins politiques. Plus précisément, pour d'autres, l'Association Philanthropique Chinoise est une association fermée, regroupant

des personnes d'un milieu social aisé. Cette opinion, recueillie au cours d'un échange informel, nous donne un exemple implicite : « Il ont beau dire qu'ils réunissent tous les Chinois mais c'est un cercle fermé... Ne rentre pas qui veut. ». Par ailleurs, il faut avoir de l'argent et le montrer pour rentrer dans cette association. Toutes ces représentations dressent plus ou moins avec exactitude la réalité, ainsi que l'image de l'Association Philanthropique Chinoise et celle du milieu associatif chinois.

Si ces propos renferment effectivement une part de réalité, il apparaît que la situation de l'A.P.C. a évolué. De plus, les pratiques héritées du temps du système communautaire chinois ont moins d'emprise sur cette association qu'auparavant. Cette dernière s'adapte peu à peu au contexte sociopolitique global et à celui, changeant, des Chinois de Polynésie française. L'A.P.C. sommeillait en quelque sorte, du fait de son inadaptation face aux bouleversements de la communauté chinoise¹³⁹. Cette structure était « pétrifiée » dans un temps révolu. Aujourd'hui, ce « vieux dinosaure », telle qu'elle est désignée par un informateur, commence à bouger, à s'adapter à la société polynésienne. Cependant, ce n'est pas sans mal et sans difficultés. « On assiste ainsi à une renaissance de l'A.P.C. » comme a pu confier Elias. Cela se traduit notamment par des appréciations sur les actions menées par cette association, et le fait que l'on assiste également à un regain d'intérêt vis-à-vis d'elle. Yves nous explique : « *Maintenant les gens se sentent appartenir à Philanthropique. Ils sont fiers de dire : mon père, mon grand-père était membre, j'aimerais faire quelque chose mais il y a une différence entre vouloir venir et venir... En tout cas, ils se sentent déjà proches de Philanthropique... On a un peu le vent en poupe.* »

L'A.P.C. n'est plus une structure fédératrice communautaire. Néanmoins, ses activités lui permettent de produire et de lancer des liens sociaux. Ces derniers sont dirigés vers l'extérieur, et non plus uniquement vers l'intérieur du groupe chinois. Ainsi, la notoriété de cette association est devenue une source de prestige pour ses membres par rapport à l'ensemble de la société polynésienne. C'est notamment l'effet ressenti quand l'association organise des expositions culturelles. Ces dernières semblent à chaque fois être une réussite et ravissent l'ensemble du public polynésien. Elles permettent une meilleure connaissance des Chinois de Tahiti, mais également de la culture et de la civilisation chinoise. L'exposition sur l'Écriture Chinoise en est un exemple. Par ailleurs, il nous est possible d'appréhender un sentiment de fierté que peuvent

¹³⁹ Toutes les associations chinoises de Polynésie française connaissent plus ou moins cette réadaptation à la société environnante.

ressentir les membres de l'A.P.C. à la suite d'une telle manifestation. Ainsi, ce type d'événement est représentatif des actions de promotion et de développement de la culture chinoise que cette association organise. En outre, l'A.P.C. établit également un lien culturel entre les Chinois et l'ensemble de la société polynésienne.

Les manifestations publiques de l'association peuvent servir à faire reconnaître une identité culturelle chinoise vis-à-vis de la société polynésienne, et voire au-delà. Cette dernière est pour ainsi dire montrée en public. Pour certains, il s'agit d'un « show » qui permet de revendiquer sa sinité.

3) Des représentations au profit d'une reconnaissance identitaire

On ne peut penser à la reconnaissance identitaire, revendiquée par les membres de l'A.P.C., sans évoquer la question de son élaboration comme le montre Charles Taylor dans son livre sur le multiculturalisme :

“La thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par les mauvaises perceptions qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite.” (Taylor 1992 : 41-42)

En conséquence, on peut légitimement penser que l'A.P.C. élabore partiellement cette reconnaissance identitaire. Elle forge à l'occasion l'identité collective des Chinois de Polynésie française. De fait, pour certains membres de cette association, il est temps que les Chinois de Polynésie française montrent leurs différences culturelles. Comme le confie l'un d'eux : « *Avant les Chinois devaient baisser la tête car ils n'étaient pas acceptés, c'étaient des étrangers. Maintenant, c'est à nous de relever la tête et de montrer qu'on est Chinois.* » Ainsi, ces propos nous ramènent au contexte xénophobe développé par la société coloniale, où les Chinois se devaient d'être discrets car ils étaient rejetés. Par ailleurs, la société interculturelle¹⁴⁰ polynésienne favorise le développement de cette reconnaissance identitaire, dans la mesure où il s'agit d'une société ouverte et tolérante. Par exemple, le Jour de l'An chinois est désormais intégré aux

¹⁴⁰ Selon la définition de Claude Canet : « l'interculturalité désigne la situation d'un groupe ou d'un sujet se trouvant constamment en présence de deux univers culturels. Il y a alors relation alternative et continuée à deux cultures distinctes et structuration de la personnalité par rapport à ces deux cultures. » (Clanet : 1993).

mœurs polynésiennes. À cette période en effet, en parcourant les quotidiens, vous pourrez vous apercevoir que de nombreuses entreprises souhaitent leurs meilleurs vœux à cette occasion, aussi bien des entreprises chinoises que non-chinoises. Cet événement n'est plus uniquement partagé par les Chinois, mais également par les personnes non-chinoises. Il est alors fréquent de voir participer des Demis, des Tahitiens, des *Popa'a*¹⁴¹ aux manifestations culturelles organisées à cette occasion. D'ailleurs, en se promenant dans les rues de Papeete, on aurait pu s'apercevoir que le lion de cette année n'avait pas forcément les yeux « bridés ». La reconnaissance de ces différences culturelles est une occasion de réaffirmer son ethnicité, et les références identitaires sont véhiculées par le renouvellement de ce type d'événement au cours de chaque année.

On peut également observer le même type de phénomène lors de la commémoration de la journée du 1^{er} Octobre, lors de la fête nationale chinoise. Il s'agit d'un moment de revendication identitaire et culturelle, au cours de laquelle cette dernière apparaît dans toute son ampleur. À cette occasion, on rappelle qui l'on est et d'où l'on vient, mais également on montre qui l'on est. Une réflexion informelle comme celle-ci : « Avant, on était Chinois sans l'être... » démontre que la reconnaissance identitaire est souhaitée. Par ailleurs, il semble que l'intégration et l'assimilation ont suscité la réflexion du multiculturalisme au sein de la population chinoise de Polynésie française. Grâce cette démarche, la figure de l'Étranger, dont furent affublés les Chinois de Polynésie française, apparaît également être exorcisée. On n'a plus honte de se dire Chinois, et on met en scène (Goffman : 1973) son identité chinoise. L'A.P.C. crée ainsi des références identitaires, historiques et culturelles.

Les discriminations et les représentations négatives que subissent ou ont subi les Chinois de Tahiti ont abouti à la valorisation de l'identité chinoise, à la suite de leur intégration et de leur assimilation à la société polynésienne. Il s'agit alors non seulement de faire reconnaître une identité, mais également de faire respecter les différences culturelles dans l'égalité et la dignité. L'anonymat n'est plus la stratégie identitaire¹⁴² adoptée par rapport au milieu hostile que fut la société coloniale. Elle consiste à se fondre dans la foule ou à se faire oublier du groupe majoritaire pour maintenir une situation socialement confortable (Camilleri 1990 : 34).

¹⁴¹ Le terme Demi désigne un métis qui est né et qui vit en Polynésie française, un Popa'a : un Européen.

¹⁴² Les stratégies identitaires désignent : « les procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une ou des finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire, en fonction des différentes déterminations (sociohistoriques, culturelles, psychologiques) de cette situation. » (Camilleri 1990 : 24).

Cette valorisation et cette reconnaissance identitaire par la différenciation ont pour objectif la visibilité sociale et la singularisation culturelle. Ainsi, par ses actions publiques, cette association élabore une identité et une représentation collectives d'une communauté chinoise soudée et unique. De nombreuses personnes extérieures à cette « communauté » pensent ainsi que l'A.P.C. regroupe en son sein l'ensemble de cette communauté imaginaire. Selon l'extérieur, il s'agit d'une association mère ou de la seule association chinoise. Fred nous fournit un exemple de cette méconnaissance du milieu associatif chinois par les personnes extérieures à ce groupe :

« Dans la communauté chinoise, l'Association Philanthropique Chinoise est un maillon, tu as encore beaucoup d'associations à côté. Avant, moi, je croyais que la communauté chinoise c'était l'A.P.C.... Je pensais que tous les Chinois étaient sous l'A.P.C., ou encore, sous Kuo Min Tang. »

Comme nous venons de le voir, cette représentation collective est liée aux démarches en faveur de la reconnaissance identitaire et à la mise en scène d'une identité chinoise par le milieu associatif chinois. Les associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise, semblent donc entretenir un mythe communautaire que les médias véhiculent et contribuent également à renforcer lorsqu'ils évoquent des événements organisés par ces associations au nom de la « communauté chinoise » ou de la « communauté sino-tahitienne ». Néanmoins, cette image, et l'identité chinoise qui lui est associée, est également construite et entretenue par les non-Chinois, le groupe dominant majoritaire. Ce dernier projette ses représentations sur les Hakkas et les Puntis de Polynésie française. Il ne fait pas de différence entre ces deux ethnies et les réduit à un seul groupe, celui des Chinois. Néanmoins, il est nécessaire de nuancer les propos précédemment cités. En effet, pour pouvoir différencier les Hakkas et les Puntis, il faut avoir conscience de leur différence. Ainsi, les non-Chinois ne sont généralement pas conscients de ce fait, mais également certains individus du groupe chinois. Chez les Chinois, cette « homogénéisation » se vérifie surtout à partir de la troisième ou de la quatrième génération installée et née en Polynésie française.

Dans cette perspective, l'Association Philanthropique Chinoise est exemplaire d'un espace où se jouent les interactions entre les Chinois et les non-Chinois, où se forge une identité chinoise globalisante au niveau de la Polynésie française. Yves dit ainsi qu' :

« À Philanthropique, c'est sous-entendu qu'on est chinois, on est hakka parce qu'on va pas dire Association Philanthropique des Hakkas. C'est restreindre

encore l'objet de l'association. À Tahiti, pour le pays, on est Chinois, et voilà. On est plus large. »

Ainsi, cette association est une référence identitaire pour l'ensemble des non-Chinois. Elle symbolise une frontière ethnique et culturelle, source de différences culturelles. On l'associe ainsi à « la » communauté chinoise de Polynésie française, faisant d'elle un espace réservé et un milieu fermé. Par exemple, de nombreuses personnes issues de l'extérieur du groupe chinois ont confié qu'elles pensaient qu'il fallait être Chinois pour faire partie de l'A.P.C.. Ce dernier témoignage montre que ce mythe communautaire est vivace dans l'imaginaire collectif des non-Chinois, et qu'ils ne différencient pas entre elles les ethnies chinoises présentes en P.F. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que cette association se démarque des autres par son dynamisme plus important et sa plus grande représentativité publique, qui en fait une sorte de tête de pont de l'ensemble de la population chinoise de Polynésie française. Elle contribue ainsi à la représentation collective communautaire. Cette association, par ses actions et ses lignes de conduite, propose et produit également un modèle d'identité chinoise à suivre pour les Chinois de Polynésie française. Elle réintègre les valeurs et les références identitaires chinoises, comme la langue, les traditions, ou l'histoire des origines.

Pour autant, ces démonstrations d'appartenance ne font pas l'unanimité des Chinois de Polynésie. Le fait de chanter l'hymne national, de s'habiller à la mode chinoise, de parler le mandarin ou autre, est un moyen d'exprimer sa sinité et son identité culturelle. Ces activités reflètent également que l'A.P.C. est créatrice d'identité. Malgré cette attirance, ainsi que cette revendication identitaire et culturelle, il apparaît que la plupart des Chinois de Polynésie se sentent également occidentalisés et « tahitianisés ». Ainsi, leur identité est formée à partir de références identitaires variées. Il semble alors qu'elle soit multiple. Cette constatation est propre à leur identité collective, mais il faut néanmoins la relativiser en fonction des identités individuelles. Ces dernières peuvent être amenées à se siniser ou à se re-siniser par le biais de l'A.P.C.. Par ailleurs, elles s'inscrivent globalement dans un processus de construction et d'expression identitaire relatif à tous les individus ou à tous les groupes.

C) À LA RECHERCHE DE SA SINITÉ

L'A.P.C. est un lieu où peuvent s'acquérir des références identitaires chinoises, et donc de construction de l'identité. Cette formation est à la fois

collective et individuelle. Mais elle se confronte également au sentiment de sinéité qui imprègne cette association et ses membres par rapport aux références identitaires transmises par la société polynésienne.

1) Des stratégies identitaires tendant vers la recomposition identitaire

Il semble que les identités collectives et individuelles sont intimement liées, et qu'elles ne peuvent pas exister l'une sans l'autre. Ainsi, l'A.P.C. offre l'opportunité de percevoir cette articulation à travers les stratégies identitaires (Camilleri : 1990) mises en place par ses membres et cette association même. Dans cette perspective, il faut tout d'abord reconnaître qu'il s'agit d'un lieu privilégié où les identités sont constamment négociées, aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif. Ces identités ont évolué dans le temps en fonction de la société environnante. Les enjeux définis et les finalités identitaires ont changé depuis l'état d'association communautaire. En effet, les stratégies identitaires ne sont plus caractérisées par l'anonymat et le refus de l'assimilation. Depuis la naturalisation massive et l'intégration des Chinois de Polynésie française, ces derniers sont confrontés à des problématiques identitaires dont l'enjeu renvoie leur place au sein de la société polynésienne et française. Néanmoins, n'oublions pas qu'il faut également relativiser ce constat, dans la mesure où ces problématiques identitaires « surgissent » à partir du moment où l'acteur social concerné en est conscient. John fournit ainsi la réponse suivante suite à cette question : « Es-tu Chinois, Polynésien ou Français ? » :

« Je me pose rarement la question. Je me suis posé la question en France. C'est quand tu n'arrives pas à faire ta place que tu te poses cette question. C'est quand t'arrives pas à être bien. Si tu t'adaptes bien... finalement... Je peux pas répondre car je ne me suis pas bien posé la question. »

On constate que cette prise de conscience suppose le manque de reconnaissance identitaire et une inadaptation de l'acteur social à son environnement. Par ailleurs, elle survient à la suite d'éléments déclencheurs qui peuvent être multiples, singuliers et échelonnés dans le temps. Les interactions exogènes et endogènes sont donc en partie à l'origine des problématiques identitaires. Les réflexions de John semblent confirmer cette hypothèse :

« À Tahiti, on te dit que t'es pas Tahitien car tu ressembles à un Chinois, quand tu vas en France, on te dit t'es pas Français parce que tu es né à Tahiti, tu vas en Chine, tu te fais niquer parce que tu ne parles pas chinois, tu te fais même engueuler... l'association va permettre de recentrer un peu tout ça... »

Ces propos ne sont pas propres à John. On les retrouve fréquemment chez les personnes issues des autres générations nées en Polynésie française¹⁴³. Jimmy Ly et ses ouvrages fournissent également un autre exemple de cette quête identitaire.

Si les stratégies identitaires développées par les premières générations implantées sur le territoire étaient de se conformer à l'environnement et de s'y assimiler, ces mêmes stratégies ne sont plus employées aujourd'hui dans les mêmes buts. De nos jours, « on n'a plus honte de se dire Polynésien ou Français. » Ces identités assumées et plus ou moins acceptées par le groupe dominant ne sont plus des sources de conflits majeurs. Néanmoins, si des tensions persistent. Elles tendent à se résoudre plus facilement, car l'intégration des Chinois de Polynésie française dans le « Nous » polynésien est une réalité sociale, politique et culturelle. En effet, il semble que ces « Polynésiens d'origine chinoise » ou « sino-tahitiens » ont désormais leur place dans la société polynésienne. Mais, si les revendications identitaires françaises et polynésiennes ne sont plus les objectifs des Chinois de Polynésie française, il est vrai que leur reconnaissance est toujours délicate en fonction des interactions avec les personnes non-chinoises. Ainsi, au cours d'un entretien informel, une amie tahitienne confie que pour elle les Chinois ne sont pas des Polynésiens. Car ils ne parlent pas la langue, et notamment, ils ne parlent pas le tahitien¹⁴⁴. Pour elle encore, les Chinois ont avant tout une essence chinoise, et leur identité polynésienne n'est acquise que par le sol et par le fait que « le Chinois » respecte sa culture et celle des autres. Ainsi, toujours selon elle :

« Si un Chinois se dit Polynésien, ce n'est pas faux mais ce n'est pas juste... Le terme de Sino-Polynésien est plus juste car il est né en Polynésie. Mais il ne peut pas se dire Polynésien car il ne parle pas la langue. Il faut bien entendu relativiser car des Chinois parlent le tahitien. Un Chinois ne peut pas se dire Polynésien en présence d'un Tahitien, d'un Marquisien... car il ne parle pas la langue. Il le peut s'il parle avec un Métropolitain, un Américain, etc. »

Ainsi, il résulte de ce témoignage que l'identité est une construction interactionnelle. C'est dans le regard de l'« Autre » qu'elle se forme, et que le « Soi » se réfléchit en fonction de cette interaction. Le fait que les Chinois de

¹⁴³ Dans le contexte de l'immigration, de nombreuses études montrent que les problématiques identitaires se retrouvent fréquemment chez les enfants d'immigrés. La situation ou la place trouvée entre deux ou plusieurs cultures est une source de conflits culturels et identitaires.

¹⁴⁴ En effet, le mot « Polynésien » désigne celui qui est né et qui vit en Polynésie française mais cette définition résulte d'un glissement sémantique. À l'origine, ce terme définit celui qui vient des îles et qui parle les langues de plusieurs îles. Ainsi, la référence identitaire n'est plus géographique mais linguistique.

Polynésie française sont acceptés comme Polynésiens ou Français évite l'émergence de problèmes identitaires. Ces derniers concernent principalement leur identité chinoise, qui a été « délaissée » à cause de l'intégration et de l'assimilation. La langue est un exemple universel chez la plupart des populations immigrées intégrées. Les Chinois de Polynésie française n'échappent pas à ce constat. C'est ainsi que l'Association Philanthropique Chinoise joue un rôle important dans la recomposition identitaire de ses membres ou de ses sympathisants. L'apprentissage du hakka et du mandarin fait partie de l'acquisition des éléments identitaires chinois. Emmanuelle donne son opinion à ce sujet :

« Le problème à Tahiti, les Chinois sont à 95 % d'origine hakka, tu vois ? Bon, je pense que c'est plutôt les parents des troisièmes générations qui sont à Tahiti, qui sont parents à leur tour, qui ont pris conscience, entre 25 ans à 45 ans (jeunes générations nées à Tahiti), eux-mêmes ont du mal à communiquer avec leurs parents. Ils ont pris conscience que leurs enfants et leurs grands-parents... C'est encore plus difficile de communiquer comme ils vont déjà à l'école française, donc ils ne parlent pas beaucoup le chinois. Les enfants, c'est pire, donc, au moins apprendre la base pour pouvoir parler avec les grands-parents. »

Ce problème de communication peut être à l'origine de problématiques identitaires pour les Chinois de Polynésie, la perte de leur langue équivaut à la perte de leur identité. Ainsi, ils sont nombreux à regretter que leurs enfants ne parlent pas la langue de leurs aînés. Si les langues hakka et punti s'apprennent tant bien que mal dans les familles¹⁴⁵, l'apparition de cours de mandarin dans le secondaire, et l'ouverture de la Chine, ont favorisé l'apprentissage de cette langue. Emmanuelle ajoute que :

« La tendance est plutôt d'apprendre le mandarin car le hakka en Chine, c'est une minorité. Et maintenant, on voyage dans le monde entier. Et lorsqu'on voyage, c'est plutôt le mandarin qui passe partout, c'est la langue officielle, sinon c'est le cantonais. Le cantonais c'est la langue commerciale. Tout ce qui est dans le commerce, les gens parlent le cantonais. Même à Tahiti, je sais qu'il y a plus de gens qui me demandent de donner des cours de cantonais que de hakka. »

Cette valorisation de l'identité chinoise passe en partie par la reconnaissance générale de la réussite économique de la Chine. L'Association Philanthropique Chinoise favorise ainsi le développement d'une identité chinoise positive. Les identités hakka et punti sont comprises dans une identité chinoise

¹⁴⁵ Les grands-parents ont souvent ce rôle, car ils ont conservé la maîtrise de la langue maternelle et de la langue d'origine.

globale qui efface leurs différences¹⁴⁶. À la question, si l'on fait encore la différence entre un Hakka et un Punti. Emmanuelle répond :

« Chez les jeunes c'est différent, peut-être chez l'ancienne génération. C'est fini maintenant. Aujourd'hui, je pense que les jeunes Chinois ne savent même plus qu'ils sont chinois. Le problème, c'est qu'ils ne savent plus où se situer. C'est encore plus inquiétant. »

Cette réponse met l'accent sur l'absence ou le manque de repères chinois, aussi bien identitaires que culturels, que l'on peut constater aujourd'hui chez les jeunes générations. Les références identitaires chinoises n'apparaissent donc pas prédominantes par rapport aux autres références identitaires présentes au sein de la société polynésienne. Toutes les références identitaires chinoises, polynésiennes et françaises semblent alors imbriquées. Elles possèdent les mêmes valeurs d'identification, mais leurs significations et leurs emplois divergent en fonction des acteurs sociaux. Par exemple, pour illustrer ces divergences, on peut reprendre la remarque d'Yves qui confie faire la différence entre les Chinois et les Hakkas. Les Hakkas constituent ainsi une ethnie chinoise particulière, et ils possèdent leur propre culture. Cela se traduit notamment par la mise en place de chaînes de télévisions hakkas, de radios hakkas, de musées hakkas, d'universités hakkas par les gouvernements locaux au niveau des régions chinoises. Selon Yves, ces différences n'empêchent pas de se sentir et d'être chinois¹⁴⁷. Par ailleurs, il est nécessaire de rappeler que d'après les statuts de l'Association Philanthropique Chinoise, cette dernière a pour objectif de promouvoir et de développer la culture chinoise en Polynésie française. La culture hakka fait partie de cette culture. Elle représente ce qu'il faut retrouver et faire connaître à l'ensemble des Chinois de Polynésie française. En fait, elle relève de l'intime et du privé, de ce qu'est véritablement le fond culturel de la majorité des Chinois de Polynésie française. À l'Association Philanthropique Chinoise, l'identité hakka est une identité « sous-entendue » et enveloppée par une identité chinoise plus globale et intégrative. Ce constat semble pouvoir s'étendre à l'ensemble de la population chinoise de Polynésie française.

Pour autant, la revendication de l'identité hakka n'est pas absente. Elle émerge, notamment au travers des ouvrages de l'écrivain Jimmy Ly et du

¹⁴⁶ Cette homogénéisation entre Hakka et Punti était impossible à partir du moment où les divisions régnaient entre ces deux groupes. Chacun préservait son identité ethnique et clamait la valeur de sa sinité.

¹⁴⁷ Ce sentiment d'appartenance à échelle variable se retrouve à travers d'autres parties du monde. Ainsi, un Breton et un Auvergnat se sentent Français. Cette appartenance est remise en cause que dans le cas où il existe un rapport dominant-dominé, comme en Corse par exemple.

chercheur en sciences sociales Ernest Sin Chan (Sin Chan 2004 et 2005). Elle s'explique par un désir d'être au plus près de ses racines et par un besoin d'authenticité. En effet, l'idée principale qui se dégage de leurs interventions est que les Chinois de Tahiti sont des « Chinois », et que, si l'on fait une taille précise de leur identité, ce sont avant tout des Hakkas. Il s'agit de retrouver les différences qui singularisent les ethnies chinoises entre elles, de retrouver les spécificités de son groupe afin d'être au plus proche d'une identité « vraie ». Ce que l'Association Philanthropique Chinoise tend à négliger, notamment par faute de moyens. En effet, cette association possède les relations et les capacités de faire connaître la culture chinoise dans son ensemble le plus global. Mais il en est autrement pour la culture hakka qui possède ses spécificités propres. De plus, on peut avancer avec une certaine certitude que ces dernières se sont effritées au fil du temps, voire transformées parfois jusqu'à l'oubli. En Polynésie française, ce constat peut se confirmer au travers de certaines pratiques qui se sont simplifiées ou qui se sont adaptées au contexte polynésien. Par exemple, lors de la célébration du Ka San ou le culte des morts (Sin Chan 2004 : 301-308), chacun célèbre le Ka San plus ou moins à sa manière : les uns apportent uniquement des fleurs tandis que les autres nettoient également les tombes, d'autres encore apportent des offrandes ou font une prière chrétienne. Ces pratiques se retrouvent plus ou moins profondément chez les uns ou les autres. De plus, le Ka San tend ainsi à être évacué de toute sa symbolique et de sa croyance originelle.

Ainsi, cette évolution culturelle disparate se retrouve également au niveau de l'identité des Chinois de Polynésie française, où chaque individu intègre plus ou moins bien, de l'incorporation au rejet, les références identitaires chinoises, polynésiennes et françaises. Par ailleurs, certains de ces éléments peuvent être soit prépondérants soit inexistantes. Par exemple, certains Chinois de Tahiti disent qu'ils ne sont pas Chinois. Ils ont tendance à se définir comme Français ou/et Polynésiens. Tous ces éléments nous amène à réfléchir sur une identité métisse des Chinois de Polynésie française.

2) Une identité métisse : un noyau identitaire chinois renforcé

Dans ce contexte plus ou moins flou, il est difficile de dire ce qu'est réellement la culture chinoise, et encore moins la culture hakka, des Chinois de Polynésie française. Pour beaucoup d'entre eux, il s'agit d'un vaste « mélange » entre les cultures polynésiennes, françaises et chinoises. Il semble alors que

l'on puisse parler de culture métisse sous l'effet de l'intégration et de l'assimilation. En effet, il est à peu près certain que la culture chinoise en Polynésie Française est différente de celle qui existe en Chine ou dans d'autres populations chinoises à travers le monde. Cependant, il apparaît que les mêmes processus de métissage que de nombreux chercheurs, tels que Jean-Louis Amselle, Roger Bastide ou Serge Gruzinski, ont mis en avant, soient ici mis en oeuvre. Le contexte et les contacts entre les cultures fournissent des éléments d'explication de façonnage des cultures métisses. Ce mécanisme se retrouve au niveau identitaire. Yves confie ainsi :

« Je suis Chinois mais je ne renie pas la culture tahitienne et popa'a. Je prends ce qu'il y a de mieux dans cette société aux trois dimensions... Si on parle de passeport, c'est différent, c'est un support qui te permet de dire que tu appartiens à une nation, à l'Europe, mais je suis quand même Chinois, né à Tahiti, j'ai des amis polynésiens, je mange polynésien, je vis polynésien. C'est pas comme les Américains qui disent souvent : « I am American born Chinese, je suis Américain, je suis fier d'être Américain. » C'est ce qu'ils disent, je sais pas si maintenant ça a changé. »

L'Association Philanthropique Chinoise devient alors un cadre de références identitaires. Ce dernier permet d'approfondir sa sinité et constitue un support de développement aux stratégies identitaires liées à la recomposition identitaire. Ainsi, on peut constater que cette identité métisse se transforme constamment sous l'impulsion de cette recomposition. Il s'agit de renforcer un élément du noyau identitaire ethnique, celui de sa sinité, qui donne une unité de sens au « Moi ». En fait, ce noyau identitaire désigne la particule fondamentale, voire l'essence, de l'identité à partir de laquelle l'identité s'organise et se définit. Ainsi, l'identité ethnique et sa composante principale, le noyau identitaire, sont en perpétuelle évolution. Ils se construisent tout d'abord vis-à-vis de l'« Autre », mais également par rapport à « Soi » et en fonction du contexte dans lequel ils évoluent. Depuis qu'Yves est à l'Association Philanthropique Chinoise, il a le sentiment d'avoir renforcé l'élément chinois de son noyau identitaire. Il semble désormais en phase avec son « Moi », mais aussi avec les « Autres » qui le perçoivent comme un Chinois. Ce qu'il ne pensait pas être complètement avant son adhésion dans cette association :

« Je l'ai dit et le redis, je suis Chinois, j'ai pas honte de le dire. C'est un très beau pays (la France), avec sa culture... et éduqué, en tout cas, à l'école traditionnelle française. C'est un mélange bizarre [rire]. Alors qu'avant d'aller en Chine, de prendre des cours de chinois, je me sentais Chinois quand même

mais faible : petit Chinois, pas fier, Chinois... Chinois par hasard, Chinois de naissance, Chinois biologiquement, enveloppe, à l'intérieur : Hakka, Hakka mélangé, un Hakka pas complet. C'est vrai que je me sentais attiré par la Chine sans être comme je le suis aujourd'hui, je me sentais très très polynésien parce que je connais plus la Polynésie que la Chine, et français aussi, j'en savais plus sur la France que sur la Chine. Maintenant dans le curseur, c'est différent, je suis Chinois, Polynésien et Français. »

La construction du noyau identitaire engage une unité de sens chez l'individu. Ce dernier a tendance à hiérarchiser les éléments qui le composent (Camilleri : 1990). À travers le témoignage d'Yves, cette hiérarchie des éléments du noyau identitaire montre la prédominance du caractère chinois, qui est désormais en adéquation avec la société environnante puisque le groupe dominant reconnaît avant tout l'identité chinoise des concernés. Aux membres de l'Association Philanthropique Chinoise, cette association permet de préserver, de construire ou de reconstruire leur sinité par rapport à la société polynésienne. L'acquisition de repères et de références identitaires est donc un enjeu dans la stabilité de la conscience de son identité. Outre les cours de langue que propose cette association, les voyages en Chine sont les activités majeures qui favorisent le développement de la sinité et d'un sentiment d'appartenance chinois. Le témoignage d'Adeline nous fournit ainsi un exemple :

« ... on a fait un voyage en septembre, ça a été pour moi une découverte un peu plus de notre identité de Chinois, de la Chine à laquelle on appartient. En fin de compte, on est ici à Tahiti mais on vit un peu à l'européenne. Les cultures vraiment chinoises et tout, on oublie un peu, bien que malgré mon papa vient de Chine... Le voyage m'a donné le goût de relire des livres chinois... Quelque part on se dit, on est Polynésien, on est Français mais le fond reste chinois et je suis contente parce que mon père nous a toujours éduqués à la chinoise. Il a été très sévère. Je suis vraiment contente qu'il m'ait donné une éducation comme ça. Et je découvre de plus en plus cette Chine qui est notre nationalité, on est quand même Chinois quelque part. »

Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise permet de resituer cette identité chinoise, de répondre à la question : qui suis-je ? À nouveau, Yves témoigne, cette fois à propos des réaménagements qu'il croit percevoir au niveau de sa propre identité et de la prise de conscience qui en résulte :

« Je dis que rien ne vaut le fait de passer un séjour en Chine physiquement que de regarder des photos. Il faut aller là-bas. Il faut respirer l'air, il faut aller voir de visu comment elle est la Chine, et ça, ça va redonner aux gens, aux

jeunes notamment, le goût de s'intéresser un peu plus à la Chine, et de comprendre qu'on appartient à un ensemble qui est, d'abord bien réel, fort en culture, en économie et en politique. On se sent un peu plus fier d'être Chinois et de participer à la vie en Polynésie. Ça c'est important aussi car avant d'y aller on se dit Chinois mais sans plus. Maintenant que je suis allé en Chine et que je suis président d'association, que j'essaye de prendre des cours de mandarin, je crois que je suis accompli. Je sais que je suis un Hakka, j'apprends le mandarin, je ne maîtrise pas trop, je fais des pratiques tant bien que mal, mais je sais désormais de quoi je suis constitué. Ce n'est pas la chair qui est important, c'est l'enveloppe, c'est le mental et je suis fier de participer à l'économie de notre pays. Étant donné que je suis Chinois, grandi et né à Tahiti, je me sens aussi Polynésien parce que je connais aussi la culture tahitienne. Je participe, je prends ce qu'il y a de meilleur, et puis Français parce que j'ai été éduqué par le système éducatif français. »

Ce processus de « re-sinisation » et cette identité « complète » qu'évoque cet interlocuteur se retrouve chez les membres de l'Association Philanthropique Chinoise. Mais il faut relativiser ce constat en fonction des identités individuelles de chacun. Cependant, il ressort globalement que cette association permet de prendre conscience de sa sinité et de construire une identité autour de références identitaires chinoises. Ainsi, Yves affirme :

« J'aimerais que Philanthropique soit un outil au plus grand nombre et que cet outil permette aux gens à aller chercher leurs racines pour ressentir ce que j'ai ressenti. Je pense que les gens qui auront agi à Philanthropique vivront mieux leur sinitude. »

En effet, si l'Association Philanthropique Chinoise permet de « ressentir » son identité chinoise, voire de la construire ou de la re-construire, cette association engage également à la prise de conscience des différences entre les Chinois de Polynésie française et les Chinois de Chine. Les membres de l'association et leurs invités chinois sont à même de percevoir ces différences et d'élaborer des représentations réciproques.

3) Les représentations et les différences mutuelles entre Chinois de Polynésie française et de Chine

La recomposition identitaire permet la reconnaissance de similitudes avec l'ensemble des Chinois d'outre-mer et de Chine, par la langue, les traditions retrouvées, voire créées, ou l'histoire des origines encore. Mais la construction

de ce sentiment d'appartenance à un « ensemble plus vaste » est également confrontée à un paradoxe. Si l'on proclame que l'on est « Chinois », on a conscience que cette identification est également partielle. En effet, des différences culturelles existent entre les Chinois d'outre-mer et les Chinois de Chine. Ces derniers sont désignés comme les « vrais » Chinois, ceux qui portent en eux l'authenticité de l'identité chinoise. L'entretien et la formation de ces différences constituent des frontières culturelles et sociales entre les Chinois de Chine et les Chinois de Polynésie française.

Ainsi, des identités chinoises et des représentations collectives chinoises se forment à partir des interactions entre ces deux groupes. Chacun a sa manière de penser et de vivre la sinité. À la question, « Y'a-t-il des différences entre Chinois de Polynésie française et de Chine ? » Jade s'est mise à rire et a rétorqué :

« ...ça n'a rien à voir. Ici, déjà, la communauté chinoise a été acculturée déjà par l'Occident et par ce qui est un peu polynésien. Il y a un tel mélange qu'on est vraiment particulier... Ce sont des gens qui ont un grand respect de la hiérarchie, on en fait pas des écarts, normalement, même au niveau des comportements. Par exemple, le chef, sous l'ordre de Pékin, il avait tout le temps une cravate. On a tout fait pour qu'il enlève sa cravate, un soir, pour qu'il se lâche un peu. Et tant qu'il ne l'avait pas enlevée, les autres ne le faisaient pas à cause de la hiérarchie... Ici, on a déjà un regard sur la Chine, sur des gens, sur des comportements. Par exemple, les Chinois quand ils mangent, ils mangent très mal, car ils font du bruit et ils jettent les os directement de la bouche sur la table. Mais tous les Chinois de là-bas font ça quelque soit la hiérarchie. On a un regard de supériorité. On est des Chinois occidentalisés quelque part mais ici il y a des Chinois qui ont les mêmes comportements... Ce qui me gêne, c'est qu'on est chinois et on a un regard comme ça. »

Ainsi, au contact de ces Chinois de Chine, les Chinois de l'Association Philanthropique Chinoise ont conscience de leur identité chinoise, mais également de leurs références identitaires françaises et polynésiennes (ou autres). Ces différences sont d'ordre culturel. Elles leur permettent de se singulariser par rapport aux Chinois de Chine et aux autres Chinois d'Outre-mer. Il en va de certains comportements ou de certaines manières de faire et de penser, comme l'individualisme que nous avons déjà mentionné. En conséquence, les Chinois de Polynésie française paraissent aussi bien occidentalisés que « tahitienisés ». L'éducation fournit un exemple de leur occidentalisation. Quant au mode de vie, il fourmille d'exemples qui ont trait à des caractères polynésiens comme la nourriture ou les tenues vestimentaires. Toutes ces pratiques du quotidien constituent autant de différences entre les Chinois de

Polynésie française et les Chinois de Chine, ainsi qu'avec les autres populations chinoises d'Outre-mer. Nous nous rapprochons ici de la notion d'*habitus* formulée par Pierre Bourdieu (Bourdieu 1980 : 87-109). Ce dernier définit l'*habitus* comme des potentialités objectives ou des dispositions incorporées par les individus qui ont tendance à s'actualiser et à opérer dans les pratiques et les représentations qu'elles façonnent durablement. Ainsi, l'*habitus* est un principe générateur et producteur d'actions, tout en étant lui-même produit par le conditionnement historique et social. En ce qui concerne les Chinois de Polynésie française, « leur » *habitus* s'est élaboré en partie à partir de la conjoncture et du contexte polynésien. Il s'appuie également sur l'expérience et l'incorporation de certaines références et valeurs identitaires chinoises, polynésiennes et françaises. Dans l'ensemble, il apparaît que cela se traduit par le sentiment d'être des Chinois occidentalisés et/ou « tahitianisés », et par la conscience que les pratiques sociales individuelles et collectives sont différentes comparées à celles des Chinois de Chine. Ces pratiques sociales marquent ainsi une distinction avec ces derniers et les autres Chinois d'Outre-mer. Cette distinction permet également aux Chinois de Polynésie française de se définir par rapport à leurs homologues à travers le monde.

Si l'identité se forge à travers le regard de l'« Autre », les éléments identitaires qu'on lui présente sont le résultat du contexte social dans lequel l'individu évolue et se forme. Ces contextes peuvent être multiples et variés. Le témoignage d'Emmanuelle nous fournit un exemple :

« J'aime bien la Chine mais je préfère quand même ici. J'attache beaucoup d'importance à la culture chinoise, mais également polynésienne puisque ma grand-mère est polynésienne. Je fais des recherches et je suis à l'aise dans les deux côtés. Je me sens très très chinoise, même plus que les Chinoises, car j'attache beaucoup d'importance à la tradition, et c'est la même chose du côté polynésien... Etant donné que j'ai eu une éducation anglaise, j'ai tendance à apprécier tout ce qui est anglophone. Je suis très à l'aise avec les Anglais ou parler anglais parce que je n'ai pas vraiment suivi d'études de français, plutôt d'anglais et de chinois. J'ai un mari français mais dans ma pensée, je suis plutôt chinoise, anglaise et tahitienne. Le français est arrivé après. »

Ces contextes forment un ensemble de références dans lequel l'individu puise les éléments de son identité. De ce fait, l'« Autre » peut les percevoir. Ainsi, une Chinoise de Chine, installée récemment à Tahiti, a constaté que les Chinois de Polynésie française étaient « tahitianisés ». Ces derniers seraient davantage des Polynésiens que des Chinois. Il s'agit notamment des comportements et des

attitudes qui ont déjà été cités et qui n'appartiennent pas à la culture chinoise. Ces différences perceptibles vont même jusqu'au physique, comme la couleur de la peau. Cette même interlocutrice fut également surprise de constater que les Chinois de Polynésie française l'abordaient et lui demandaient automatiquement si elle venait de Chine : « À croire que c'est écrit sur mon visage. » Ainsi, une dichotomie existe entre les Chinois de Polynésie française et les Chinois de Chine. Les premiers sont d'« ici » et les seconds sont de « là-bas ». L'explication vient de la « barrière de la langue ou soit on se dit qu'ils ne sont pas Tahiti » selon Yves. Ce dernier a notamment entendu dire que des Chinois arrivés de Chine souhaiteraient créer leur propre association. Par conséquent, malgré la revendication d'une identité chinoise commune, les différences persistent. Ces dernières tendent à définir des identités chinoises spécifiques. Où l'« Autre » chinois est assimilé à la figure de l'« Étranger » en fonction du contexte dans lequel il évolue. Par exemple, l'Association Philanthropique Chinoise permet la réunion de ces deux groupes, les Chinois de Polynésie française et les Chinois de Chine. Car elle a tendance à effacer ces différences. Mais hors du cadre de cette association, les différences réapparaissent et permettent de mettre en scène d'autres identités.

En conséquence, l'identité, qu'elle soit individuelle ou collective, est une notion relative en fonction des acteurs sociaux qui la définissent et du contexte dans lequel elle est sollicitée. La construction de l'identité se base sur le contexte dans lequel le sujet évolue. En fait, l'identité s'adapte à son environnement. Néanmoins, ce dernier pèse également sur la formation de l'identité. Cette dernière et le contexte rentrent dans un rapport dialectique. Ils se nourrissent et se construisent mutuellement. Ainsi, le contexte influence aussi l'identité, comme nous avons pu le constater avec la population chinoise de Polynésie française et l'Association Philanthropique Chinoise. Mais l'identité influence également le contexte. Elle le modèle à l'image du théâtre urbain (Raulin : 2002) que constituent les associations chinoises du Territoire¹⁴⁸. Par ailleurs, certains de ses membres peuvent également refuser de s'adapter. Il en résulte des troubles de l'identité ou des problèmes sociaux d'ordre identitaire entre l'individu ou le groupe et son environnement, soit le contexte dans lequel il vit et évolue. Par exemple, il est possible de citer les problèmes d'intégration¹⁴⁹ liés

¹⁴⁸ En ce qui concerne la Diaspora chinoise, le XIII^e arrondissement de Paris est un autre exemple de théâtre urbain modelé par les identités chinoises.

¹⁴⁹ Ces problèmes d'intégration ne sont pas à sens unique. Il peut également venir du regard négatif que porte la société d'accueil sur ces populations. Cette dernière leur refuse ainsi toute possibilité de cohabiter ou de vivre ensemble. Les actes racistes peuvent être cités en exemple.

à certaines populations immigrées ou issues de l'immigration. En Polynésie française, Ernest Sin Chan a mis en exergue ces problèmes concernant les Chinois de Tahiti. Il montre la présence de désordres ethniques (Sin Chan 2004 : 314) au niveau individuel. Ces derniers résultent de la difficulté de concilier des modes de pensée différents : hakka, polynésien et français. L'individu est alors le sujet de souffrances et de conflits psychiques (Sin Chan 2005). Ainsi, les problèmes d'intégration et leurs conséquences semblent être liés au refus d'adapter l'identité au contexte social et culturel dans lequel l'individu évolue, ou au souhait de la conserver intacte (Camilleri 1990 : 56). Il est à noter qu'une société d'accueil ouverte favorise cette adaptation de l'identité.

L'Association Philanthropique Chinoise est donc un « outil » permettant la construction, la re-construction, ou l'affirmation de la sinité de ses membres. Ces processus se caractérisent par une recombinaison identitaire entremêlant les références identitaires chinoises, polynésiennes et françaises. Cette construction de l'identité met en avant l'élément chinois. Mais elle permet également de faire ressortir les caractéristiques polynésiennes et françaises de ses membres par rapport aux Chinois de Chine. Ainsi, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise affirment une identité complète par rapport au contexte polynésien.



Le temple chinois situé à Mamao permet aux Chinois de Polynésie française de perpétuer leur culture, surtout lors du jour de l'an chinois. (Ph. V. Pugibet)

CONCLUSION

Comme nous avons pu le constater, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu rempli de sens, soit un lieu anthropologique selon les termes de Marc Augé. Ainsi, cette association est notamment une trace matérielle et un bien du passé. En effet, elle est liée à l'histoire de la communauté chinoise de Polynésie française. De ce fait, l'Association Philanthropique Chinoise s'est d'abord développée en tant qu'association communautaire, où une partie des Chinois de Tahiti se regroupait autour d'elle afin de faire face aux contraintes et à l'hostilité de la société coloniale. Cette démarche semble d'ailleurs commune à plusieurs associations d'immigrés ou issues de l'immigration. À cette époque, il faut aussi noter que le développement de l'Association Philanthropique Chinoise n'est pas un mouvement isolé. En effet, pendant la même période, de nombreuses associations chinoises se développent également à Tahiti. Il est donc nécessaire de rappeler que ce territoire ethnique n'est pas unique et qu'il se forme à peu près en même temps que d'autres. Ainsi, les associations chinoises constituent une toile associative et administrative mais chacune d'entre elles reste un pôle indépendant de développement socioculturel, économique et politique. En conséquence, la naissance de plusieurs associations chinoises, dont l'Association Philanthropique Chinoise, a pour résultat de créer des « micro-communautés » relativement autonomes au sein de la communauté chinoise de Tahiti. De plus, ce fait est favorisé par les divisions et les conflits qui règnent entre les différents groupes associatifs chinois. Les contacts et les interactions se font ainsi entre les associations chinoises de Tahiti.

Ces territoires ethniques sont autant de lieux de vie et de sociabilité pour les Chinois de Polynésie française. Ils permettent une structuration multipolaire de cette communauté, à travers les associations chinoises. Par ailleurs, ces dernières sont également des lieux où se transmettent les référents identitaires et les valeurs culturelles propres aux Chinois. Ainsi, ces associations, dont l'Association Philanthropique Chinoise, sont autant des lieux d'expression que de transmission de l'identité chinoise-hakka. Les enjeux des écoles chinoises, dont l'École Philanthropique Chinoise, nous le rappellent. Ils nous renvoient également aux conflits entre les Chinois de Polynésie française et l'administration française de cette époque, où le désir de conserver et de transmettre sa culture s'opposait aux processus d'acculturation mis en place par les autorités administratives. Cependant, à la suite des événements de 1949 en Chine et à la suite de la

fermeture des écoles chinoises en 1964, la communauté chinoise s'intègre progressivement à la société polynésienne, mettant également fin à des décennies de communautarisme.

Ainsi, le contexte a évolué et grandement changé. De nos jours, les Chinois de Polynésie française sont intégrés et acculturés à la société polynésienne. La communauté chinoise et ses territoires ethniques se sont donc ouverts. Ce fait peut se vérifier à travers les associations chinoises de Polynésie française. Ces dernières étaient jadis des territoires ethniques clos. Aujourd'hui, l'Association Philanthropique Chinoise est devenue un objet de mémoire pour ses membres, mais également pour les Chinois de Tahiti. Cette association est un lieu propice à la création d'une mémoire. Cette dernière est notamment issue des souvenirs échangés entre ses membres. Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise permet la construction ou la reconstruction des événements passés de cette population. Cette trace matérielle du passé rappelle notamment la vie communautaire que menaient les Chinois de Tahiti. Par ailleurs, cette mémoire créée, voire recréée, tient également un rôle important dans la formation identitaire de cette association et de ses membres. Au niveau collectif, la mémoire de l'Association Philanthropique Chinoise permet l'élaboration d'une identité collective particulière et la construction d'une culture associative spécifique. Pour chacun de ses membres, elle semble qu'elle soit à l'origine de la formation de références identitaires chinoises à la fois individuelles et collectives. Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise est un lieu de production identitaire. Cependant, la mémoire n'est pas le seul processus en jeu permettant la construction de références identitaires, et notamment de nature chinoise, dans le contexte interculturel de la société polynésienne.

Comme nous avons pu le constater, notamment à travers la conservation de traits propres aux Chinois, l'Association Philanthropique Chinoise maintient une identité ethnique forte. Elle reste profondément marquée par la culture chinoise. Néanmoins, cette association s'est adaptée à son contexte environnant, et son mode de gestion en est un exemple. Ce dernier s'appuie sur des procédés chinois. De plus, il tient également compte du système associatif défini par la loi de 1901. On pourrait dire que les membres de cette association ont adapté leur mode de gestion chinois à leur structure associative « occidentale ». Ainsi, l'Association Philanthropique Chinoise peut être désignée comme une « entreprise associative ethnique », dans la mesure où son mode de gestion lie certaines caractéristiques d'une entreprise ethnique chinoise et les caractères d'une association.

En s'ouvrant et en évoluant suivant le contexte interculturel de la société polynésienne, l'Association Philanthropique Chinoise est devenue un lieu de rencontres et d'échanges où se créent de multiples sociabilités. Les relations sociales ne sont plus limitées aux seuls membres de l'association et au groupe chinois. Ce passage d'une logique de fermeture ethnique à une logique d'ouverture permet la rencontre des « Autres », et notamment des non-Chinois, au sein de cette association. L'ouverture de cette dernière est concomitante à celle de la communauté chinoise de Tahiti. Il est à noter qu'elle favorise une certaine extériorisation des relations sociales. De plus, ces rencontres et ces échanges participent à la définition d'un « Nous » et d'un « Soi » par rapport à d'« Autres ». Ces derniers constituent d'ailleurs un ensemble plus large : du Chinois au non-Chinois.

Ainsi, le nouveau cadre qu'offre l'Association Philanthropique Chinoise permet l'élaboration de nouvelles références identitaires dans un contexte qui a lui-même évolué et qui évolue constamment. Ces références identitaires sont principalement chinoises et se construisent en partie au contact des Chinois de Chine continentale. Les liens privilégiés que possède l'Association Philanthropique Chinoise avec la Chine permettent l'affirmation d'une identité culturelle commune dépassant les nationalismes et les frontières étatiques. Ainsi, ils construisent une identité chinoise supranationale et extraterritoriale. Cette dernière est ressentie par les membres de cette association, mais également par les Chinois de Chine de passage. À travers, l'« Autre » Chinois de Chine, les membres de l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti construisent leur sinité. Cette dernière s'élabore en partie grâce aux contacts avec la Chine. L'apprentissage des langues chinoises et les voyages culturels qu'organise cette association participent également à la formation de références identitaires chinoises. Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti développe une dynamique identitaire et un sentiment d'appartenance chinois.

En créant un sentiment d'appartenance, ces références identitaires et culturelles permettent aux membres de cette association de se sentir et d'être des « Chinois ». Ces derniers peuvent ainsi affirmer une identité chinoise « complète » au sein de la société interculturelle polynésienne, où les problématiques identitaires sont présentes. Ils peuvent également vivre et exprimer leur sinité, ainsi que leur culture chinoise. L'Association Philanthropique Chinoise peut alors être assimilée à un « outil », permettant notamment la recomposition identitaire de ses membres. Cette dernière s'effectue autour de leur sinité. Il en résulte donc une construction identitaire. En l'occurrence, il

s'agit de la construction du noyau identitaire. Cette élaboration a pour conséquence la prépondérance de l'élément chinois et le renforcement d'une identité chinoise. L'Association Philanthropique Chinoise produit ainsi de la sinité. Ses membres peuvent donc modeler leur identité à partir des références identitaires acquises au sein de cette association. Par ailleurs, cette dernière est le sujet de représentations diverses. Certaines d'entre elles sont notamment formées par l'environnement qui entoure cette association. Elles favorisent ainsi l'ethnicisation de l'Association Philanthropique Chinoise. En conséquence, elles contribuent à faire de cette association : un lieu ethnicisé, réservé et vécu uniquement par des individus d'origine chinoise.

Dans son ensemble, l'étude de l'Association Philanthropique Chinoise nous permet d'élaborer un modèle d'association en tant que lieu d'expression et/ou de création identitaire. Il en résulte qu'une structure de ce type dépasse les objectifs fixés par ses statuts. Cette dernière développe ainsi une dynamique identitaire. Par conséquent, l'Association Philanthropique Chinoise n'est pas uniquement un « outil » ou une association culturelle, c'est également un moyen d'expression et de construction de l'identité individuelle et collective. Si le sentiment d'appartenance lié à une association et l'identité qui en découle permettent la réalisation de finalités communes, cette identité d'association peut aussi revêtir d'autres formes, comme l'identité ethnique et culturelle. En conséquence, une association peut être un carrefour où se croisent, s'expriment et se construisent des identités multiples, variées et imbriquées entre elles. Cette expression et cette construction identitaire dépendent principalement de trois éléments : les acteurs sociaux qui fréquentent ou rentrent en interaction avec une association, cette dernière proprement dite, et le contexte dans lequel elle évolue. Une association peut ainsi se structurer à partir de ces trois facteurs. Cela se traduit en partie par le fait qu'une association est à la fois : un lieu de mémoire, un lieu de sociabilité et un lieu de représentations.

En tant que lieu de mémoire, une association peut refléter une histoire et un passé. Elle se construit en partie sur les héritages successifs et sur les actions de ses membres. Ainsi, une association dégage une mémoire issue des contacts entre les souvenirs de ses adhérents. Cette mémoire associative contribue à la création d'une identité et d'une culture propre à chaque association. Elle est une source de différenciation et d'identification. Par ailleurs, cette mémoire peut permettre d'inscrire une association dans la durée. Elle fonde également une certaine légitimité et peut être assimilée à un patrimoine pour les membres qui lui sont le plus anciennement liés. Mais dans l'ensemble, elle donne la

possibilité aux membres d'une association de construire des références identitaires qui leur sont propres. Dans cette perspective, une association est alors un objet de mémoire ou un bien du passé qui interpelle de nombreux acteurs sociaux. Cela se traduit par la construction d'une identité individuelle et collective issue des interactions liées à la mémoire du lieu.

Une association est aussi un lieu de sociabilité où des relations sociales et des faits sociaux se forment et se développent. Dans un premier temps, ces derniers s'élaborent en fonction des interactions entre les membres d'une association. Mais, dans un second temps, ils peuvent aussi se former selon des acteurs sociaux extérieurs à la structure associative. Ainsi, ces échanges et ces rencontres semblent permettre l'identification d'un « Nous » et d'un « Soi » par rapport à d'« Autres ». Ces derniers englobent aussi bien les membres d'une association que les individus qui y sont étrangers. C'est à travers tous ces regards entrecroisés que se construit également l'identité individuelle et collective. L'association est alors un cadre social qui fournit l'espace et le temps où s'exprime et s'élabore l'identité.

Par ailleurs, cette dernière est également liée à un système de représentations. Ainsi, il peut s'agir d'une autoreprésentation issue des membres d'une association, ou encore, d'une représentation imposée par des individus de l'extérieur. Dans l'ensemble, il en résulte qu'on crée des références identitaires et des sentiments d'appartenance en fonction des représentations qu'on se fait d'une association et de ses membres. Ces représentations sont alors à l'origine de différences et de similitudes qui permettent aux individus de s'identifier par rapport à une structure et à une culture associative.

Tous les éléments que nous venons de voir font d'une association une « micro-société » où s'expriment et se construisent des références identitaires. En effet, cette dernière semble se définir en partie par rapport à la société dans laquelle elle évolue. Par conséquent, une association ne serait pas un lieu de mémoire, si elle n'était pas reconnue comme tel par la société ou le groupe qui l'entoure ou l'encadre. Ces derniers reconnaissent notamment la pérennité d'une association, et participe à sa considération en tant qu'objet de mémoire. Les sociabilités qui se créent et se développent dans une association sont également en rapport et en interaction avec la société environnante. Cette dernière peut déterminer la nature et les objectifs de ces relations sociales. Par ailleurs, il en est de même pour les représentations qui se forment au sein de et sur une association. L'enchevêtrement de ces éléments fait qu'une association est productrice d'identité. Une structure associative permet aussi à cette

dernière de s'exprimer et de se construire en fonction de son environnement social et culturel. Dans le cas de l'Association Philanthropique Chinoise et de la communauté chinoise de Polynésie française, il en résulte que l'identité hakka ou punti est intégrée dans une identité chinoise globalisante. Néanmoins, des nuances et des approfondissements sont nécessaires pour comprendre ce qu'est l'identité de ces Chinois de la Diaspora.

C'est ainsi que l'Association Philanthropique Chinoise peut être un « miroir », au sens lacanien, de la « communauté » chinoise de Tahiti. Si l'identité des Chinois de Polynésie française se réfléchit à travers cette association, cette dernière est également un référent identitaire important. Aussi, elle marque profondément la communauté chinoise de Tahiti et permet sa perception. Car cet objet ne cesse d'évoluer en parallèle et en même temps que la communauté à laquelle elle est rattachée. Les rapports qu'entretient l'Association Philanthropique Chinoise avec la Chine continentale sont notamment destinés à se développer et à prendre une place toujours plus prépondérante au sein de cette association. Ces liens sont-ils donc déterminants au sein du groupe chinois de Polynésie française ? Quelles sont les conséquences de ce rapprochement avec la Chine continentale ? Les avantages et les inconvénients ? Les enjeux ? Il semble ainsi que l'Association Philanthropique Chinoise se tourne encore vers d'autres objectifs associatifs, concernant à la fois la communauté chinoise et l'ensemble de la Polynésie française. Le développement de ses activités présage-t-il également sa professionnalisation ? Assiste-t-on alors à une « autre vie » de cette association ? La place de cette structure est-elle redéfinie au sein de la communauté chinoise de Polynésie française et par rapport à la société environnante ? À la suite de tous ces propos, une autre étude de l'Association Philanthropique Chinoise permettrait de mieux comprendre et d'appréhender les liens qui rapprochent la communauté chinoise de Polynésie française et la Chine continentale. Elle s'intégrerait dans un cadre d'analyse du phénomène et du concept de « diaspora », impliquant les problématiques liées à l'immigration. Existe-t-il notamment des références identitaires relatives à un mouvement diasporique ?

Comme nous avons pu le constater à travers l'Association Philanthropique Chinoise d'aujourd'hui, la communauté chinoise de Tahiti est davantage un groupe fragmenté et imaginaire qu'un groupe uni et solidaire. Ce qui peut constituer une originalité au sein de la Diaspora chinoise. Le déclin des pratiques communautaires et des associations chinoises, ainsi que le changement de mode de vie et de mentalité, explique en partie ce fait. L'originalité soulevée

nous indique également que l'identité des Chinois de Polynésie française a évolué. De nos jours, ces derniers se qualifient fréquemment de Chinois, et/ou de Polynésiens, et/ou de Français. Il en résulte qu'il est nécessaire d'envisager leur identité comme multiple et dynamique. Cette dernière est issue de références identitaires variées et puisées dans l'ensemble de la société polynésienne. Ainsi, il faut relativiser l'identité des Chinois de Polynésie française, et notamment au niveau individuel. En effet, certains peuvent se sentir plus chinois que d'autres, ou plus polynésiens, à moins qu'ils ne soient plus français. Il est donc difficile de définir cette identité « chinoise », tant elle dépend d'un contexte multidimensionnel et interculturel. En conséquence, elle ouvre de larges questions sur la place des Chinois dans la société polynésienne.

Tel que nous l'avons vu, il est vraisemblable que l'identité de la majorité des Chinois de Polynésie française soit composite. Cette dernière se base sur des éléments issus de trois cultures distinctes : chinoise, polynésienne, et française ou occidentale. Il est notamment fréquent que l'on se désigne chinois par ses origines et son physique, polynésien par son lieu de naissance et de vie, français par sa nationalité et son éducation. Ce fait est surtout avéré par les individus de la troisième génération chinoise installée en Polynésie française. Ces derniers puisent dans ces trois cultures leurs références identitaires et culturelles. Ainsi, ces propos nous amènent à réfléchir à l'idée de mélange, et plus exactement sur celle de métissage¹⁵⁰. En effet, s'il est reconnu que les Chinois de Polynésie française sont intégrés et acculturés à la société polynésienne : quelles en sont les conséquences sur leur culture ? Comment cette dernière a-t-elle évolué ? De quoi est-elle composée de nos jours ? Ainsi, il se pourrait qu'elle ne soit pas une culture atavique mais une « culture composite », comme le souligne l'écrivain antillais Édouard Glissant, à propos de la culture brésilienne ou de la culture guyanaise. En conséquence, une nouvelle culture « chinoise » aurait-elle été créée à partir des processus découlant du métissage ? Comment se seraient échangés, confrontés et imbriqués certains éléments des cultures : chinoise, polynésienne et française ou occidentale ? Quelle serait la place de cette culture métisse au sein de la société polynésienne ?

En effet, les Chinois de Polynésie française, ainsi que les autres ethnies présentes en Polynésie française, connaissent divers phénomènes de métissage,

¹⁵⁰ Ce terme vient du mot latin *mixtus* qui signifie « mélangé ». Il est utilisé pour la première fois dans le contexte des sociétés de grande plantation. Il désigne notamment les individus métis. On parle ainsi de : « mulâtre », « créole », « sang mêlé ». Ainsi, la notion de métissage se forme en premier sur le champ biologique (couleur de peau), et sert de support à la stigmatisation et à l'exclusion. Par la suite, elle a été étendue au champ social, puis culturel. (Laplantine, Nous : 1997).

et à des degrés variés. Par conséquent, il peut s'agir de métissage biologique, historique, ou encore, culturel.

Toutes ces questions et ces réflexions vont servir de base à l'élaboration d'une thèse. C'est également envisagé d'une autre manière le regard et les questions que l'on porte sur les Chinois de Polynésie française. En effet, si cette population a souvent été étudiée suivant les problématiques d'intégration et d'acculturation, peu l'ont observée à partir des problématiques liées au métissage. Par ailleurs, cette étude aurait notamment pour objet la définition du métissage dans le contexte insulaire polynésien. En conséquence, cette définition se ferait à travers le cas des Chinois de Tahiti. Cette étude serait alors envisagée comme un point de vue ou une porte d'entrée sur l'ensemble de la société interculturelle polynésienne. Elle pourrait ainsi fournir des éléments de réponse sur la culture et l'identité polynésienne, c'est-à-dire sur leur contenu et sur leur construction au sein d'une société pluriethnique.

Ainsi, cette dernière renvoie à une pluralité des courants culturels et à une pluralité des origines. Il est probable que ce pluralisme implique que les individus de cette société possèdent un répertoire de références culturelles. Ces dernières seraient variées et multiples. Par ailleurs, les individus puiseraient dans ce répertoire les éléments dont ils ont besoin en fonction de divers facteurs, comme leurs choix personnels ou le contexte dans lequel ces références sont utilisées. Ainsi, parmi eux, les Chinois de Polynésie française seraient non seulement confrontés à un phénomène de métissage, mais également à un phénomène de créolisation¹⁵¹. C'est notamment ce que confirment certains témoignages que nous avons exposés dans notre recherche sur l'A.P.C. de Tahiti, et particulièrement au sujet des aspects identitaires de ses membres. La « culture composite » des Chinois de Polynésie française ne serait-elle alors qu'un élément d'un ensemble culturel composite plus large, que constituerait la culture polynésienne ? Cette perspective nous oblige à penser à un enchevêtrement et à un emboîtement des cultures. Par ailleurs, c'est également étudier les processus et les interactions qui les lient entre elles. Ainsi, étudier la culture des Chinois de Tahiti peut aboutir à définir son importance et son rôle au sein de la culture polynésienne. Cette dernière se refléterait alors dans la première.

¹⁵¹ Hors de son cadre habituel, ce terme désigne une dynamique culturelle propre aux sociétés plurielles contemporaines et basée sur une pluralité des références, ainsi que des appartenances. Les individus circuleraient entre les cultures et les modes de vie. « L'accent est ainsi mis sur les notions de réseau, de fluidité, de mobilité, de diversité, ainsi que sur la possibilité qu'ont les individus de déployer des jeux complexes (de transformations, d'équivalences...), face à la diversité qui leur est proposée. Le pluralisme étant intériorisé, les lignes de partage ne coupent pas les individus les uns des autres, mais sont autant d'alternatives offertes à chacun d'eux. » (Bonnio 2001 : 19)(Laplantine, Nouis : 1997).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

- Actes du 112e Congrès National des Sociétés Savantes, 1988, *Ethnologues dans la ville*, Paris, C.T.H.S.
- Akoun (A.), Ansart (P.), 1999, *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Le Robert-Seuil.
- Amselle (J.-L.), 1996, *Vers un multiculturalisme français : L'empire de la coutume*, Paris, Aubier.
- Augé (M.), 1992, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- Augé (M.), 2003, *Pour quoi vivons-nous ?*, Paris, Fayard.
- Babelon (J.-P.), Chastel (A.), 2000, *La notion de patrimoine*, Paris, Liana Levi.
- Baille (B.), 1991, *La communauté chinoise de Marseille : diversité, émigration post-1949*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille I.
- Barthélémy (M.), 2000, *Association : un nouvel âge de la participation ?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Berjeaut (J.), 1999, *Chinois à Calcutta : les tigres du Bengale*, Paris, l'Harmattan.
- Berkowitz, Brandauer, Reed, 1969, *Folk religion in an urban setting : a study of Hakka villagers in transition*, Hong Kong, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.
- Blake (C.F.), 1981, *Ethnic groups and social change in a Chinese market town*, Honolulu, University Press of Hawaii.
- Bonniol (J.-L.), 2001, *Paradoxes du métissage*, Paris, Éditions du CTHS.
- Bonte (P.), Izard (M.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bourdieu (P.), 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bourbeau (P.), 2002, *La Chine et la diaspora chinoise : L'Extrême-Orient russe convoité*, Paris, L'Harmattan.
- (Sous la dir.) Bromberger (C.), Morel (A.), 2000, *Limites floues, frontières vives*, Paris, Mission du Patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, cahier 17, Maison des sciences de l'homme.
- Candau (J.), 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Candau (J.), 1998, *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Camilleri (C.), 1990, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Cardin (J.), 1991, *Martinique « Chine-Chine »*, Paris, L'Harmattan.
- Cardin (P.), 1990, *L'immigration chinoise à la Martinique*, Paris, L'Harmattan.
- Cheung (F.), 1998, *Tahiti et ses îles (1919-1945) : Études d'une société coloniale aux antipodes de sa métropole*, Paris, L'Harmattan.
- Cheung Shui-Cheng, 1998, *Les musiques et les chants hakka des deux rives du Déroit de Taiwan*, Paris, Librairie You Feng.
- Clanet (C.), *L'interculturel, introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1993.
- Condominas (G.), 1965, *L'exotique est quotidien. Sar Luk, Vietnam central*, Paris, Plon.
- Condominas (G.), 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- Condominas (G.), Pottier (R.), 1982, *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est, Paris*, La Documentation française.
- Constable (N.), 1994, *Christian souls and chinese spirits : a Hakka community in Hong Kong*, Berkeley, University of California Press.
- Constable (N.), 1996, *Guest people : Hakka identity in China and abroad*, Seattle, United States, University of Washington Press.
- Copenrath (G.), 1967, *Les Chinois de Tahiti, de l'aversion à l'assimilation*, Paris, Société des Océanistes, Musée de l'Homme.
- Debré (F.), 1976, *Les Chinois de la diaspora*, Paris, Marabout.
- Degenne (A.), Forsé (M.), 2004, *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin.
- Durand (D.), Hing-Tung (J.), 1981, *Les Chinois de la Réunion*, Capetown, Australes Editions, Capetown.
- Durkheim (E.), 1990, *De la division sociale du travail*, Paris, Presses Universitaires de France (1er édition 1893).
- Flemming (C.), 2003, *Chinatown, Europe : an exploration of overseas chinese identity in the 1990's*, London, New-York, Routledge.
- Freedman (M.), 1979, *The study of Chinese society*, Stanford, Stanford University Press.
- Gauze (R.), 1964, *La minorité ethnique chinoise en Polynésie française*, Papeete, document ronéotypé.
- Gentelle (P.), 2001, *Chine : Un continent... et au-delà ?*, Paris, La Documentation française.
- Glevarec (H.), Saez (G.), 2002, *Le patrimoine saisi par les associations*, Paris, La Documentation française.
- Godbout (J.T.), 1992, *L'esprit du don*, Paris, Editions Boréal.

- Godbout (J.T.), 2000, *Le don, la dette et l'identité : Homo donator vs homo oeconomicus*, Paris, La Découverte.
- Godelier (M.), 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Goffman (E.), 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vol., Paris, Les Éditions de minuit.
- Goffman (E.), 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Guerassimoff (C.), 1997, *L'État chinois et les communautés chinoises d'Outre-mer*, Paris, L'Harmattan.
- Guillon (M.), Taboada-Leonetti (I.), 1986, *Le triangle de Choisy, un quartier chinois à Paris*, Paris, L'Harmattan.
- Guillon (M.), Ma Mung (E.), 1992, *La diaspora chinoise en Occident*, Poitiers, Département de géographie : Université de Poitiers.
- (• Sous la dir.) Gutwirth (J.), Pétonnet (C.), 1987, *Chemins de la ville : Enquêtes ethnologiques*, Paris, C.T.H.S.
- Halba (B.), 2003, *Bénévolat et volontariat en France et dans le monde*, Paris, La Documentation Française.
- Halbwachs (M.), 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- Halbwachs (M.), 1950, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Han (R.), 1992, *Un Chinois en Bourgogne*, Paris, Perrin.
- Hassoun (J.P.), 1988, « *Le Chinois : Une langue d'émigrés* », *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, vol.2, Paris, édité par Geneviève Vermes, CNRS/L'Harmattan, pp. 85-144.
- Helly (D.), 1979, *Idéologie et ethnicité, les Chinois Macao à Cuba*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Helly (D.), 1987, *Les Chinois à Montréal*, Montréal, Institut Québécois de Recherches sur la Culture.
- Kiang (C.), 1992, *The Hakka Odyssey and their Taiwan Homeland*, Elgin, United States, Allegheny.
- (Sous la dir.) Kymlicka (W.), Mesure (S.), 2000, *Les identités culturelles*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Laplantine (F.), Nouss (A.), 1997, *Le métissage*, Paris, Dominos/Flammarion.
- (Sous la dir.) Laurens (S.), Roussiau (N.), 2002, *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- (Sous la dir.) Laville (J.-L.), Sainsaulieu (R.), 1997, *Sociologie de l'association*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Le Goff (J.), 1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

- Leong Sow-Theng, 1985, « *The Hakka Chinese of Lingnan : Ethnicity and Social Change in Modern China* », David Pong and Edmund S.K.Fung, eds. *Ideal and Reality : Social and Political Change in Modern China, 1860-1949*, Lanham, University Press of America, pp. 287-326.
- Leong Sow-Theng, Wright, Tim. Ed. Skinner, G. William, 1997, *Migration and ethnicity in Chinese history Hakkas, Pengmin and theirs neighbors*, Stanford, Standford University Press.
- Lévi-Strauss (C.), 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Live Yu-Sion, 1997, « *Sociologie de la Réunion : Mutations, paradoxes, représentations, migrations* », Colloque Vingt ans d'Anthropologie à la Réunion, mai 1995, Paris, Harmattan Publications pour l'Université de la Réunion.
- Live Yu-Sion, Costa-Lascoux (J.), 1995, *Paris XIIIe, lumières d'Asie*, Paris, Éditions Autrement.
- Lutz (R. R.), 1998, *Hakka chinese confront protestant christianity, 1850-1900 : with the autobiographies of eight hakka christians and commentary*, London and New-York, M.E-Sharpe.
- Ly (J.), 1996, *Hakka en Polynésie*, Tahiti, Association Wen Fa.
- Ly (J.), 1997, *Bonbon sœurette § Pai Coco*, Tahiti, Polytram.
- Ly (J.), 2003, *Adieu l'Étang aux chevrettes*, Tahiti, Te Ité.
- Lynn Pan, 1999, *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Ly-Tio-Fane Pineo (H.), 1985, *Chinois de la diaspora dans l'océan Indien*, Paris, Ed. de l'océan Indien et Mission Catholique chinoise.
- Ma Mung (E.), Simon (G.), 1990, *Commerçants maghrébins et asiatiques en France*, Paris, Masson.
- Ma Mung (E.), 2000, *La diaspora chinoise : géographie d'une migration*, Paris, Géophrys.
- (Sous la dir.) Mares (A.), Milza (P.), 1995, *Le Paris des étrangers depuis 1945*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Mead (G.-H.), 1934, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- Min Chen, 1995, *Asian Management systems : Chinese, Japanese and Korean Styles of Business*, London and New York, Routledge.
- Moench (R.U.), 1963, *Economics relations of the Chinese in the Society Islands*, Cambridge, Harvard University Press.
- (Sous la dir.) Moulin (B.), 2001, *La ville et ses frontières : De la ségrégation sociale à l'ethnisation des rapports sociaux*, Paris, Karthala.
- Muxel (A.), 1996, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan.

- (Sous la dir.) Nora (P.), 1997, *Les lieux de mémoire*, 3 vol., Paris, Gallimard.
- Ng Yok-Soon, 1991, *Guide de la communauté chinoise en France : 1991-1992*, Paris, Les Cent fleurs.
- Oxfield (E.), 1993, *Blood, Sweat, and Mahjong : Family and Enterprise in an Overseas Chinese Community*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Pairault (Th.), 1995, *L'intégration silencieuse. La petite entreprise en France*, Paris, L'Harmattan.
- Pasternak (B.), 1972, *Kinship and community in two chinese villages*, Stanford, Stanford University Press.
- Ponchaud (F.), Bonvin (F.), 1980, *Les réfugiés du Sud-Est asiatique, leur insertion en région parisienne*, Paris, Fondation pour la Recherche Sociale.
- (Sous la dir.) Prouteau (L.), 2003, *Les Associations entre bénévolat et logique d'entreprise*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Purcell (V.), 1951, *The Chinese in Southeast-Asia*, Londres-Kuala Lumpur-Hong-Kong, Oxford University Press.
- Raulin (A.), 2000, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan.
- Raulin (A.), 2002, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin.
- Ricoeur (P.), 2000, *La mémoire, l'Histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Roll (Ch.), 1969, *Les communautés chinoises de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Chroniques Étrangères.
- Rubin (M.), 1995, *Étrangers où qu'ils aillent. Migrations, implantation et segmentation chez les Hakka du Sud de la Chine*, Université de Paris X – Nanterre, Maîtrise d'ethnologie.
- Sagart (L.), 1982, *Phonologie du dialecte hakka de Sung Him Tong*, Paris, Langages Croisés.
- Salmon (C.), Lombard (D.), 1977, *Les Chinois de Jakarta : temples et vie collective*, Paris, SECFI.
- Saura (B.), 2002, *Tinito, La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration.*, Tahiti, Au vent des Îles.
- Shang Ching Seong (L.), 1988, *La communauté chinoise à Tahiti : implantation et premiers développements : 1860-1930*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Nice.
- Shan Ching Seong (L.), 1990, *La communauté chinoise à Tahiti pendant la Seconde Guerre mondiale*. Mémoire de D.E.A. en histoire, Université de Nice.
- Shan Ching Seong (R.), 2003, *Endogamie et exogamie de la communauté chinoise à Tahiti : Étude de la famille Tching*, mémoire de D.E.A., Université de la Polynésie française.

- Sharma (P.N), 1963, *La communauté chinoise en Inde*, Delhi, Tej Press.
- Sin Chan (E.), 2004, *Identité hakka à Tahiti : Histoire, rites et logiques*, tome 1, Tahiti, Éditions Te Ite.
- Sin Chan (E.), 2005, *Identité hakka à Tahiti : Ruptures, désordres et fabrication*, tome 2, Tahiti, Éditions Te Ite.
- Skinner (G. W.), 1957, *Chinese society in Thailand : An analytical History*, Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.
- Taylor (C.), 1992, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Champs-Flammarion, Princeton University Press.
- Tchen (M.), 2001, *La question chinoise à Tahiti : 1865-1949*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Aix-Marseille I.
- Todorov (T.), 1989, *Nous et les Autres : La réflexion française sur la diversité humaine*, Tours, Seuil.
- Trolliet (P.), 1994, *La diaspora chinoise*, Paris, Presses universitaires de France.
- Tönnies (F.), 1977, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Retz, CEPL, (1^{ère} édition 1887).
- Tsai Maw-kuey, 1968, *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Paris, Ministère de l'Éducation nationale : Comité des travaux Historiques et Scientifiques, Bibliothèque Nationale.
- T'Serstevens (A.), 1950, *Tahiti et sa couronne. Tahiti, Moorea, les Polynésiens*, Paris, Albin Michel.
- T'Serstevens (A.), 1952, *La Grande Plantation*, Paris, Albin Michel.
- Venturini (E.), Vidal (D.), 1987, *Portraits de Chinatown, le ghetto imaginaire*, Paris, Autrement Éditions.
- Waldinger (R.), Aldrich (H.), Ward (R.), 1990, *Ethnic Entrepreneurs : Immigrant Business in Industrial Societies*, vol.1, California, Sage Series on Race and Ethnic Relations.
- Wang Bin, 2004, « *Un problème transculturel* », *Les mots du monde : l'identité*, Paris, La Découverte, pp. 25-52.
- Wang Gungwu, 1978, *The Chinese minority in Southeast Asia*, Singapour, Nanyang University, Southeast Asian studies programme, Chopmen Enterprises ed.
- Watson (J.), 1975, *Emigration and the Chinese lineage, The Mans in Hong Kong and London*, California, University of California Press.
- Weber (M.), 1971, *Économie et société*, Paris, Plon, (1^{ère} édition 1956).
- Wen-Fa (Association). 1979, *Histoire et portrait de la communauté chinoise de Tahiti*, Tahiti, Éditions Gleizal.

- (Sous la dir.) Wieviorka (M.), 1997, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte/Poche.
- Willmott, 1999, « *The Chinese of French Polynesia* », *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, pp. 299-303.
- Wong-Hee-Kam, 1996, *La diaspora chinoise aux Mascareignes : le cas de la Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- Yuan-Chao Tung, 1993, *The changing chinese ethnicity in French Polynesia*, Graduate Faculty of Dedman College.
- Zheung (L.-H.), 1995, *Les Chinois de Paris et leurs jeux de face*, Paris, L'Harmattan.

Articles :

- Arcambault (E.), 2002, « Le travail bénévole en France et en Europe », *Revue française des Affaires sociales*, Paris, La Documentation française, 4 : 19.
- Archaimbault (C.), 1952, « En marge du quartier Chinois de Paris », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, 28 : 3.
- Association Si Ni Tong, 2005, *Année du Coq : du 9 février 2005 au 28 janvier 2006*, Association Si Ni Tong.
- Bonvin (F.), Ponchaud (F.), 1981, « Insertion sociale des réfugiés du Sud-Est asiatique », *Recherche sociale*, Paris, n° 78 et n° 79.
- Bourdieu (P.), 1980, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 31 : 2-3.
- Campbell (G.), 1912, « Origin and Migration of the Hakka », *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 43.
- Cohen Myron (L.), 1968, "The Hakka or « Guest People » : Dialect as sociocultural variable in Southeastern China". *Ethnohistory*, 15 : 13.
- Erbaugh (M.S), 1992, « The secret History of the Hakkas : The Chinese Revolution as a Hakka Enterprise », *China Quarterly* 132.
- Hassoun (J-P), Tan (Y.P.), 1986, « Les Chinois de Paris : minorité culturelle ou constellation ethnique ? », *Terrain*, 7 : 34-44.
- Hassoun (J.P.), Tan (Y.P.), 1987, « La danse du lion à Paris, aspect d'un capital ethnique », *Vers des sociétés pluri-culturelles : étude comparative et situation en France*, Paris, *Actes du Colloques international de l'Association Française des Anthropologues*, 9-10-11 janvier 1986, Colloques et séminaires, Éditions de l'ORSTOM.

- Helly (D.), 1976, « Des immigrants chinois aux Mascareignes », *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, 3.
- Helly (D.), 1979, « La République populaire de Chine et les Chinois d'outre-mer », *Anthropologie et sociétés*, (3) : 3.
- Hsieh (J.), 1980, « Persistence and Preservation of Hakka Culture in Urban Situations : A preliminary Study of Voluntary Associations of the Waichow Hakka in Hong Kong », *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 20.
- Hsieh (J.), 1985, « An old bottle with a new brew : The Waichow Hakkas' Associations in Hong Kong », *Human Organization* 44 : 2.
- Live Yu-Sion, 1995, « Image des Chinois en France : Une introduction diachronique », *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine*, 13 : 3-4.
- Moench (R.U.), 1992, « L'Évolution des Chinois de Tahiti », *Tahiti Pacifique*, vol. 2, n° 19.
- Ollivier (B.), Souillac (E.), 1995, « Hakka, le peuple du milieu de l'empire », *Libération Magazine sup*.
- Piton (C.), 1873, « On the Origin and History of the Hakkas », *China Review* 2 : 4.
- Pratt (J.), 1960, « Emigration and Unilineal Descent Groups : a study of Marriage in a Hakka Village in the new territories, Hong Kong », *Eastern Anthropologist*, 13 : 4.
- Sagnes (S.), 2004, « Cultiver ses racines : Mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie », *Ethnologie française*, 1, 2004.
- Wang Gungwu, 1980, « Les Chinois et les pays situés de l'autre côté de l'océan Indien », *Histoire Générale de l'Afrique, Études et Documents* 3, Relations historiques à travers l'océan Indien, UNESCO.
- Wen Fa (Association), 1977, « Wen-Fa », *Wen-Fa*, 1.



Commerce chinois aux alentours du marché de Papeete (Ph. V. Pugibet)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	p. 5
Abréviations	p. 9
Notes sur les entretiens et les transcriptions	p. 9
Préambule	p. 11
Méthodologie	p. 15
Sources	p. 21
Chronologie	p. 25
INTRODUCTION	p. 33

I. UN LIEU DE MÉMOIRE : L'EMPREINTE DU PASSÉ

A. Une association communautaire «comme les autres»

- 1- Le contexte associatif chinois à Tahiti à la fin du XIX^e siècle . . . p. 39
- 2- La création d'une « micro-communauté » au sein
de la communauté chinoise p. 43
- 3- L'Association Philanthropique Chinoise : un territoire ethnique
parmi d'autres p. 48

B. L'école philanthropique chinoise, un lieu de transmission

- 1- Les enjeux des écoles chinoises p. 52
- 2- L'enseignement dans une école chinoise. p. 57
- 3- L'École Philanthropique Chinoise : du déclin à la fermeture
définitive p. 61

C. L'Association Philanthropique Chinoise : un objet de mémoire

- 1- Entre mémoire et identité p. 65
- 2- Une mémoire d'association basée sur une mémoire familiale . . . p. 68
- 3- Un patrimoine réel et idéal p. 71

II. UN LIEU DE SOCIABILITÉ : À LA RENCONTRE DES «AUTRES» ET DE «SOI»

A. Sociabilités et activités de l'Association Philanthropique Chinoise d'aujourd'hui

- 1- Entre lieu et non-lieu : espace privé et espace public p. 77
- 2- À la rencontre des « Autres » : d'une logique ethnique à une logique
d'ouverture p. 85

3- La définition de « Soi »	p. 92
B. Une gestion «ethnique»	
1- Des caractéristiques ethniques	p. 95
2- Un mode de gestion ethnique	p. 99
3- La mobilisation des réseaux	p. 103
C. À la rencontre des autres «Chinois» : des liens privilégiés avec la Chine	
1- La Chine « éternelle »	p. 105
2- Un partenaire privilégié avec la Chine	p. 108
3- Entre Chinois : l'affirmation d'une identité culurelle commune .	p. 111

III. UN LIEU AUX REPRÉSENTATIONS ET AUX APPARTENANCES CONTRASTÉES : Entre délaissement et revendication

A. L'Association Philanthropique Chinoise : un reflet de la « communauté » chinoise	
1- Le passage d'une culture collective à une culture individuelle . .	p. 117
2- Le déclin des pratiques communautaires	p. 120
3- Une communauté fragmentée et imaginaire	p. 123
B. Les représentations internes et externes concernant l'Association Philanthropique Chinoise	
1- Un milieu associatif chinois divisé.	p. 126
2- Des représentations négatives et des appartenances fortes	p. 128
3- Des représentations au profit d'une reconnaissance identitaire . .	p. 133
C. À la recherche de sa sinité	
1- Des stratégies identitaires tendant vers la recomposition identitaire	p. 138
2- Une identité métisse : un noyau identitaire chinois renforcé . . .	p. 141
3- Les représentations et les différences mutuelles entre Chinois de Polynésie française et de Chine	p. 144

CONCLUSION p. 149

BIBLIOGRAPHIE. P. 157

LA VIE DE L'ASSOCIATION DES HISTORIENS ET GÉOGRAPHES

L'Association des Historiens et Géographes de Polynésie française est née le 22 mai 1991. Les adhérents sont en majorité des enseignants de tous niveaux, de la maternelle à l'Université. L'association n'est cependant pas réservée aux professeurs d'histoire-géographie, elle est ouverte à toute personne plus particulièrement intéressée par l'histoire et la géographie de la Polynésie française et du Pacifique.

Dès sa création l'association s'est fait connaître auprès du grand public par la publication d'un « *Bulletin des Historiens et Géographes* ». Les thèmes abordés ont porté successivement sur les Fidji (n°1), les Marquises (n°2 et 3), la recherche historique en Polynésie (n°4), les Australes (n°5), la recherche géographique en Polynésie (n°6), les Tuamotu (n°7), la Première Guerre mondiale vue des ÉFO et de Nouvelle-Calédonie (n°8), « *Mémoire, école et colonisation* » (n°9), Géologie de la Polynésie française (n°10), « *Autour d'un ancêtre, le Procureur A.A. Holozet, contribution à l'histoire de Tahiti, 1862-1895* » (n°11), « *Les Chinois de Polynésie française entre permanence et transformation identitaire. L'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti* » (n°12). Le contenu des bulletins sur les Marquises a été repris et enrichi dans le livre *Marquises*, sorti en 1996, réimprimé en 2003. L'ensemble de ces publications est en vente au CRDP de Polynésie française à Pirae (Tahiti).

Chaque année, **l'association récompense**, par des billets d'avion – offerts par Air France et Air Tahiti – et des livres, les candidats ayant obtenu les meilleures notes aux copies d'histoire et de géographie du Baccalauréat S, ES, L et du Diplôme national du Brevet (par archipel). Les palmarès sont publiés dans les bulletins de l'association.

L'association propose à ses adhérents, à leurs conjoints ou leurs amis **des dîners-débats**. Ils ont lieu pendant l'année scolaire cinq fois par an. Nous en sommes au 75^{ème}. Voici la liste des invités des derniers dîners-débat :

- Samuel Etienne, maître de conférences à l'UFP, a présenté les volcans d'Islande suite à l'incident des cendres perturbant le trafic aérien,
- Paule Laudon est revenue sur le thème de son ouvrage : *La montagne, histoire, nature et randonnées*, guide de Tahiti et Moorea,
- Philippe Bachimon, professeur de Géographie à l'UPF, a présenté : *Les friches touristiques à Tahiti*,

- Patrick Pons, ancien journaliste à RFO, a commenté : *le film du livre de notre vie en Polynésie de 1977 à 1999*,

- Rémi Canavésio, ATER à l'UPF, a abordé le thème de sa thèse : *L'exploitation des pierres précieuses et ses conséquences sur le développement à Madagascar*,

- Michel Guérin, botaniste, nous a présenté : *La dynamique des paysages en Polynésie française*,

- Hinanui Cauchois, archéologue, a présenté : *les apports de l'archéologie polynésienne pour la connaissance du passé des îles de la Société*,

- Annie Baert, agrégée d'espagnol, a présenté le sujet de son dernier livre : *Marquise de la mer du Sud, les premiers voyages espagnols en Océanie par doña Isabel Barreto*,

- Marie-Noëlle Frémy, historienne, nous a rappelé : *La vie et la mort des Poilus tahitiens (1914-1919)*.

Pour tous renseignements complémentaires, vous pouvez contacter le président de l'association, Jean-Marie Dubois, BP. 5956, 98716 Pirae, tél. 48 02 33

Courriel : dubois2000_us@yahoo.com

Jean-Marie Dubois



Immigrants chinois en attente de papiers aux États-Unis (ph. Ass.Wen Fa)

LES CHINOIS DE LA CALIFORNIE

Léopold MU SI YAN est professeur agrégé d'anglais, maître de conférences en civilisation américaine à l'université de la Polynésie française. Le 25 mars 2009, lors d'un dîner-débat de l'association, il a abordé le même thème que celui de ce bulletin sur l'identité chinoise, mais en Californie. Sous sa direction vient de paraître un ouvrage : "La Californie ou la grande île américaine", publié aux Éditions Noriane. Nous le remercions de nous avoir résumé l'essentiel dans le texte ci-dessous.

Faut-il dire les Chinois de la Californie ou les Sino-Américains de la Californie, ou encore les Californiens ou Américains d'ascendance chinoise ? Nommer dans le cas présent, c'est déjà choisir une optique, une grille d'analyse, adopter un point de vue historique et sociologique. C'est suggérer que cette frange particulière de la grande diversité ethno-raciale américaine est à la fois enracinée dans un pays et partie intégrante d'une diaspora. Or, les individus et les familles décrits comme rattachés aux communautés chinoises de la côte ouest des États-Unis ont-ils conscience de s'inscrire ainsi dans le double mouvement de multipolarisation et d'interpolarité qui définit de façon classique toute diaspora ? Sont-ils unis par le souvenir commun d'un désastre collectif et par la volonté de survivre et de perpétuer une mémoire collective et une identité unique façonnée par le temps historique ? Constituent-ils seulement une minorité ethno-raciale homogène, monolithique, marquée par une forte solidarité spontanée, indifférenciée et inconditionnelle, identifiable en tant que telle, ou bien est-elle traversée par des divergences intra-ethniques, liée au statut social (selon la théorie de l'ethno-classe exposée par Milton Gordon¹), au lieu de naissance (le Sud-Est de la Chine, les pays de l'Asie du Sud-Est, ceux de l'Indochine, les États-Unis), à la langue de communication (les dialectes punti, hakka, teochiu ou autres, le mandarin) ou encore à la localisation géographique dans le pays d'établissement et à l'environnement régional avec toutes ses composantes, institutionnelles, historiques, démographiques, économiques ?

¹ Milton Gordon, *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origin*, New York : Oxford University press, 1964, 27-28.

Il convient d'apporter à ces questions des réponses nuancées. Car les premiers Chinois arrivant aux États-Unis en nombre important furent des immigrés débarquant à San Francisco², et il faut reconnaître que la question de l'immigration aux États-Unis suscite un lancinant débat qui fait surgir un grand nombre de préoccupations sur le vouloir vivre ensemble : entre autres, ce qui constitue la matrice culturelle de l'identité américaine, les conceptions de la démocratie libérale anglo-saxonne, les ambiguïtés du multiculturalisme, les conditions d'adhésion à la religion civile constitutionnelle. L'exemple de la Californie montrera que le passé, le présent et le futur d'une minorité raciale, quelle qu'elle soit, ont été et sont toujours déterminés largement par le point de vue du garde-frontières et celui du nouveau participant au champ socio-politique.

LE POINT DE VUE DU GARDE-FRONTIÈRES

La côte ouest des États-Unis a été au XIX^e siècle la dernière frontière raciale. Ce non seulement parce que le processus de conquête continentale s'arrête sur les bords du Pacifique, mais surtout parce que la toute nouvelle souveraineté américaine se heurte à la présence d'éléments culturels exogènes : les Amérindiens sommés de choisir entre l'assimilation et l'extermination, les Californios dont les traditions religieuses, sociales et politiques s'intègrent difficilement aux schèmes des vainqueurs, et à partir de 1849 tous les ressortissants de pays étrangers qui s'improvisent prospecteurs d'or³. Le Chili, le Mexique, l'Australie, le Pérou, la Chine, la France, ont chacun leurs contingents d'hommes avides de faire fortune et prêts pour cela à prendre tous les risques. Mais si les Européens trouvent facilement leur place dans les communautés de la Vallée du Sacramento ou des contreforts du Sierra Nevada, les Hispaniques et les Chinois en revanche sont en butte aux préjugés raciaux.

L'idéologie de la supériorité culturelle blanche qui a sous-tendu l'expansion vers l'ouest trouve encore plus facilement à s'exprimer après la

² Cf. Gunther Barth, *Bitter Strength : A History of the Chinese in the United States, 1850-1870*, Cambridge : Harvard University Press, 1964 ; Betty Lee Sung, *Mountain of Gold : The Story of the Chinese in America*, New York : Macmillan, 1967 ; Roger Daniels, *Asian America : Chinese and Japanese in the United States since 1850*, Seattle : University of Washington Press, 1988 ; Sucheng Chan, *Asian Americans : An Interpretive History*, Boston : Twayne Publishers, 1991 ; Ronald Takaki, *A Different Mirror : A History of Multicultural America*, Boston : Little, Brown and Co., 1993, 191-215.

³ Voir par exemple J.S. Holliday, *The World Rushed In : The California Gold Rush Experience*, New York : Simon & Schuster, 1981 ; James J. Rawls, Richard J. Orsi, eds., *A Golden State : Mining and Economic Development in Gold Rush California*, Berkeley, University of California Press, 1999.

guerre avec le Mexique, dans un contexte de concurrence économique avivée et de démocratie populaire rudimentaire. L'État de droit minimal fait que les protections juridiques habituelles n'ont plus cours. Et c'est ainsi que nombre d'assemblées de mineurs, sous les espèces de la démocratie directe, font voter des résolutions excluant les Hispaniques et les Chinois des zones aurifères les plus prometteuses. Les premiers législateurs californiens leur embôitent le pas en imposant de façon discriminatoire à ces seuls mineurs étrangers le paiement d'une taxe qui va représenter jusqu'à la moitié des recettes budgétaires du nouvel État. Leur présence est tolérée à condition qu'ils ne menacent pas directement les activités des autres prospecteurs. De fait, ils vont se contenter soit de reprendre les gisements aurifères abandonnés, soit de choisir des sites peu prometteurs.

Avant même le déclin de la fièvre de l'or, les mineurs chinois vont s'égailler dans le reste de la Californie et tout le long de la côte du Pacifique et à l'intérieur, à la recherche d'autres opportunités économiques. D'autres forment ici et là de petites enclaves ethniques dominées par les commerçants. Les deux hypothèses ont dû avoir une valeur explicative égale en fonction des circonstances locales. Toujours est-il qu'en 1857, le terme de « Chinatown » est pour la première fois répertorié. Le *Butte Record*, un modeste journal d'Oroville, un petit centre économique fondé en 1850 dans le comté de Butte, évoque la célébration du Nouvel An chinois en décrivant la liesse des habitants du quartier chinois⁴. Le terme et l'image exotique, faite d'un mélange de fascination et de répulsion, vont rester, et être accolés à d'autres lieux identiques où les visiteurs européens et américains sont assurés de trouver boutiques d'apothicaires et autres échoppes, fumeries d'opium, gargotes, blanchisseries, maisons de prostitution, temples, le tout dans un environnement malfamé et sordide. L'idée d'une population marginalisée et inassimilable a depuis longtemps fait son chemin. Mineurs, coolies ou travailleurs de force employés par la compagnie ferroviaire de Lelan Stanford⁵, maraîchers, pêcheurs d'abalones et de crevettes, tous métiers confondus, les Chinois savent leur situation juridique précaire. La Cour suprême de l'État en administre la preuve en 1854⁶ en cassant une condamnation pénale prononcée contre un Américain blanc, au motif que le témoin à charge est un

⁴ Cité par Leland T. Saito, *Race and Politics : Asian Americans, Latinos and Whites in a Los Angeles Suburb*, Chicago ; University of Illinois Press, 1998, 207.

⁵ Les difficultés économiques et les courants xénophobes ont toujours eu une relation de cause à effet détonante, comme le rappelle William Deverell, *Railroad Crossing : Californians and the Railroad, 1850-1910*, Berkeley : University of California Press, 1994, 13-37.

⁶ *People v. George Hall*, 4 Cal. 399 (1854)

Chinois, dont la parole est aussi peu digne de foi que celle des Indiens et des Noirs visés nominativement par la loi d'exclusion de certains témoignages. Le rédacteur de l'arrêt, le juge Murray, ajoute un curieux argument en faisant allusion à l'arrivée sur le continent américain des premiers Indiens, censés être d'origine asiatique puisqu'ils auraient traversé à pied le détroit de Behring !

Ceci marque le début des péripéties judiciaires surabondantes qui ont accompagné l'installation des Chinois sur le sol américain, à telle enseigne qu'on peut parler d'une construction de l'identité raciale et sociale sino-américaine par le biais des contentieux juridiques. Cette population immigrée a découvert les profonds ressorts de la société américaine en s'investissant dans des litiges relatifs à la liberté d'entreprise, aux conditions d'entrée et de séjour et d'acquisition de la citoyenneté assurément, mais aussi les procès individuels et collectifs touchant au droit à l'éducation ou aux garanties constitutionnelles fondamentales.

Il convient de signaler ici le rôle d'enclenchement joué par les autorités californiennes - les législateurs tout comme les édiles - qui prennent une longue série de mesures attentatoires aux droits économiques des Chinois, surtout lorsque ces derniers semblent en passe de dominer certains secteurs, choisis par défaut en réalité, comme celui de la blanchisserie. En 1870, San Francisco compte plus de 240 établissements opérés par des Chinois sur un total de 320. La municipalité (mais des villes comme Napa, Stockton ou Modesto ne sont pas en reste) réagit en imposant une taxe exceptionnelle avec une étrange progressivité sur l'usage de carioles par les blanchisseurs : deux dollars pour l'emploi d'un cheval, quatre dollars pour deux chevaux, mais quinze dollars si le blanchisseur n'utilise pas du tout ce moyen de transport. Les édiles savent justement que c'est le cas des Chinois. Ils vont utiliser d'autres stratagèmes pour tenter d'évincer cette concurrence économique, notamment en édictant des normes de construction sévères en prétextant des raisons de sécurité publique et d'hygiène, ou en sollicitant l'avis de douze contribuables riverains avant d'accorder ou de renouveler une autorisation d'exploitation. Mais l'application de la réglementation est toute discrétionnaire et les normes sont des plus changeantes. Regroupés en association professionnelle, soutenus par le consulat chinois et divers groupements d'entraide, les blanchisseurs chinois font alors appel à des hommes de loi comme Hall McAllister pour défendre leur cause jusqu'à la Cour suprême fédérale. L'arrêt *Yick Wo c/ Hopkins*⁷ leur donne

⁷ *Yick Wo v. Hopkins*, 188 U. S. 356 (1886). L'arrêt est longuement analysé par Charles J. McClain, *In Search of Equality : The Chinese Struggle against Discrimination in Nineteenth-Century America*, Berkeley : University of California Press, 1994, 115-132.

raison. Pour le juge Stanley Matthews, le statut d'étrangers n'empêche nullement la mise en œuvre des principes constitutionnels de l'égalité devant la loi et des procédures légales et régulières du Quatorzième Amendement pour protéger les individus (d'autres décisions de justice y ajouteront certaines minorités soumises à la loi de la majorité et les acteurs économiques en général) de toute action administrative arbitraire.

C'est une décision jurisprudentielle qui va rapidement s'imposer dans la doctrine américaine en dépassant largement les circonstances étroites et les attitudes sinophobes qui avaient donné naissance au litige. On comprend pourquoi des auteurs comme Charles J. Mc Clain ont souligné le rôle qu'a joué la Californie dans les mouvements d'agitation politiques, sociaux et économiques qui ont ensuite fait tache d'huile dans le reste du pays, en même temps que les apports bien involontaires des Chinois à l'histoire et l'évolution du droit américain⁸. Le moins surprenant n'est pas leur recours systématique aux voies contentieuses, qui ne fait pas partie de leur tradition culturelle. Pour une population réputée étrangère aux pratiques occidentales, la découverte de la société litigieuse américaine est survenue très tôt par la force des circonstances. Entre 1880 et 1900, pas moins de vingt requêtes pour défendre des droits civiques ou économiques sont déposées auprès de la plus haute juridiction fédérale. Mais le nombre d'instances introduites dans les juridictions fédérales inférieures est encore plus impressionnant, surtout lorsqu'un nouveau chapitre dans les relations inter-ethniques est ouvert avec l'élaboration de la politique fédérale restreignant l'immigration asiatique en général et l'immigration chinoise en particulier⁹.

Depuis la signature du Traité Burlingame, la Chine et les États-Unis avaient mis en pratique le principe de liberté des échanges migratoires ainsi que la clause de la nation la plus favorisée¹⁰. C'est grâce à ces dispositions que des mineurs, tentant l'aventure seuls ou en tant que salariés de sociétés ou travailleurs sous contrat, des marchands, des artisans, des paysans, avaient quitté la région de Canton pour s'installer en Californie, puis progressivement dans le Nevada,

⁸ Hyun-Chan Kim, *Asian Americans and the Supreme Court : A Documentary History*, New York : Greenwood Press, 1992.

⁹ Au sein d'une abondante bibliographie, voir Christian G. Fritz, *Federal Justice in California : The Court of Ogden Hoffman, 1851-1891*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1991, 210-249 ; David C. Frederick, *Rugged Justice : The Ninth Circuit Court of Appeals and the American West, 1891-1941*, Berkeley : University of California Press, 1994, 52-77 ; Lucy E. Salyer, *Laws Harsh as Tigers : Chinese Immigrants and the Shaping of Modern Immigration Law*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1995

¹⁰ Voir Henry Shih-Shan Tsai, *China and the Overseas Chinese in the United States, 1868-1911*, Fayetteville : University of Arkansas Press, 1983, 24-29.

dans l'Oregon, sur le territoire de Washington, dans le Montana ou dans l'Idaho. On se rappelle aussi comment les constructions de voies ferrées reliant la côte est à la côte ouest du pays avaient drainé la majeure partie de la main-d'œuvre chinoise bon marché. Reconnus par leurs employeurs du *Central Pacific* comme durs à la tâche, leur présence devient cependant moins appréciée une fois les installations ferroviaires terminées, et surtout lorsqu'ils essaient d'essaimer dans d'autres secteurs économiques, l'agriculture par exemple¹¹, ou proposent leurs services dans différentes branches d'activités industrielles (l'extraction de minerais en particulier). Le paiement d'une taxe visant exclusivement les travailleurs chinois sera une des mesures dissuasives prises à leur encontre.

Pendant trois décennies, les campagnes publiques organisées en Californie pour extirper la population chinoise qui s'y est concentrée sont incessantes, avec parfois des phases de violence exacerbée, à San Francisco comme à Los Angeles, Chico ou San Diego. L'épisode Kearney de 1877¹² n'est qu'un révélateur de ce courant sinophobe où se mêlent les motivations racistes, les frustrations économiques, la peur de la compétition, la méfiance vis-à-vis du système capitaliste, la crainte du sous-emploi. Irlandais d'origine, Denis Kearney, un petit entrepreneur indépendant de San Francisco, forme un puissant syndicat ouvrier en quelques mois. S'il représente en partie la communauté irlandaise, qui constitue avec les Chinois la minorité ethnique la plus importante, il symbolise aussi la revanche des classes populaires face à l'élite socio-économique des Crocker, Stanford et autres Hopkins, le monde nanti de Nob Hill en somme. Orateur populiste, il arrive à galvaniser les foules en terminant invariablement ses harangues avec des charges contre les Chinois, accusés ainsi de tous les maux : dépression économique, déflation, baisse des salaires, chômage. Un an plus tôt, 20 000 autres Chinois sont arrivés. Il n'en faut pas plus pour inciter les sympathisants du syndicat à faire alliance avec les nombreuses associations anti-coolies en activité depuis longtemps, et à militer pour l'adoption d'une nouvelle Constitution à la place de celle de 1849.

Leur objectif est atteint en 1879¹³, avec des clauses réformistes allant dans

¹¹ Voir l'étude détaillée de Sucheng Chan, *This Bitter Sweet Soil : The Chinese in California Agriculture, 1860-1910*, Berkeley : University of California Press, 1986.

¹² Kearney s'en prend ouvertement aux symboles éminents du capitalisme californien mais ponctuent chacun de ses discours du même slogan : « The Chinese Must Go ! ». Cf. James R. Rawls, Walton Bean, *California : An Interpretative History*, New York : McGraw Hill, 2008, 195-201.

¹³ Cf. David Alan Johnson, *Founding the Far West : California, Oregon and Nevada, 1840-1890*, Berkeley : University of California Press, 1992, 250-258.

le sens d'une plus grande démocratie économique, mais également plusieurs paragraphes stigmatisant la présence chinoise, interdisant l'embauche de ces immigrants dans les sociétés commerciales ou dans le secteur public, autorisant les collectivités locales à circonscrire leurs activités ou leur résidence dans certains périmètres. Cette vague de sinophobie impressionne suffisamment les partis Républicain et Démocrate au niveau national pour que tombent les dernières réticences quant à l'arrêt de l'immigration honnie.

Le 6 mai 1882, le Président Chester A. Arthur signe une loi interdisant pendant une période de dix ans l'entrée de travailleurs chinois¹⁴. À ces derniers sont assimilées d'ailleurs les femmes, cette exclusion venant s'ajouter à celle prévue par la loi Page de 1875¹⁵ visant l'entrée de Chinoises susceptibles de s'adonner à la prostitution et appliquée de la manière la plus arbitraire. Les deux lois combinées ne manqueront pas de porter un coup décisif à l'organisation de la vie familiale et communautaire (avec la perpétuation d'une société majoritairement masculine) et au statut déjà précaire de tous les immigrants, sauf s'ils sont décrits comme des étudiants, des enseignants et des commerçants. Hormis ces trois catégories, les seuls Chinois sur lesquels ne pèse aucune certitude juridique sont ceux qui sont devenus des Américains en vertu du *jus soli*. Pour tous les autres, quand bien même ils seraient munis de certificats d'identité, la voie de la naturalisation n'est pas ouverte du fait d'une loi datant de 1790 qui réserve l'acquisition de la citoyenneté à des « Blancs libres », excluant ainsi les esclaves de couleur et les Amérindiens¹⁶. Cette loi avait été amendée en 1870 pour normaliser la situation des Noirs nouvellement émancipés mais en écartant expressément les Chinois de cette faculté.

Les lois d'exclusion vont en fait se succéder pour pérenniser un peu plus le texte de 1882. Seules changent les modalités et les contraintes administratives. Tous les Chinois doivent être dûment identifiés dans un registre afin qu'il n'y ait aucune confusion sur les visages ou les noms. Ensuite est imposée la possession d'un certificat de retour pour qui veut quitter provisoirement les États-Unis pour quelque raison que ce soit. Pour ceux qui sont dans l'incapacité de présenter ce document, ou à défaut de présenter un témoin de race blanche pour prouver sa bonne foi, la déportation immédiate est prévue sans autre forme de procès. Si le renvoi vers la Chine n'est pas immédiat, les contrevenants à la loi sont détenus et traités comme des criminels sans la garantie d'un procès équitable. Mais même le sentiment de sécurité fragile conféré par la détention

¹⁴ *Chinese Exclusion Act*, May 6, 1882, 22 Stat. 58.

¹⁵ Act of March 3, 1875, 18 Stat. 477.

¹⁶ Naturalization Act of March 26, 1790, United States Statutes, Vol.1, P. 103 (First Congress, Session II).

des fameux certificats se dissipe complètement quand la loi Scott de 1888¹⁷ vient annuler leur validité s'agissant du retour de travailleurs chinois, toujours considérés comme indésirables. La Cour suprême fédérale valide cette dernière disposition dans l'affaire *Chae Chan Ping*¹⁸ en arguant que le Congrès fédéral a le pouvoir souverain de réguler les flux migratoires, y compris en révoquant de façon discrétionnaire le droit d'entrée de tout étranger. Entre 1880 et 1890, la population chinoise en Californie passe de quelque 100 000 personnes à 30 000. Le recensement effectué par les services fédéraux en 1900 signale la présence officielle de 89 863 Chinois pour l'ensemble du pays, dont 45 573 pour la seule Californie.

Une preuve supplémentaire que les Chinois incarnent bien le péril jaune sera donnée en 1905 dans l'affaire *Ju Toy*¹⁹, la Cour suprême fédérale confirmant la compétence exorbitante du droit commun donnée au Secrétaire du Commerce et du Travail pour juger les contentieux relatifs au droit d'entrée des émigrés chinois et même des citoyens américains d'origine chinoise. Au moins ces derniers auront-ils eu la consolation de voir reconnaître leur citoyenneté en 1898, à l'occasion d'un autre contentieux emblématique soumis à la Haute Cour, l'affaire *Wong Kim Ark*²⁰. On retiendra que toutes ces lois touchant aux procédures de naturalisation ou d'entrée sur le territoire américain seront renforcées par la politique générale des quotas d'immigration de 1924²¹, et resteront en vigueur jusqu'en 1943, avec la normalisation des rapports diplomatiques entre la Chine de Chiang Kai-Shek et les États-Unis de Roosevelt, les nouveaux alliés opposés à l'expansionnisme du Japon. Il faudra attendre une loi de 1965²² pour que soient levées officiellement pour tous les pays les restrictions à l'immigration fondées sur les origines nationales.

Entre-temps, le vaste arsenal juridique employé à l'encontre des Chinois aura eu pour effet non seulement de réduire le nombre des entrées légales (sans tarir pour autant le flot d'entrées clandestines), mais aussi de favoriser un certain repli sur soi identitaire et une indifférence générale aux vertus de la démocratie politique. Ces attitudes à leur tour ont généré ou confirmé certains stéréotypes sociaux bâtis par la société d'accueil, et justifié aux yeux de certains, en Californie comme dans d'autres États, l'interdiction des mariages inter-raciaux,

¹⁷ Act of September 13, 1888, 25 Stat. 476.

¹⁸ *Chae Chan Ping v. United States*, 130 U.S. 581 (1889).

¹⁹ *United States v. Ju Toy*, 198 U.S. 253 (1905).

²⁰ *United States v. Wong Kim Ark*, 169 U.S. 649 (1898).

²¹ On se reportera ici à l'ouvrage classique de John Higham, *Strangers in the Land : Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1955.

²² Immigration and Nationality Act Amendments of 1965, 79 Stat. 911.

comme le stipula le Code Civil californien de 1880. Cette méfiance mutuelle aura également fait émerger une conscience pan-ethnique commune à nombre de Japonais, de Chinois, de Coréens, de Philippins, et d'autres minorités du continent et sous-continent asiatique.

LE POINT DE VUE DES NOUVEAUX CITOYENS ASIATIQUES

À la fin des années 1960, l'historiographie et la sociologie américaine prennent acte des changements intervenus dans les rapports entre la société dominante et les minorités asiatiques. L'accent n'est plus mis sur les cas de réussite ou d'échec du processus linéaire d'assimilation mais plutôt sur la réhabilitation d'une certaine mémoire collective. Par la publication de récits autobiographiques, de fictions à portée sociologique, de monographies sur telle ou telle période ou communauté, de synthèses prenant en compte aussi bien le racisme institutionnel que les tensions intra-ethniques contradictoires avec l'esprit de solidarité, les grands oubliés du paradis égalitaire américain prennent nom et visage. Qui plus est, le message social nouveau est celui des minorités exemplaires. Ce paradigme nouveau, popularisé par le sociologue de Berkeley William Petersen, est appliqué aussi bien aux Juifs qu'aux Japonais et aux Chinois²³. Les anciens parias deviennent des parangons. Le mérite en revient-il aux intéressés, forts de leur éthique du travail et de l'éducation, pétris des valeurs familiales traditionnelles, investis du sens des responsabilités sociales, dotés de l'esprit d'indépendance et d'entreprise, ou bien doivent-ils leur réussite exemplaire aux institutions américaines, à la démocratie participative américaine ?

En tout cas, la théorie de la minorité-modèle est contestée par les premiers concernés comme une forme de condescendance et comme un reproche adressé aux autres minorités incapables de se conformer au même schéma de progrès économique et de mobilité sociale. C'est l'époque où tous les conformismes sont vigoureusement remis en question, la présence militante prenant le pas sur l'acceptation passive. Les styles de protestation publique ont changé, à l'image des combats des Afro-Américains pour l'égalité des droits civiques, de même que la médiatisation des événements et les modalités de la conquête du

²³William Petersen, « Success Story. Japanese American Style », *New York Times Magazine*, 9 January 1966 ; « Success Story of One Minority in the U.S. », *US News and World Report*, December 26, 1966. Voir également l'article élogieux de Louis Winnick, « America's Model Minority », *Commentary*, Vol. 90, N°2, Aug. 1990, 22-29, et comme exemple d'une approche relativisant la pleine objectivité de la formule, l'étude socio-économique de Lucie Cheng et Philip Q. Yang, « Asians : The Model Minority Deconstructed », in Roger Waldinger, Mehdi Bozorghmehr, eds., *Ethnic Los Angeles*, New York : Russell Sage Foundation, 1996, 305-344.

pouvoir, par le vote ou par groupes de pression interposés. Alors que la discrétion était de mise pendant la longue période de transition culturelle, toutes sortes de revendications sont désormais librement exprimées, à commencer par la recherche d'une agrégation sociale asiatique en réponse à la pratique administrative des classifications ethno-raciales.

En Californie comme à l'échelle nationale (et comme autrefois à Chicago, New York, ou Boston avec les Irlandais), les minorités ethniques savent tous les avantages à se regrouper pour influencer les modes de gouvernance locale dans le sens du pluralisme et de la justice²⁴. À Los Angeles, c'est par ce jeu des alliances que Edward Roybal était devenu à la fin de la guerre le premier Hispanique à siéger au conseil municipal, et que Tom Bradley deviendra le maire de la ville. La leçon est vite apprise : même si les minorités ethno-raciales ne forment pas toujours des blocs homogènes (le concept de classe ethnique étant parfois plus pertinent), il est possible au travers de certains enjeux politiques de susciter des réflexes de solidarité. Ceci est d'autant plus facile qu'un sentiment de confiance collective s'est instauré dans ces groupes traditionnellement exclus et que les tendances démographiques leur sont de plus en plus favorables. Le mouvement de fond vers une majorité de minorités, au détriment de la population blanche, s'amorce à ce moment-là.

Les Sino-Américains de la troisième ou quatrième génération ne se perçoivent plus évidemment comme des hôtes de passage (sauf pour les quelque 90 000 individus qui choisissent le retour en Chine entre 1900 et 1943), à l'image de leurs aïeuls coupés de leurs racines par les lois d'exclusion et donc résignés à s'installer durablement aux États-Unis avec des situations socio-économiques contrastées, allant de la paupérisation à une relative aisance, toujours soumis en tout cas à diverses formes de ségrégation (résidentielle, éducative, professionnelle). Nombre de jeunes n'hésitent pas à opter pour le radicalisme politique. La guerre du Vietnam par exemple leur apparaît comme une agression impérialiste contre d'autres Asiatiques qui ambitionnent simplement d'affirmer leur souveraineté. Ils se joignent ainsi au combat des pacifistes américains, quand ils n'entrent pas dans les rangs de groupuscules maoïstes²⁵.

De même, la lutte pour obtenir l'accès égal à l'éducation leur semble être une cause juste. Toutes les générations se retrouvent dans cette démocratie d'inter-action où les immigrants de fraîche date (originaires de Hong Kong, de

²⁴ Ronald H. Bayor, ed., *Race and Ethnicity in America*, New York : Columbia University Press, 2003, 193-240.

²⁵ Laura Pulido, *Black, Brown, Yellow and Left : Radical Activism in Los Angeles*, Berkeley : University of California Press, 2006.

Taïwan, de l'ancienne Indochine ou des autres pays du sud-est asiatique) se mêlent aux groupes établis depuis longtemps. Ils vont saluer en 1974 une victoire hautement symbolique à l'issue d'une bataille judiciaire opposant à San Francisco un millier de familles chinoises aux responsables du district scolaire qui ont refusé de mettre en place des programmes d'enseignement bilingues pour les plus jeunes élèves des écoles publiques. La Cour suprême fédérale dénonce dans son arrêt *Lau c/ Nichols*²⁶ une rupture d'égalité aux dépens des jeunes apprenants, privés ainsi des mêmes chances d'accéder au savoir de par leur handicap linguistique. L'Etat de la Californie se voit imposer l'obligation d'aménager des cours bilingues pour permettre l'apprentissage progressif de l'anglais. Une brèche est ouverte par laquelle vont s'engouffrer d'autres minorités.

L'activisme politique, culturel et social prend en réalité bien d'autres formes²⁷ : la constitution de réseaux d'entraide, de centres de soin et d'assistance sociale et juridique, les pressions exercées sur les instances universitaires pour faire adopter des programmes d'études centrés sur les minorités ethniques, le lancement de campagnes pour faire traduire systématiquement en chinois ou dans d'autres langues les documents électoraux essentiels ou pour inciter les individus les plus réticents ou mal informés à s'inscrire dans les registres électoraux, l'engagement politique aussi, soit par des soutiens financiers à telle ou telle campagne électorale, soit par la présentation de candidatures à des élections locales. L'exemple de March Fong Eu est typique : citoyenne américaine née et résidant en Californie, représentante de la nouvelle classe moyenne, diplômée de l'université de Berkeley, de culture occidentale, fortement impliquée dans le domaine social et scolaire dans le comté d'Alameda, elle a su rassembler des adhésions bien au-delà de l'électorat chinois ou asiatique pour remporter un siège dans l'Assemblée législative de l'État, avant de se faire élire à la haute fonction de Secrétaire de l'État de la Californie et occuper cette responsabilité de 1974 à 1994 sous l'étiquette Démocrate. Elle n'a pas renoncé aujourd'hui encore à un retour dans l'engagement politique. Quoi qu'il en soit, son fils Matt Fong suit déjà le même parcours mais dans les rangs du parti Républicain.

Depuis longtemps, en effet, les Sino-Américains dans leur grande majorité, à l'instar des autres minorités ethno-raciales, ont trouvé plus d'affinités avec le Parti Démocrate moderne. Ainsi, s'agissant des élections présidentielles, les

²⁶ *Lau et. al. v. Nichols et. al.*, 414 U.S. 563 (1974).

²⁷ Gordon H. Chang, ed., *Asian Americans and Politics* : Perspectives, Experiences, Prospects, Stanford : Stanford University Press, 2001.

thèmes de campagne de Jimmy Carter, Jesse Jackson, Michael Dukakis ou Bill Clinton ont séduit nombre d'entre eux. À Los Angeles comme à San Francisco, ils n'ont pas fait mystère de leurs préférences en invitant un Dukakis ou un Jackson dans les Chinatown respectifs pour organiser des levées de fonds. Quelques-uns d'entre eux ont même joué un rôle de premier plan auprès de ces candidats en animant un réseau de soutien national (Thomas Hsieh, très actif et connu dans la ville de San Francisco²⁸, crée en 1988 un groupement appelé *Asian Pacific Caucus* pour rallier les minorités asiatiques à la cause des Démocrates), ou en dirigeant la campagne californienne et nationale de leur candidat (Eddie Wong travailla ainsi étroitement avec Jesse Jackson, l'inventeur de la formule *Rainbow Coalition*).

Néanmoins, l'appartenance ethno-raciale n'est pas un surdéterminant infaillible : ni les Sino-Américains, ni les immigrants chinois arrivés plus récemment, votent inconditionnellement pour le parti Démocrate. Certains thèmes associés aux Républicains (tels l'hostilité au système communiste, l'encouragement à l'esprit d'initiative et d'entreprise ou encore la promotion d'un environnement propice à la vie des affaires) trouvent une grande résonance auprès de certains. Il semble donc plutôt, au vu des analyses empiriques des consultations électorales, que les Sino-Américains, à la différence des Américains d'ascendance japonaise, peuvent voter pour l'un ou l'autre des partis, en fonction des enjeux, exactement comme on les a vus en Californie voter de façon médiane entre les autres minorités et les électeurs Blancs pour des textes d'initiative populaire comme les Propositions 187 (concernant la lutte contre l'immigration clandestine), 209 (sur la suppression de la politique de discrimination positive) et 227 (sur la suppression des programmes de bilinguisme)²⁹.

Il est vraisemblable qu'au fil du temps, ils épousent la même tendance qu'on note au niveau des comportements électoraux, à savoir une répartition des préférences idéologiques presque égale entre les Démocrates, les Républicains et les indépendants. Si la Californie compte aujourd'hui plus d'une centaine d'élus d'origine asiatique, chinoise en particulier, dans les différents échelons des collectivités locales, et une vingtaine d'élus asiatiques occupant des mandats importants dans la gouvernance de l'État, c'est que la très modeste participation aux processus politiques signalée habituellement appartient de

²⁸ Voir Richard Edward DeLeon, *Left Coast City : Progressive Politics in San Francisco, 1975-1991*, Lawrence : University Press of Kansas, 1992, 160-164.

²⁹ Mark Baldassare, *California in the New Millenium : The Changing Social and Political Landscape*, Berkeley ; University of California Press, 2000, 103-113.

plus en plus au passé³⁰. En 2006, les comtés de Los Angeles et d'Orange ont vu le taux de participation électorale des Asiatiques en général augmenter d'un tiers et deux-tiers respectivement, ce en l'espace de quelques années, alors que 40% des électeurs (pour *Los Angeles County*) et 37% (pour *Orange County*) ont encore du mal à maîtriser la langue anglaise. Pour l'organisation *Asian Pacific American Legal Center*, animée par Stewart Kwoh, ceci est le résultat de patientes campagnes civiques et des efforts menés pour obtenir la traduction de documents électoraux.

Ce regain d'intérêt pour la politique chez les 2,5 millions d'électeurs asiatiques (sur un total de 22 millions d'électeurs californiens) a coïncidé de façon heureuse avec l'élection du Démocrate John Chiang au poste de Contrôleur de l'État et avec l'élection de quatre Asiatiques pour cinq places dans la Commission de péréquation fiscale de l'État (John Chiang, titulaire d'un siège de par ses fonctions, Betty Yee, une Démocrate, Judy Chu, une autre Démocrate, élue trois fois maire de Monterey Park en tant que candidate d'une alliance multi-ethnique et ancienne membre de l'Assemblée législative de l'État, et Michelle Steel, une Républicaine). Ces succès politiques illustrent la force de la démocratie d'appropriation, différente de la démocratie d'identification (pour employer le vocabulaire de Pierre Rosanvallon), mais ils montrent aussi comment le dépassement du vote ethnique peut induire un plus grand consensus, à l'image de ce qui s'est passé dans la ville de Monterey Park, au nord de Los Angeles, entre 1986 et 1992³¹.

Pour beaucoup, les résultats électoraux de 2006 ont été une revanche sur l'image négative associant les communautés asiatiques et les financements de campagne politique, diffusée à l'envi dans les médias dix ans auparavant. John Huang, Yah Lin Trie, Maria Hsia, Johnny Chung, et d'autres personnes liées au Parti Démocrate, avaient été inculpés pour violation des règles fédérales de financement des partis. L'ancien banquier Huang, originaire de Taïwan, éduqué aux États-Unis, était un proche de Bill Clinton chargé de recueillir le soutien financier des Sino-Américains pour la réélection de ce dernier. C'est sur ses origines chinoises et ses liens supposés avec la Chine communiste et d'autres

³⁰ « L'anomalie asiatique » est analysée dans les ouvrages de Bruce Cain, Jack Citrin, Cara Wong, *Ethnic Context, Race Relations and California Politics*, San Francisco : Public Policy Institute of California, 2000, et de Jack Citrin et Benjamin Highton, *How Race, Ethnicity and Immigration Shape the California Electorate*, San Francisco : Public Policy Institute of California, 2002.

³¹ Timothy Fong, *The First Suburban Chinatown : The Remaking of Monterey Park, California*, Philadelphia : Temple University Press, 1994 ; Min Zhou, Rebecca Kim, « A Tale of Two Metropolises : Nw Immigrant Chinese Communities in New York and Los Angeles » in David Halle, ed., *New York and Los Angeles : Politics, Society and Culture, A Comparative View*, Chicago : University of Chicago Press, 2003.

nations asiatiques que se concentrèrent les attaques, avec parfois de forts relents de racisme et de xénophobie visant non seulement ces intermédiaires financiers mais toutes les communautés asiatiques. En somme, on assista au retour des classifications raciales simplistes, à la dénonciation des cinquièmes colonnes ou du moins de la double loyauté de ces ressortissants étrangers devenus Américains par convenance, à la culpabilité par association, bref à l'ostracisme de tous les donateurs ayant le malheur de porter un nom à consonance orientale, qu'ils soient de bonne ou de mauvaise foi, qu'ils aient fait une contribution conforme à la loi ou non.

En prenant l'initiative d'une enquête interne, le parti Démocrate, pour essayer de séparer le grain de l'ivraie en quelque sorte, dut recourir au même procédé du profilage racial pour parcourir les listes des donateurs et interroger les personnes suspectées sur leur histoire personnelle, leur passé, leurs relations, en oubliant leur identité de citoyens américains. On comprend que les plus mauvais souvenirs du XIX^e siècle aient affleuré à nouveau dans les esprits mais aussi que la lucidité ait ensuite repris le dessus parmi les détracteurs, dont beaucoup ont présenté des excuses publiques pour les propos caricaturaux visant leurs concitoyens asiatiques.

Pour de bonnes ou de mauvaises raisons, pour des motifs de tactique politique ou d'hostilité culturelle, la diasporisation négative peut resurgir ainsi sous quelque prétexte que ce soit. Cette oscillation entre phases d'espoir et de jubilation et phases de désillusion et de découragement a été intégrée depuis longtemps par les groupes et les individus concernés. Comment pourrait-il en être autrement dans une nation définie par le philosophe Michael Walzer comme étant perpétuellement dans un état radical d'inachèvement³² ? Ce chantier identitaire permanent est à la fois la faiblesse et la force des États-Unis où l'idéal de la société post-ethnique s'oppose encore parfois à l'héritage anglo-saxon. Le pentagone ethno-racial³³ est toujours présent, et les sédimentations de l'histoire constitueront toujours une sorte d'inconscient collectif. Pour autant, le pluralisme dans toutes ses dimensions reste au cœur des enjeux contemporains dans ce pays, précisément parce qu'il ne se prêtera jamais à une définition univoque.

³² Michael Walzer, *What It Means To Be an American*, New York : Marsilio, 1996.

³³ Pour certains auteurs, il convient d'aller au-delà de cette géométrie raciale trop figée. Voir par exemple David Hollinger, *Post-Ethnic America : Beyond Multiculturalism*, New York : Basic Books, 2000 ; Peter H. Schuck, *Diversity in America : Keeping Government at a Safe Distance*, Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Les Sino-Américains rêvent-ils tous d'être appelés des Américains-Américains ? Rien n'est moins sûr car le culte de la singularité et de l'individualisme, la conviction que les appartenances ethno-raciales sont non seulement contingentes et fluides mais ne forment qu'un des marqueurs d'identité, et la volonté de choisir librement toutes ses affiliations ont pénétré toutes les composantes de la société américaine, en Californie surtout. Comme tous les groupes ethniques qui les ont précédés, les Sino-Américains ont des conceptions diverses : certains cherchent à concilier la généralité démocratique et la singularité culturelle, d'autres pensent que s'ils forment une diaspora aux yeux d'observateurs extérieurs, celle-ci comporte des traits américains irréductibles qui la différencient des autres, et d'autres enfin énoncent l'idée en forme de boutade qu'ils sont Asiatiques par accident³⁴.



Pour perpétuer leur culture, les Chinois d'Amérique se fédèrent en associations comme celles qui existent en Polynésie française. Ici, des représentants de l'Association culturelle chinoise Confucius de Los Angeles.

³⁴ Eric Liu, *The Accidental Asian : Notes of a Native Speaker*, New York : Random House, 1998.



Pua'a mā'ohi (Ph. V. Pugibet)



Vue de la vallée de la Papenoo (Ph. V. Pugibet)



Ta'ata Papenoo (Ph. V. Pugibet)



'Ava 'ute'ute (Ph. V. Pugibet)



Pua rata (Ph. V. Pugibet)

**LES DISCOURS DE L'IDENTITÉ MĀ'OHĪ. CONTENU
THÉORIQUE, ET ACTUALITÉ POLITIQUE RENOUVELÉE**
– 2009 –

Bruno Saura, professeur en Civilisation polynésienne à l'Université de Polynésie française, a publié un ouvrage intitulé «Tahiti Mā'ohi, Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française» en 2009. Il reprend ici une partie de son intervention lors du dîner-débat de l'association le 22 avril 2009.

Au sujet du terme et de la revendication d'identité *mā'ohi*, voir notre article (2004). "Dire l'autochtonie à Tahiti. Le terme *mā'ohi* : représentations, controverse, et données linguistiques", *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, n° 119, pp. 119-137 ; et notre ouvrage (2009) : *Tahiti Mā'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Papeete, Au vent des îles, 525 p.

Le choix d'un nom pour un pays est un sujet venant rarement en débat mais lorsqu'il intervient, tout est particulièrement porteur de sens. Il peut se poser lors de l'apparition d'une nouvelle nation, par scission : ce fut le cas des quinze États issus de l'ancienne URSS en 1991 qui prirent alors pour nom celui, préexistant, d'une république. Parfois, l'entreprise vise à rompre avec un passé colonial : la Rhodésie est ainsi devenue Zimbabwe en 1980, la Haute Volta, Burkina Faso en 1984. Plus près de nous, les Nouvelles-Hébrides ont été renommées en 1980, lors de leur accès à l'indépendance, Vanuatu, nom qui, dans les langues du nord de l'archipel signifie "notre pays".

La Polynésie française, qui a porté par le passé différents noms liés à la colonisation dont ce regroupement d'îles est issu (Océanie française, Établissements Français de l'Océanie), est aujourd'hui concernée par ce type de débat. Il est très prisé par les indépendantistes qui forment de longue date une composante minoritaire, mais non marginale, de sa population. Lors du congrès de son mouvement politique, *Tavini Huiraaatira No Te Ao Maohi* (Serveur de la Population de l'Univers/du Monde *Mā'ohi*/Polynésien/Autochtone), le 9 mai 2009 à Papeari (Tahiti), le président - indépendantiste (à la tête d'une coalition réunissant des non indépendantistes) du gouvernement de la Polynésie française,

Oscar Temaru, a ainsi fait part de sa volonté de rebaptiser le territoire, Maohi Nui.

L'appellation Maohi Nui avait déjà été avancée en juillet 2007 par le synode de l'Eglise Protestante Maohi, réuni à Nuku Hiva¹. À l'époque, Oscar Temaru penchait en faveur de Tahiti Nui, dénomination proposée à partir de 1992 par l'ancien président Gaston Flosse. Adeptes d'un double nationalisme français et polynésien, Gaston Flosse avait en effet souhaité inscrire progressivement le nom Tahiti Nui à côté ou à la place de l'appellation "Polynésie française"². Oscar Temaru et les indépendantistes tahitiens combattirent le nom Tahiti Nui avant de s'y rallier en 2005, une fois parvenus à la direction des affaires du pays.

Stricto sensu, Tahiti Nui (Tahiti la grande) est le nom de la grande île de Tahiti, pour la différencier de sa presque île Tahiti Iti (Tahiti la petite). Héritage des temps anciens, Tahiti Nui est aussi un nom de groupe de danse ; également un nom lié à la navigation³. Dans le sens nationaliste proposé par Gaston Flosse, Tahiti Nui doit être compris comme "la grande Tahiti", acception englobante (certains diront "colonisatrice") susceptible d'inclure toutes les îles de la Polynésie française.

En 2009, quelques semaines après la prise de position d'Oscar Temaru en faveur de Maohi Nui, un autre parti indépendantiste, *Ia Mana Te Nunaa*, membre de sa majorité gouvernementale, exprimait sa préférence pour Fenua maohi (Terre *mā'ohi*)⁴.

Concurremment ou en association avec le nom de l'île proprement dit (Tahiti), le constat peut être fait que le terme *mā'ohi* s'avère de plus en plus revendiqué par les nationalistes tahitiens pour désigner leur pays. Mais que signifie-t-il exactement ? Et pourquoi l'inscription des habitants de Tahiti et de leur pays dans une identité dite *mā'ohi* fait-elle l'objet d'un refus véhément de certains Tahitiens aujourd'hui, tandis qu'elle est si recherchée par d'autres ?

Depuis l'arrivée des premiers Occidentaux, les témoignages concordent pour noter que les habitants de l'ensemble culturel tahitien se désignent comme

¹ Voir *La Dépêche de Tahiti*, 31/07/2009, p. 27.

² Voir Sémir Al Wardi (2008). *Tahiti Nui ou les dérives de l'autonomie*. Paris, L'Harmattan, 263 p., pp. 44-51.

³ Le navigateur Éric de Bisschop tenta en 1956 avec des coéquipiers de rallier le Chili, au départ de Tahiti sur une embarcation de bambous baptisée Tahiti Nui (entreprise presque aboutie). Il mourut deux ans plus tard à bord d'une autre embarcation du même type, le Tahiti Nui III, sur un récif des îles Cook.

⁴ Voir *La Dépêche de Tahiti*, 15/06/2009, p. 17.

ta'ata tumu : homme/humain (*ta'ata*) originaire/(de) souche (*tumu*). Plus spécifiquement, ils se disent *ta'ata* Tahiti, *ta'ata* Raiatea, *ta'ata* Rurutu, etc., en référence à leur île d'origine (Tahiti, Raiatea, Rurutu...) ; également, à l'intérieur d'une île, ils se reconnaissent comme originaires d'un lieu : par exemple, *ta'ata* Punaauia, *ta'ata* Faaone, *ta'ata* Pueu, soit autant de "districts" ou villages, pris ici à l'intérieur de l'île de Tahiti.

À la fin des années 1970, dans le contexte d'un renouveau culturel tahitien se manifestant notamment par la redécouverte du tatouage, est également apparue une nouvelle façon de se définir : à l'aide du terme *mā'ohi*. Il désigne traditionnellement en langue tahitienne ce qui est indigène, endémique, lié à la terre, comme la fleur emblématique *tiare tahiti* dite aussi *tiare mā'ohi*, ou bien comme le *pua'a mā'ohi* (cochon sauvage), le *i'a mā'ohi* (poisson du rivage, vivant proche des terres).

En quelques années, l'adjectif *mā'ohi* a été largement étendu à l'homme (dit *ta'ata mā'ohi*, voire directement *Mā'ohi*), à la culture (*peu mā'ohi*, *hiro'a tumu mā'ohi*), à la langue (*reo mā'ohi*) par les deux principaux animateurs du courant identitaire traditionaliste, Henri Hiro et Duro Raapoto. Ces jeunes intellectuels, théologiens protestants et poètes, forgent alors un discours tentant de dépasser les identités territoriales locales au profit d'une appellation ethnique globale. Ils rejettent la compatibilité des identités française et tahitienne (ou marquissienne, mangarévienne, etc.) et optent pour une appellation "radicale", dans le sens étymologique du terme, c'est-à-dire tournée vers les racines. D'où l'apologie de l'identité *mā'ohi*, entendue comme indigène, autochtone, propre aux originaires de ces îles, même s'ils ont été métissés au fil du temps (Henri Hiro est notamment issu de la famille Brémond, et Duro Raapoto a des origines chinoises percevables assez aisément).

Duro Raapoto (1978)⁵ découpe le terme *mā'ohi* en deux parties : *mā* (avec une longueur sur le a) et *'ohi*, posant que *mā* signifie libre, propre, digne, et que *'ohi* désigne une jeune pousse reliée à une souche (*tumu*). L'ethnonyme *mā'ohi* porterait donc fondamentalement les valeurs de dignité et d'autochtonie, ainsi que le lien à la terre.

⁵ Raapoto, Duro (ou Turo a Raapoto) (1978). "Ma'ohi, ou l'identité bafouée", *Journal des Missions Évangéliques* n° 7-8-9, pp. 114-119. (Republié dans *Les Nouvelles de Tahiti* du 22 mars 1979 sous le titre "Qu'est-ce qu'être *mā'ohi* en 1979 ?").

En Polynésie française, cette extension de l'attribut *mā'ohi* à la langue, à la culture et à l'homme, a connu un vif succès au point de se banaliser totalement au fil de la décennie 1980. Cet apparent consensus ne saurait pourtant faire oublier les résistances, longtemps discrètes mais tenues de certains originaires, à la fois quant à l'interprétation du terme *mā'ohi* par Duro Raapoto, et quant à la pluralité de ses nouveaux usages, notamment au sujet de l'être humain.

Nombre de Tahitiens d'un certain âge n'acceptent ainsi pas la transformation de l'identité du *ta'ata* Tahiti (ou du *ta'ata* Mo'orea, *ta'ata* Ra'iatea...) en *ta'ata mā'ohi* ou même *Mā'ohi*. Faisant disparaître la référence à un lieu, à une île, l'appellation *mā'ohi* déterritorialise en effet les identités particulières, au profit d'une identité globale (et non plus locale). Celle-ci est devenue un concept générique signifiant l'autochtonie, et non plus l'appartenance à un territoire précis.

Par ailleurs, loin des discours identitaires qui perçoivent dans le terme *mā'ohi* une expression porteuse de dignité, certaines personnes âgées jugent impropre son emploi au sujet de l'homme, ne l'estimant approprié qu'aux plantes et aux animaux endémiques ou originaires de ces îles. Leur point de vue a fait l'objet d'explications très claires, voire virulentes, dans diverses émissions télévisées de RFO Polynésie présentées par David Marae, en 1999 et 2000, "Matahiapo" (les Aînés).

D'un point de vue scientifique (linguistique), une analyse comparative - régionale - du mot *mā'ohi* permet d'établir, en effet, que celui-ci ne véhicule pas du tout l'idée de pureté ou de propreté perçue par Duro Raapoto dans sa supposée composante *mā*. En revanche, dans des îles polynésiennes autres que celles de Polynésie française, les équivalents du terme *mā'ohi* ne sont pas appliqués de façon restrictive aux végétaux et animaux ; ils peuvent qualifier l'humain, voire même des objets abstraits, signifiant la permanence, la vérité, le caractère de ce qui n'est pas emprunté.

Le mot tahitien *mā'ohi* se rattache clairement aux racines protopolynésiennes *ma'oli*, *ma'oki*, *ma'oni*, construites sur la base de *'oki*, signifiant "demeurer", "ne pas changer". En Polynésie, au sens large (Samoa, Tonga...), les termes dérivés de ces racines qualifient ce qui ne change pas. S'agissant de l'homme, *ma'oli*, *ma'oki*, *ma'oni*... s'appliquent donc parfois, dans certaines îles polynésiennes (hors Polynésie française) pour signifier l'autochtonie,

l'authenticité. Les Maoris (*Māori*) de Nouvelle-Zélande se désignaient autrefois comme *tangata whenua* (humain - de la/du - terre/pays) mais à partir du contact avec les Blancs, et très exactement des années 1810-1812, ils choisirent de se nommer *Māori* (indigènes, de l'intérieur), par rapport aux nouveaux venus dits *Pakeha*⁶.

La racine commune aux termes *ma'oli*, *ma'oki*, *ma'oni*, *māori*, celle qui leur donne un sens (celui de la fixité, voire de l'enracinement) est bien *'oki* (*'oni*, *'oli*, *'ohi*...) et non *mā*. Le *mā* de *mā'ohi*, en langue tahitienne, n'est d'ailleurs qu'un préfixe (comme *tā* ou *pā*) d'accompagnement. Dans *mā'ohi*, il accompagne l'idée d'ancrage découlant de la racine protopolynésienne *'oki*, de même que dans *mā'ute'ute* (rougeâtre), ou *mā'ere'ere* (noirâtre), il accompagne l'idée de couleur (*'ute'ute*, rouge ; *'ere'ere*, noir).

Le sens de *mā'ohi* ne provient donc pas de l'addition du sens de deux parties (*mā* et *'ohi*) qui apparemment le composent, mais bien de cette racine *'oki*. D'ailleurs, la petite pousse (*ohi*) chère au théologien nationaliste Duro Raapoto ne porte pas de glottale, tandis que *mā'ohi* s'écrit *mā* + *'ohi*, mais quoi qu'il en soit, le problème n'est pas là, car répétons-le, *mā'ohi* forme un tout, ne se découpe pas sémantiquement. Aussi l'étymologie *mā'ohi* = *mā* (propre/libre) + *ohi* (pousse) relève-t-elle de la poésie et surtout de la valorisation identitaire mais pas de la linguistique.

La généralisation extrême de l'emploi du terme *mā'ohi* depuis la fin des années 1970, et la glorification dont il fait l'objet, ont étonné voire irrité certains Tahitiens qui y perçoivent une dérive totalement idéologique. S'est même créée en 2006 une association, Hiti Roa dont le but est de pourfendre l'utilisation dénoncée comme abusive du terme *mā'ohi*⁷. Ses fondateurs sont des Tahitiens d'un certain âge, dont l'ancien maire de Papara, Eugène Bessert. Ils ont choisi pour nom Hiti Roa en référence à Hiti nui, l'ancien nom de Tahiti (*roa* et *nui* étant des synonymes signifiant la grandeur, la longueur, l'étendue).

Le nom Hiti, qui désigne le levant, mais aussi une bordure, une frontière, entrait autrefois dans la composition de certains noms d'îles ou d'archipels de l'actuelle Polynésie française. D'après Teuira Henry (1975 : 75) "Tahiti et Mo'orea

⁶ Communication personnelle, Dame Anne Salmond, Professeur d'Études maories à l'Université d'Auckland, 06/03/2009.

⁷ Elle sort de l'ombre l'année suivante, au moyen d'une conférence de presse, avec banderoles, tricots à son nom, etc. Cette manifestation se tient le 07/07/2007, un jour choisi symboliquement pour manifester la vérité (on le voit, la culture judéo-chrétienne continue d'éclairer les représentations tahitiennes dans toutes sortes de domaines). Voir *La Dépêche de Tahiti*, 09-07-2007, p. 21.

étaient appelés Hiti-ni'a (Bord supérieur). Ra'iātea et Tahaa, Hiti-raro (Bord inférieur); et Ma'areva (Mangareva) était Hiti-poto (Bord court)"⁸. L'île de Tahiti proprement dite se nommait Hiti nui avant de devenir, dans certaines circonstances rapportées par la reine Marau Taaroa Salmon⁹, Tā-hiti (prononcé aujourd'hui, Tahiti). Rurutu était Hiti-roa (ou 'iti-roa), les Îles Sous-le-Vent formant Hiti-raro.

Pour les membres de Hiti Roa, les Tahitiens sont des *Ta'ata tahiti*, et non des *Mā'ohi*. Se définir comme *Mā'ohi* par rapport aux *Popa'ā*, c'est se définir par rapport à l'Autre, et non dans une démarche véritablement traditionnelle. De leur point de vue, *mā'ohi* désigne d'ailleurs ce qui est indigène d'un quelconque pays, et non spécifiquement des îles polynésiennes. Par exemple, dans la Bible, dont la qualité de la traduction en tahitien (dans les années 1820-1830) passe pour exemplaire, il est fait mention du *pua'a mā'ohi* (Lévitique XI-7 et Deutéronome XIV-8) pour désigner le porc (*pua'a*) sauvage dont la consommation est interdite aux anciens Hébreux¹⁰. Il ne s'agit évidemment pas, dans le texte biblique, du porc des îles polynésiennes.

Pour les membres de Hiti Roa, ce qui est propre aux Polynésiens, c'est le rattachement à leurs îles, non à l'indigénéité¹¹.

Il convient aussi de noter non seulement le refus des membres de Hiti Roa de

⁸ Henry, Teura (1951). *Tahiti aux temps anciens*. Paris, Musée de l'Homme, Société des Océanistes, n° 1, 722 p. (édition originale 1928. *Ancient Tahiti*. Honolulu, Bishop Museum, Bulletin n° 48, 651 p.).

⁹ Marau Taaroa (1971). *Mémoires de Marau Taaroa, traduits par la princesse Takau Pomare*. Paris, Musée de l'Homme, Société des Océanistes, n° 27, 294 p.

À la page 130 de son texte, elle explique que sous le règne de son ancêtre Tetunae, à une époque très lointaine, Hitinui devint Tahiti pour commémorer l'accession au pouvoir de Tetunae deuxième du nom (petit-fils du premier) et l'édification en son honneur du marae Tahiti dans la chefferie de Vaiari (Papeari). Elle n'explique toutefois pas le sens des noms Hiti-nui et Tahiti. En revanche, Teura Henry (1951 : 454-460) rapporte le mythe du détachement de l'île de Tahiti, à partir de l'île de Hava'i'i (Ra'iātea) avec laquelle elle faisait originellement un, "d'où son nom de Tā-hiti (transplanté). Il [Elle] se détacha sous la forme d'un immense poisson et ensuite redevint une terre" (1951 : 454). Par transplanté, il faut comprendre, amené au-delà de sa limite (d'où l'association du préfixe *tā*, et de *hiti*).

Ce thème du poisson Tahiti continue localement d'inspirer écrivains et artistes. Il a aussi été choisi par trois des quatorze groupes de danse en compétition aux fêtes traditionnelles de juillet 2007 à Papeete. Il a aussi inspiré à Duro Raapoto un ouvrage (2004). *Te revaraa o te iā : te parau o Terehēamanu*. Papeete, Église Évangélique en Polynésie française, 96 p.

¹⁰ Lévitique XI-7 : "Vous ne mangerez pas le porc, qui a la corne fendue et le pied fourchu, mais qui ne rumine pas : vous le regarderez comme impur... e te puaa maohi, e maiuu amaha ā hoi to te reira, e te vahihia ra, no te mea rā aita ia e tamarū i te maa, ei mea viivii ia ia outou". Interdiction renouvelée dans le Deutéronome XIV-8 : "Vous ne mangerez pas le porc, qui a la corne fendue, mais qui ne rumine pas... oia atoa te puaa maohi, maha noa to'na maiuu, oia rā aore i tamarū i te maa, ei mea viivii te reira".

¹¹... Les membres de Hiti roa n'hésitent pas à s'exprimer dans la presse tahitienne à chaque occasion où l'usage public du terme *mā'ohi* leur paraît abusive : parce qu'ils le perçoivent comme trop général (signifiant l'origine, sans que celle-ci soit précisée), soit fleurant avec la sauvagerie. En témoigne ce communiqué de presse (*La Dépêche*

l'appellation *mā'ohi* au sujet de l'homme, mais également de l'idéologie indépendantiste *mā'ohi*, bien ancrée au sein de l'Église protestante (à laquelle ils appartiennent majoritairement). Ils rejettent donc non seulement l'emploi de *mā'ohi* au sujet de l'homme, mais aussi plus globalement l'affirmation identitaire *mā'ohi* traditionaliste qui supporte une cause politique également synonyme pour eux de régression.

En avril 2009, les principaux animateurs de Hiti Roa (Eugène Bessert, Eimar Amaru, Emile Teihotaata, Emile Tetuanui) convoquent à nouveau une conférence de presse lors de laquelle ils exhibent des reproductions de cochons en bois au cou desquels ont été suspendues des pancartes "Maohi". Eugène Bessert explique en effet que lorsqu'il est appliqué "à l'homme, le marqueur maohi opère une mutation de l'homme à l'animalité"¹². Derrière leur tribune, ils ont déployé une banderole figurant l'inscription : "Ezekiela 23,42 *Taata Maohi* chez les prostituées". Leur argumentation repose à nouveau sur la présence du terme *mā'ohi*, dans la traduction tahitienne de la Bible, affublé d'une signification péjorative qu'auraient oublié les ardents partisans actuels de la cause *mā'ohi*. En résumé, de leur point de vue, *mā'ohi* désignerait "un être impur, un dépravé sexuel" (*ibid.*).

Pour une démonstration plus aboutie, il convient à notre avis de se pencher sur le verset du livre d'Ezéchiel en question, sur son contexte, et sur ses différentes traductions, afin de bien évaluer cette possible dimension négative du terme *mā'ohi* au moment de la traduction de la Bible en tahitien, au début du XIX^e siècle.

Voici le texte français (*La Bible*, traduction de Segond, 1910) et le texte tahitien (1836), que nous choisissons de poursuivre jusqu'au verset suivant, en soulignant la référence à *mā'ohi* [c'est nous qui soulignons] :

"On entendait les cris d'une multitude joyeuse ; Et parmi cette foule d'hommes,

...¹¹ de Tahiti, 24/04/2008, p. 23) rédigé suite à la diffusion par la chaîne RFO d'un émission consacrée aux Anciens combattants tahitiens de la Seconde Guerre mondiale, qualifiés par le journaliste de *Tamarii mā'ohi*, alors qu'ils se reconnaissaient à l'époque (notamment dans leurs chants militaires) sous celle *Tamarii Tahiti* : "RFO fait très fort au journal télévisé en tahitien du samedi 19 avril. Nos combattants partis au front sont carrément estampillés "Maohi". Il ne reste plus qu'aux chaînes nationales de télévision de suivre l'exemple de la chaîne française d'Outre-Mer et d'estampiller "Gaulois" les poilus et les combattants de la dernière guerre (...) Au plus profond de la mémoire collective des Tahitiens le qualificatif *maohi* restitue une représentation négative (...) C'est donc une insulte à la mémoire de nos valeureux combattants morts sur le front. Si nos regrettés Tahitiens tombés sur les champs de bataille pouvaient se relever, ils demanderaient des excuses publiques. Ils sont nés *tamarii Tahiti*, se sont engagés *tamarii Tahiti* et sont décédés *tamarii Tahiti*".

¹² *La Dépêche de Tahiti*, 21/04/2009, p. 17.

on a fait venir du désert des Sabéens, Qui ont mis des bracelets aux mains des deux soeurs Et de superbes couronnes sur leurs têtes. Je dis alors au sujet de celle qui a vieilli dans l'adultère : Continuera-t-elle maintenant ses prostitutions, et viendra-t-on à elle ?”

“E tei ia'na hoi te muhu o te feia rarahi parahi hau noa ra i te itearaa; e ua aratai-atoa-hia mai te mau taata maohi e to Seba atoa no te medebara; o tei tuu i te tapea i nia i te rima, e te korona nehenehe i nia iho i to ratou mau upoo. Ua na ô ihora vau ia'na, i tei paari i te taiata atoa, E rave anei ratou i teie nei i te peu taiata ia'na nei, ia'na nei â ?”.

L'emploi de *taata mā'ohi* là où le texte français indique “des Sabéens” mérite quelque commentaire. Tout d’abord, qui parle, et de qui est-il question ? Ezéchiel est un prophète de l’Ancien testament ayant connu plus de vingt ans de déportation et de captivité en Chaldée après la capitulation de Jérusalem (aux environ de 599 av J.C). Dans ces versets (23-42/43) et en fait dans l’ensemble du chapitre 23 de son livre, il évoque les étrangers ayant de par le passé séduit les deux sœurs Ohola (la Samarie) et Oholiba (Jérusalem), souillées par ces unions multiples (d’où l’allusion à la prostitution). La traduction des Sabéens venus du désert, par *taata maohi* ne manque pas d’étonner. D’autres versions de la Bible indiquent toutefois :

- Darby : “on fit venir du désert des buveurs*” (Note* “Quelques-uns lisent : des gens de Saba”).

- Bible de Neuchâtel annotée : “ont été conviés les buveurs du désert”.

- King James : “*and with the men of the common sort were brought Sabeans from the wilderness*” [que nous proposons de traduire : “et avec les gens du petit peuple, on fit venir des Sabéens des contrées sauvages”].

On le voit, les traductions du texte hébreu initial sont multiples, mettant tantôt en scène des buveurs, tantôt des gens venus de loin et/ou de basse condition, en tout cas, des hommes aux manières peu distinguées, vulgaires... ce que les traducteurs de la Bible en tahitien ont choisi de rendre par *taata maohi*, pour des raisons sur lesquelles nous ne manquerons pas de revenir.

Notons d’abord que peu après la prise de position publique des membres de Hiti Roa, des voix se sont élevées à Tahiti pour défendre l’appellation *mā'ohi*. Un dénommé Teamo Rua, président de l’association culturelle Maohinesia, lance immédiatement un appel “à toutes les associations culturelles du Pays pour réagir aux propos de consonances racistes [de Hiti Roa] et des représentations perverses, pour un recours en justice, afin que dignité et honneur

nous soient rendus, en particulier aux *Mā'ohi* qui se reconnaissent et qui se retrouvent...¹³. Le lecteur percevra bien là, sur la forme, le goût du moralisme et le caractère procédurier des Tahitiens mis en exergue par nombre d'observateurs de cette société depuis le XIX^e siècle¹⁴. Sur le fond, notons aussi que Teamo Rua épouse l'étymologie valorisante de *mā'ohi* avancée par Duro Raapoto, estimant, en résumé, que "*Mā'ohi* = *Ohi-Mā* ; *Mā* = pur-propre-digne ; *Ohi* = pousse, rejeton (...) [Ce qui est] Né de Taaroa, divinité suprême qu'adoraient nos *tupuna*, est parfait, et tout ce qu'il conçoit et crée est parfait. C'est pourquoi il tire du milieu naturel l'être correspondant à ce milieu. Un poisson, un oiseau est donc un être parfait. Et c'est parce qu'il est parfait qu'il peut demeurer et perpétuer son espèce (...) Le *mā'ohi* est celui qui est sorti de la terre de ses ancêtres, le fruit de cette terre où il vit, l'autochtone au sens absolu. Sa filiation vient du sang et du sol. Sol et sang se confondent en lui" (ibid.).

L'autre défense du mot *mā'ohi* émane le même jour (22 avril 2009) de quatre "pro-Mā'ohi" coiffés de chapeaux de pandanus (Toa Teapua, Armand Huaatua, Ausa Moana Teana, et Christian Freeland), réunis à Arue, et qui s'insurgent face à la presse qu'ils ont convoquée. C'est à tort, estiment-ils, que les missionnaires anglais auraient utilisé le terme *mā'ohi* de façon dépréciative dans Ezékiel 42-23 : "cette traduction est une insulte aux *tupuna* [ancêtres]. Cela veut dire [...] que nous ne sommes rien. [...] Les premiers missionnaires sont venus avec la Bible dans une main et un pistolet dans l'autre... Il ne faut pas venir insulter nos ancêtres"¹⁵.

L'argument est un peu court. Tout s'expliquerait par la faute des Européens, nécessairement agressifs et irrespectueux, même s'agissant de missionnaires. C'est toutefois oublier, dans le cas de traduction de la Bible, que cette entreprise reposait aussi sur les épaules de Tahitiens érudits, parmi lesquels, dès les années 1810, le roi Pomare II de Tahiti¹⁶. Mais surtout, accuser les Occidentaux d'irrespect laisse de côté la question de fond de savoir pourquoi les traducteurs du début du XIX^e siècle dotaient l'appellation *ta'ata mā'ohi* d'une charge dépréciative, et pourquoi ils l'employaient au sujet des Sabéens (et non des

¹³ *La Dépêche de Tahiti*, 22/04/2009, p. 22.

¹⁴ Voir le chapitre II de la 2^e partie de notre ouvrage (2004). *La société tahitienne au miroir d'Israël. Un peuple en métaphore*. Paris, CNRS éditions, collection Ethnologie, 302 p.

¹⁵ Propos de Toa Teapua, dans *La Dépêche de Tahiti*, 23/04/2009, p. 20. Il qualifie aussi l'ancien diacre protestant Eugène Bessert de "traître" : "Pour moi, il veut diviser le peuple, peut-être parce que les politiques s'unissent enfin face à la crise. Ceux qui salissent le mot *mā'ohi* sont des traîtres. On n'a pas à insulter nos ancêtres".

¹⁶ Sur l'ensemble de cette entreprise, voir le bel ouvrage de Jacques Nicole (J1988). *Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en tahitien*. Papeete, Haere Po no Tahiti, 343 p.

Polynésiens). Cela ne peut s'expliquer, de notre point de vue, qu'en raison du contexte culturel tahitien de l'époque, dans lequel l'expression *ta'ata mā'ohi* ne désignait pas tous les Tahitiens, mais seulement les plus ordinaires, voire les plus dévalorisés d'entre eux. D'où l'emploi de *ta'ata mā'ohi* au sujet des buveurs et des Sabéens venus de contrées sauvages, l'expression tahitienne *ta'ata mā'ohi* étant la plus contextuellement appropriée pour évoquer, aux yeux du lecteur tahitien de la Bible, non pas l'autochtonie polynésienne mais de façon générique, la sauvagerie, la vulgarité. Précisément, nombre de traducteurs de la Bible étant des Tahitiens des classes aristocratiques, ils affichaient une certaine distance vis-à-vis des "gens du commun", des gens "vulgaires", ceux vivant du travail de la terre, voire reclus au fond des vallées.

On comprend maintenant mieux pourquoi les membres de l'association Hiti Roa, tout comme les personnes âgées vues dans l'émission télévisée Matahiapo, refusent aujourd'hui encore que le terme *mā'ohi* s'applique à l'être humain. Ils sont les héritiers inconscients de valeurs traditionnelles dans lesquelles l'assimilation à la terre, que porte le qualificatif *mā'ohi* (désignant des animaux ou plantes endémiques ou vivant à l'intérieur des terres), véhicule potentiellement l'idée de salissure et de bassesse. L'usage de *mā'ohi* pour désigner des humains serait dépréciatif, renvoyant l'homme à l'ordre de l'animalité ou du végétal, ou bien à la condition des animaux et hommes inférieurs¹⁷. Une logique symbolique similaire, associant le peuple à ce qui est ordinaire et déprécié, se retrouve de façon explicite dans le terme français "vulgaire", dérivé du latin *vulgus* désignant le petit peuple.

Sans attendre le renouveau culturel et le mouvement traditionaliste *mā'ohi* de la fin des années 1970, il est toutefois possible que les premiers emplois de *mā'ohi* au sujet de l'homme soient apparus dans l'ensemble tahitien dès le début du XIX^e siècle, comme en Nouvelle Zélande. La différenciation ne se fait désormais plus horizontalement, entre classes de la société (opposant les "gens d'en haut", aux gens ordinaires liés à la terre) que verticalement (entre des gens venus d'ailleurs, et ceux intimement enracinés dans les îles polyné-

¹⁷ Il n'existe à notre connaissance aucune mention, dans les textes classiques en langue tahitienne des personnes des basses classes sociales en tant que *mā'ohi*. Cela étant, sur le fond, une telle assimilation symbolique aurait pu ponctuellement exister, de la part des gens de la noblesse, réduisant ainsi les gens du peuple à l'inférieur.

Le *Petit Larousse* illustré (2007 : 1048) le définit ainsi : "Vulgaire. Adj. (latin *vulgaris*, de *vulgus*, multitude). 1. Qui est sans aucune élévation, qui est ordinaire, prosaïque, bas, commun... 2. Qui manque d'éducation, de délicatesse... 3. Qui est quelconque, ne dépasse pas le niveau moyen (...) Nom masculin. Vx. Le *vulgaire* : le commun des hommes, la masse".

siennes). Portant intrinsèquement le principe de l'identité polynésienne terrienne - et pour certains, terreuse -, *mā'ohi* est aussi, on le voit, un terme radicalement, ontologiquement lié à l'Autre.



Le “'uru mā'ohi” est l'une des 40 variétés de “'uru” existant en Polynésie française. (Ph. V. Pugibet)



“Ta'ata tahiti”, lors d'une chasse au lac Vaihiria, ayant attrapé un “pua'a 'oviri mā'ohi” (Ph. M. Tuiho)



Une assiette de ma'a tahiti avec fe'i, uru, poulet aux fafa, pua'a choux, cochon et poisson cru



Présentation de plats de ma'a Tahiti pour un self service



Punu pua'a toro



Popoi

UNE APPROCHE DIACHRONIQUE DE L'ALIMENTATION À TAHITI

Christophe SERRA MALLOL, Maître de conférence en sociologie à l'Université de Toulouse 2, Le Mirail, a soutenu une thèse en Anthropologie en 2007 à l'Université de la Polynésie française sur «Traditions alimentaires et changement social. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Tahiti (Îles de la Société, Polynésie française)». Le texte qui suit reprend la présentation qu'il en a faite lors du dîner-débat de l'association le 11 février 2009.

L'objectif de cette conférence est d'étudier de façon diachronique, et sous l'angle des interactions avec la modification de leur environnement, le système alimentaire et les représentations des Tahitiens. Nous nous inscrivons ici dans une anthropologie qui localise au sens premier du terme la culture étudiée dans un contexte environnemental mais aussi historique, autant que politique, économique, social et symbolique. Pour tâcher de comprendre l'alimentation tahitienne contemporaine, il nous faut ainsi nous pencher sur celle de la société ancienne, ainsi que sur les conditions écosystémiques au sens large qui les ont permises.

Nous décrirons d'abord les conditions environnementales et les disponibilités en ressources alimentaires, ainsi que leurs modes de production. Nous caractériserons ainsi la société tahitienne de société de relative abondance, et la place centrale de l'alimentation au sein de la société tahitienne ancienne sera mise en évidence.

Nous évoquerons ensuite le malentendu du contact avec les Européens et le passage d'un culte tahitien de l'abondance au mythe européen de l'abondance édénique. Puis nous étudierons le triple impact de la christianisation de la société, de la colonisation française et des transferts financiers massifs qui ont accompagné les expérimentations nucléaires, pour aboutir à l'analyse des pratiques et représentations alimentaires contemporaines des Tahitiens.

L'espace alimentaire des anciens Tahitiens était composé en grande partie, en plus des produits marins dont l'océan Pacifique et les lagons insulaires pourvoient à profusion, d'aliments que les premiers Polynésiens avaient apporté avec eux au cours de leurs voyages transocéaniques depuis l'ouest du

Pacifique. Ainsi en est-il des animaux terrestres : porc, volaille, chien, rat. Il en est de même pour les végétaux considérés comme aliments de base : fruit de l'arbre à pain ou aliments complémentaires comme le *taro* et ses dérivés, igname, manioc, bananiers et certaines variétés de cocotier. À ces aliments s'ajoutaient d'autres végétaux tels que des fruits (pomme *vi*, *ahi*, corossol, pandanus, canne à sucre...), et des aliments de « disette » comme des racines ou des fougères. Quant aux produits marins, constitués par les nombreux poissons, crustacés, gastéropodes et coquillages du lagon, de l'océan ou des cours et lacs d'eau douce, ils constituaient la base de l'apport quotidien en matière de protéines. Les techniques agricoles et de pêche étaient variées et développées, et parfaitement adaptées aux conditions environnementales, requérant par là une connaissance approfondie du milieu naturel, et ont fait l'objet de l'admiration unanime des premiers Européens notamment en matière de pêche.

Malgré le nombre faible d'espèces végétales disponibles, les conditions naturelles des Îles de la Société en faisaient des lieux de relative abondance, permettant la disponibilité quasi annuelle des produits de base de l'alimentation.

Le groupe familial élargi constituait l'unité élémentaire de production alimentaire et de consommation. Des échanges inter maisonnées existaient, y compris entre les familles de l'intérieur des îles et les familles vivant essentiellement de la pêche, selon le principe traditionnel de la réciprocité. Le dégagement d'un surplus de production était nécessaire pour alimenter le flux des prestations qui remontaient vers les sommets de la structure sociale tahitienne, et fournir en vivres les chefs et leurs serviteurs.

Les conditions technologiques des anciens Tahitiens, et notamment l'absence de poterie, limitaient les conditions de stockage, et les aliments de base utilisés ne se conservaient que peu de temps. Les conditions climatiques particulières du Pacifique insulaire oriental, et l'avènement régulier de phénomènes naturels tels que les tempêtes tropicales ou les cyclones, ont pu induire les habitants à développer des formes particulières de conservation des principaux végétaux. La conservation par fermentation anaérobique grâce au stockage souterrain était ainsi la principale méthode développée, dans des fosses pouvant atteindre 100 m³. La fermentation acide était utilisée dans toute l'aire Pacifique insulaire, pour les préparations de stock de *'uru*, de *taro*, ou de bananes, et la macération liquide dans l'eau de mer pour les produits marins.

Des préparations culinaires étaient élaborées à partir de quelques ingrédients de base. Les principales préparations utilisées l'étaient sous forme de bouillies, pâtes ou purées élaborées à partir du fruit ou féculent épaissi par cuisson, à l'exemple de la *popoi*. Les mêmes préparations variaient selon le féculent utilisé.

Diverses préparations dénommées *po'e* étaient également utilisées, mélangeant des tubercules râpés et des fruits avec du lait de coco et le tout cuit au four. Les modes de préparation variaient donc à partir d'un nombre pourtant restreint d'ingrédients de base.

Hormis des cas de consommation crue de produits marins macérés dans un mélange d'eau de mer et de lait de coco, les Polynésiens préparaient par différents modes de cuisson toute leur nourriture, la grande majorité des aliments de base devant être cuite pour être consommée. La cuisson par exposition directe au feu et aux braises constituait une des méthodes de cuisson les plus utilisées par les Tahitiens, avec la cuisson au four enterré. En revanche, peu ou pas de préparation bouillie n'est relevée faute de récipients tenant au feu vif.

La cuisson à l'étouffée avec le four enterré, le *umu* ou *ahima'a*, était au centre des repas collectifs, quotidiens et familiaux ou festifs et cérémoniels. La technique serait très ancienne, générale dans la zone Pacifique intertropicale, et sous une forme plus rudimentaire en Afrique et en Amérique équatoriales, mais la préparation de festins sacrés à partir de fours souterrains était spécifiquement polynésienne. Des distinctions étaient établies selon plusieurs critères : en fonction de la destination (type d'aliment cuit), du nombre de convives (membres d'une maisonnée, rassemblement collectif...), et de l'usage (profane ou sacré). Le four à *'uru* constituait un des types de four polynésien. À l'occasion de la récolte des fruits de l'arbre à pain, des fours collectifs à *'uru* étaient préparés, pouvant contenir jusqu'à plus d'une tonne de fruits. Issu de cette préparation, le *opi'o* avait le mérite de permettre une conservation un peu plus longue du *'uru*. La mise en œuvre d'un four collectif à *'uru* constituait l'occasion de festins, qui pouvaient durer plusieurs semaines.

La majeure partie de l'alimentation au quotidien était à base de vivriers locaux, dénommés *ma'a*, du nom générique qui désigne aujourd'hui la nourriture. Le « repas » type était ainsi composé d'un végétal de base (*ma'a*), d'un morceau de viande ou de poisson plus souvent (*ina'i*), une sauce (*miti*), triade typique de l'alimentation polynésienne. Viande, et produits marins surtout, ne constituaient que l'accompagnement des végétaux. Les aliments consommés dépendaient bien évidemment des saisons et des périodes de fructification, mais d'une façon générale, au quotidien, la viande des animaux terrestres était très peu consommée. Le quotidien alimentaire tahitien était celui de l'uniformité et de l'isolement relatif. C'était le temps de l'irrégularité, les aliments étant fournis selon la disponibilité, de la frugalité au moins qualitative.

Le festif (*'oro'a*) était le temps du regroupement communautaire, du « manger

ensemble », du « bien-être partagé » avec ses excès alimentaires. Il est lui-même support de rites, dont un mode de préparation et de répartition des aliments qui répond aux normes et à la hiérarchie sociales, elles-mêmes reliées à des concepts fondamentaux de statut, de stratification, et de pouvoir.

À l'exemple de la plupart des sociétés traditionnelles qui valorisent la charge intestinale et le sentiment de « plénitude » qu'elle engendre, l'« appétit » des anciens Tahitiens a souvent été mis en évidence par les premiers observateurs. L'importance du volume consommé devait toutefois être exceptionnelle, limitée aux personnes de haut rang, ou aux périodes de large disponibilité alimentaire.

Une abondance naturelle relative

Malgré l'existence de périodes de soudure alimentaire, l'économie des anciens Tahitiens a pu être qualifiée « d'économie d'abondance ». Mais si les conditions étaient particulièrement favorables, et les ressources relativement abondantes, les problèmes d'accès à la nourriture n'étaient pour autant pas inexistantes, d'abord du fait de la saisonnalité marquée de fructification de l'aliment de base par excellence, le *'uru*.

La place centrale du *'uru* dans le système alimentaire induisait des périodes de discontinuité dans la disponibilité, à cause du cycle productif propre à l'espèce végétale : la période où les arbres ne donnaient pas leurs fruits était considérée comme période de disette. L'année était ainsi divisée en deux saisons : la période d'abondance (*te tau* et *te tau miti rahi*) et la période de disette (*te tau poi*), qui correspondaient au mouvement des Pléiades dans le ciel tahitien. La disette (*o'e*), au sens de rupture de disponibilité du *'uru*, était donc régulière et prévue. Pénurie et abondance se rapportaient ainsi à la fructification de l'arbre à pain, période d'intenses cérémonies religieuses et de festins sacrés.

Cette alternance très marquée dans la disponibilité du principal aliment de base a certainement amené la constitution par les chefs de stocks de fruits sous forme de pâte fermentée dans des fosses souterraines, le *mahi*, pour assurer la soudure jusqu'au début de la période de fructification suivante.

La relative abondance naturelle était également limitée du fait de la symbolisation forte de l'usage des aliments : manger n'est pas seulement un acte nutritif mais un acte social.

L'abondance alimentaire apparente chez les anciens Tahitiens était donc, au-delà de ses limites dans la variété relative des aliments et des risques toujours présents de disette et même de famine, normée et restreinte par des règles sociales qui formaient un système s'appliquant non seulement à la consommation individuelle,

mais également à la circulation des produits.

L'aliment au centre de la vie sociale et culturelle

Le système de dons et contre-dons propre à la société polynésienne ancienne régissait la circulation des biens produits, qui elle-même fondait l'ensemble de la structure sociale et des relations au sein de cette structure. Ce système n'était pas purement utilitaire ou se réduisant à une simple règle d'hospitalité : il constituait le fondement de l'économie tahitienne. La pression sociale qui s'exerçait sur l'hôte qui recevait, sur le donneur, était aussi forte chez le receveur : à l'obligation de donner correspondait l'obligation symétrique de rendre. Il y avait toujours attente d'un retour, d'un contre-don, immédiat ou différé, et pas nécessairement strictement équivalent.

L'hospitalité chez les anciens Tahitiens était individuelle, mais aussi collective. Lors de la visite d'une personne de rang, une cérémonie d'accueil et de paix était organisée : le *'utu*. De l'abondance du festin offert et du caractère cérémonial de l'offrande dépendait le niveau de prestige tiré par la population qui accueillait. Une autre forme de prestations alimentaires s'exprimait par les dons dus aux chefs. Là encore, le tribut appelait sa contrepartie, la « redistribution » spécifique à la fonction de chef et qui pouvait prendre de nombreuses formes, principalement alimentaires, forme tout autant obligatoire de réciprocité entre le chef et sa communauté. Le chef était selon les anciens Tahitiens doté de pouvoirs surnaturels, qui lui donnait un contrôle sur les conditions climatiques et la fertilité naturelle : les dons qui lui étaient destinés permettaient de le satisfaire et d'assurer des conditions favorables.

Un des moyens privilégiés de redistribution populaire était le festin qui suivait chacune des cérémonies, occasion de ripailles qui pouvaient durer plusieurs jours dans de gigantesques déploiements de nourritures. La fête est signe d'abondance, démonstrateur de prestige, donc de puissance pour le chef.

L'abondance naturelle relative était de plus restreinte par de nombreux interdits et séparations qui marquaient les différences entre membres de la société ancienne, faisant de Tahiti la « métropole du tabou » (Dumont d'Urville). L'ancienne culture tahitienne a instauré un système complexe d'interdits, permanents et temporaires, imposés à tous ou à un groupe donné variable.

Ainsi le *rahui* était une interdiction édictée par le chef d'un territoire et signifiée matériellement de produire, prélever, transporter, distribuer et consommer un ou plusieurs aliments, végétaux ou animaux, terrestres ou marins, en partie ou en totalité, pendant une durée et sur un territoire donnés, de façon périodique

ou ponctuelle. L'interdiction était donc très large, générale sur le territoire, et pouvait s'appliquer aux différents composants du système alimentaire, de la production à la consommation, jusqu'à pendant plusieurs années, en touchant différents types d'aliments, cochons, poissons ou végétaux.

En cas de *rahui*, les anciens habitants des Îles du Vent pouvaient passer plusieurs jours sans manger aucun aliment. La fin du *rahui* marquait le début de festivités, qui duraient près d'un mois : la redistribution était ici pratiquement immédiate, et se faisait d'abord sous forme d'un grand repas collectif.

Le *rahui* était un véritable moyen de cohésion et de contrôle sociaux qui permettait la régulation de la disponibilité alimentaire de la population, en obligeant la population à laquelle il s'appliquait à une solidarité de contrainte.

Un autre aspect important chez les anciens Tahitiens est lié aux représentations du corps. L'importance de l'aspect physique a été relevée chez tous les insulaires du Pacifique, mais était particulièrement marquée à Tahiti.

Les corpulences fortes constituaient un trait physique très apprécié des anciens Polynésiens, et des Tahitiens en particulier : il semble que le surpoids caractérisé, l'obésité permanente, ait été un trait physique attribué aux chefs dans toutes les sociétés polynésiennes.

La corpulence était le signe de leur place dans la structure sociale, le symbole même du bien-être de la communauté tout entière. Une nourriture appropriée et abondante, des soins insistants portés au corps, une inactivité physique patente, et surtout des « cures » d'engraissement, constituaient les ingrédients pour faire des chefs des obèses aux yeux des Européens, et le symbole de la fertilité de leurs terres, de la générosité des dieux à leur égard et du prestige de leur communauté aux yeux des anciens Tahitiens.

Un culte de l'abondance

Les éléments présentés jusqu'ici dessinent les contours d'un culte tahitien de l'abondance : l'aliment était le pivot de ce culte de l'abondance qui structurait la société tahitienne ancienne en profondeur.

Un des vecteurs de ce culte de l'abondance était la pratique tahitienne du *ha'apori*, de l'engraissement systématique, relevée dans une bonne partie du Pacifique insulaire oriental (Manihiki-Rakahanga, Mangaia, Mangareva, l'île de Pâques et l'île de Rurutu). Les personnes soumises au *ha'apori* étaient enfermées à l'ombre dans des *fare* spéciaux, et nourries abondamment d'une préparation à base de *'uru*. Tout mouvement, tout exercice étaient proscrits. Une fois « engraisés », les individus soumis au *ha'apori* étaient présentés en

public à leur chef pour qu'il apprécie la rondeur de leurs corps.

Le *ha'apori* en tant que tel était réservé à certaines personnes en des périodes bien déterminées de leur existence, aux membres les plus importants de la société ou à des rites de passage. Les rituels d'engraissement pratiqués en Polynésie étaient associés à la beauté physique et à la fertilité, et sont à analyser dans une optique sociale, maintenir la cohésion de la société, aussi bien que biologique, accroître les chances de fertilité féminine et assurer la reproduction de la société. Hormis les périodes de festins et de « gavage » général strictement encadrées, l'abondance alimentaire est donc limitée à des groupes dont une des fonctions était justement de symboliser et garantir l'abondance naturelle. Au total, plus qu'une simple société de l'abondance « naturelle », la société polynésienne pré-occidentale est une société de l'abondance socialement limitée.

Le contact avec les Européens

Le contact des Tahitiens avec les Européens repose sur un malentendu premier, entre culte tahitien de l'abondance et mythe européen de l'abondance édénique. Dès les premiers contacts avec les navigateurs européens, Tahiti a été perçue comme le Paradis terrestre, l'Éden retrouvé, selon les idées du naturalisme européen du XVIII^e siècle. Tahiti devient la représentation de l'île mythique d'abondance naturelle, où la Nature offre spontanément, sans nul effort humain, ses plus beaux fruits à manger. C'est la vision que les Européens donneront des Îles de la Société au monde occidental pour les siècles à venir. Ces premières observations sont le fait de visiteurs qui ne séjournent que quelques jours dans les îles, ou qui ne se rendent pas clairement compte du statut et du type d'accueil qui leur sont réservés. Des pirogues emplies de porcs cuits entiers, de fruits, de légumes et de poissons, abordaient les navires qui mouillaient à Tahiti après des semaines de navigation. Ces dons plantureux et les festins qui les suivaient avaient pour fonction de donner une impression d'abondance par l'accumulation extraordinaire d'aliments choisis, signe de prestige pour leurs hôtes tahitiens.

Mais le mythe d'un Tahiti édénique ne résiste ainsi pas au second regard porté sur l'île en matière de partage des richesses et d'abondance des repas quotidiens. Le premier regard, le premier contact, est celui du don munificent, de l'abondance naturelle et des festins. Le deuxième regard saisit la monotonie du quotidien alimentaire, la distinction des statuts, et l'alternance de période de disette avec des périodes de suralimentation. L'abondance alimentaire à profusion et librement disponible ne constitue donc en fait qu'une représentation des Occidentaux. Même Bougainville, qui pourtant par ses récits contribuera à lancer le mythe

d'un Tahiti édénique, le reconnaît dans son Journal : l'abondance est très inégalement répartie, socialement limitée, les aliments ne sont pas disponibles pour tous à tout moment de l'année.

Des dons aux échanges et au commerce

Avec la fréquentation grandissante des navires occidentaux, l'échange, le troc puis la vente prirent rapidement la suite du don initial, qui n'était effectué que pour s'attacher le contre-don obligé des Européens et leurs objets recherchés. Les objets d'échange européens étant d'abord concentrés entre les mains des chefs locaux, le cours des échanges augmenta au fil de la rareté grandissante des porcs détruits au cours des nombreuses guerres, et de la dépréciation des biens échangés. Aidés par les missionnaires anglais, les *ari'i* prirent rapidement en main l'organisation du commerce souvent à leur seul profit en utilisant les surplus produits en végétaux et animaux locaux pour établir et entretenir des relations d'échanges avec l'extérieur. On assiste ainsi à un véritable détournement du circuit de distribution-redistribution, les chefs allant jusqu'à imposer des *rahui* pour reconstituer les stocks de porcs pour le commerce et l'export. Dès les années 1820, les transactions sont monétaires, les chefs utilisant comme « médiateurs » avec les navires de passage les missionnaires qui voient dans le commerce un moyen d'obtenir de l'argent nécessaire pour leurs propres achats de biens notamment alimentaires.

Le changement instauré dans les circuits d'échange permet donc aux chefs, puis aux grandes familles demies dans un second temps, d'asseoir leur place dans un environnement économique modifié. Une telle organisation commerciale a pu provoquer des famines parmi les populations concernées et contribuer à appauvrir Tahiti de ses ressources naturelles.

La christianisation de la société

Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, le christianisme devint la religion dominante, en général sous sa forme protestante, de nombre d'ensembles socio-politiques polynésiens.

Pendant les vingt premières années de présence des premiers missionnaires protestants dans les îles de la Société, le message chrétien a du mal à s'installer dans le système de pensée tahitien. Car le changement de divinité demande aux Tahitiens un retournement métaphysique complet : accepter de passer de dieux mangeurs, qui réclament constamment leur part sacrificielle de nourriture végétale, animale et humaine, se délectant de l'âme humaine qu'ils râpent comme de l'amande de coco, à un dieu « mangé » sous la forme de l'hostie,

doux et bienveillant, qui ne réclame aucun sacrifice. Mais si le Dieu chrétien ne réclame pas d'être nourri, et donc n'impose pas de sacrifice, il ne peut alors assurer de réciprocité, valeur centrale pourtant dans le système social tahitien et dans les relations entre les hommes et les dieux.

Sur les ruines des anciens *marae* s'élèvent les nouveaux temples chrétiens. Le caractère sacré de certains aliments est profané par leur consommation publique par les chefs nouvellement convertis, et notamment le rite le plus sacré de l'ancienne religion : la consommation de la tortue, jusque-là réservée aux chefs après une préparation rituelle dans l'enceinte du *marae*. Le même moyen est utilisé dans d'autres îles polynésiennes¹. De fait, la transgression ostentatoire des usages alimentaires permet de signaler l'abandon pur et simple d'une religion, la rupture avec son groupe d'origine. La volonté est clairement exprimée et l'entreprise systématique : à travers la transgression du *tapu* alimentaire le plus strict, l'objectif est bien de « détruire le système entier », sa structure et ses modes de classification. Du point de vue des premiers missionnaires, on passe d'une société vue comme paradisiaque, du « bon sauvage », à une vision d'une société aux modes de vie « barbares » et « païens », jusque dans les détails de la vie quotidienne, et l'alimentation en particulier.

Le manger a été l'une des premières cibles des missionnaires britanniques. Les débordements de la chair et les festins plantureux, contraires à une certaine idée de la retenue, sont perçus plus proches du gaspillage que d'une signification sociale et culturelle. L'irrégularité des « repas », entre quotidien et festif, est combattue, s'opposant aux habitudes alimentaires des Tahitiens. L'influence de la religion s'est imprimée également à travers les cours d'apprentissage ménager pour la tenue du foyer qui comprenaient les nouveaux modes de préparation des aliments récemment introduits, mis en place pour les jeunes filles des familles de chefs par les épouses de pasteurs. L'adoption progressive des « bonnes manières chrétiennes » est passée par l'apprentissage d'un code de conduite qui distanciera dans un premier temps le comportement des classes supérieures des autres, véritable marqueur de stratification sociale, avant qu'il ne se diffuse largement dans la population avec les ustensiles qui l'accompagnent. Les missionnaires n'ont introduit en fait que peu de produits alimentaires nouveaux et réellement consommés par les Tahitiens durant la première moitié du XIX^e siècle. En revanche, ils ont modifié de façon systématique le rapport aux aliments, les rites attachés à leurs production, préparation ou consommation, séparant par là leur aspect matériel des représentations qui y étaient attachées,

¹ à Rurutu, à Tubuai et à Hawaii.

même si les comportements alimentaires ne variaient pas ou très peu au quotidien. Comme ailleurs dans le monde, les missionnaires ont imprimé en Polynésie un nouveau rythme de cuisine, le rythme hebdomadaire du repas dominical.

Les circuits des échanges entre Tahiti et les États du Pacifique évoluèrent sensiblement pendant le deuxième tiers du dix-neuvième siècle, sans toutefois trop interférer encore avec les produits alimentaires disponibles au quotidien, avec peut-être un accès accru aux aliments autrefois réservés à l'élite tahitienne.

La colonisation française

Le Protectorat instauré par la France à partir de 1842 a tenté de développer l'économie, grâce à l'étoffement de la colonie européenne, et à la politique agricole et commerciale, par la promotion systématique des cultures d'exportation (huile de coco, sucre, manioc puis café et coton). Le nouvel ordre productif mis en œuvre par les grands propriétaires terriens et l'administration territoriale naissante a favorisé le salariat. Les échanges avec l'extérieur se sont multipliés et diversifiés, les Tahitiens passant d'un état d'interdépendance avec les Européens, à une phase de dépendance économique. Les chefs traditionnels profitèrent souvent de leur position pour se déclarer propriétaires de terres sur lesquelles ils ne détenaient en réalité que des droits cérémoniels et favoriser ainsi les cultures d'exportation. La prise en main du commerce par les chefs traditionnels et les missionnaires a permis l'introduction de nouveaux aliments (farine, biscuits, viande salée et rapidement en conserve), dont la relative rareté encore en faisait des produits « de luxe ».

Mais l'enrichissement rapide des anciens chefs et des nouvelles familles « demies » a pour contrepartie le dénuement du peuple, qui fournit les matières premières propres aux échanges et ne recueille en retour que des objets sans valeur commune avec celle des biens fournis : perles, nacre, corail, holothuries, coton, café, sucre, bois de santal, végétaux de toutes sortes...

Face à l'abandon progressif des cultures de subsistance, le poids de l'alimentation importée grandit dans l'alimentation quotidienne des Tahitiens. À côté des circuits vivriers traditionnels se crée un circuit vivrier marchand avec la production locale sous forme de maraîchage, ou l'importation de produits, qui s'ajoutent à l'autoproduction. L'alimentation ne dépend plus alors seulement des contraintes de production locale, mais également et surtout des décisions politiques et des enjeux entre les tenants du pouvoir économique et commercial. À la fin du XIX^e siècle, les Tahitiens s'approvisionnent de plus en plus dans

les petits commerces, payant en monnaie ou plus fréquemment en gageant leur récoltes de vanille, coprah, nacre ou perles à des taux de crédit bien souvent abusifs mais s'inscrivant dans les phénomènes d'échange traditionnels.

Le développement des transports interocéaniques, grâce à l'avènement de la navigation à vapeur, les facilités de stockage du riz, sa disponibilité grandissante dans les petits commerces, ainsi que la facilité comparée de cuisson et de préparation par rapport aux aliments traditionnels, en font vite un aliment de complément des Tahitiens.

L'introduction et la diffusion rapide et massive de la boîte de conserve ont également marqué de façon durable les comportements par les avantages qu'elle procure : stockage d'une longue durée, bonne conservation des aliments, faible encombrement et protection du contenant, et faible coût du fait d'une production industrielle de masse. Le développement du commerce de proximité au début du XX^e siècle, et l'utilisation de nouvelles techniques de conservation, auraient ainsi fait disparaître le procédé de conservation par ensilage des fosses à *'uru* ou à *taro*, aujourd'hui complètement abandonné.

À la fin du XIX^e siècle, la conserve était considérée comme un bien de luxe, qui permettait de pallier les irrégularités d'approvisionnement et les problèmes de conservation des produits. Le *corned-beef* ou *punu pua'a toro* devint une des bases du régime alimentaire polynésien jusqu'à nos jours, comme les conserves de poisson. Le beurre put faire son apparition dans l'alimentation quotidienne des Tahitiens, toujours sous forme de conserve.

C'est également dans un contexte général de colonialisme, de commerce avec l'Outre-Mer et de recherche d'aliments de longue conservation que se développa l'industrie des biscuits. Biscuits secs et biscuits de mer, comme les premières conserves industrielles, étaient produits en grande partie pour pourvoir aux besoins des voyageurs et des forces armées, avant de s'introduire dans l'alimentation quotidienne des populations locales. Aujourd'hui encore, si la baguette de pain n'est pas disponible dans les commerces, les Polynésiens la remplacent par des biscuits salés. L'histoire de la diffusion des produits de l'industrie alimentaire recoupe ainsi celle de la colonisation, anglaise comme française, en Afrique et dans le Pacifique.

La découverte d'un dépôt de phosphates à haute teneur à Makatea dans l'archipel des Tuamotu remonte à 1890 ; l'exploitation de ces dépôts commença en 1908, dominant l'économie des EFO jusqu'en 1966. Les travailleurs se nourrissaient sur place, ayant à leur disposition un commerce créé spécialement ainsi qu'un foyer pour la cuisson des aliments, un réfectoire commun, et un restaurant chinois. Grâce aux niveaux de salaire relativement élevés, le choix disponible était large,

amenant de nombreux Polynésiens à manger des aliments qu'ils n'avaient jamais eu l'occasion de consommer avant.

Les Polynésiens choisissaient de travailler à Makatea, s'exilant sans leur famille pour de longs mois, non tant pour gagner leur vie que pour se constituer une épargne pour l'achat de matériaux plus ou moins durables de construction ou de biens d'équipement. Cette stratégie de migration inter-île permit des transferts financiers à destination des familles restées dans l'île d'origine, permettant la progression générale du niveau de vie et de la consommation mais au détriment des activités productrices traditionnelles.

Malgré les quelques aliments nouveaux disponibles dans les commerces de proximité à partir de la fin du dix-neuvième siècle, qui s'ajoutent aux aliments locaux plutôt qu'ils ne les remplacent, le mode socio-économique de vie n'avait pas vraiment varié, basé essentiellement sur l'autoconsommation : la production vivrière a fait vivre la quasi totalité de la population jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Le volume ingéré par les Polynésiens au cours d'une seule prise alimentaire est toujours perçu comme supérieur à celui des Occidentaux, avec une forte irrégularité de ces prises au cours d'une journée. Les premiers chiffres disponibles sur la valeur calorique de l'alimentation au quotidien des Polynésiens montrent que la part des calories quotidienne apportée par les produits importés dépasse 50 % en 1947.

L'alimentation est encore fondée en majeure partie sur l'auto-production, mais on note le recul de cette dernière : les plantations vivrières collectives ont été définitivement remplacées par les plantations commerciales, détournant en partie les Tahitiens des composants traditionnels de leur alimentation, et des membres toujours plus nombreux de la communauté sont salariés ou perçoivent des revenus monétaires.

À la fin des années 1950, la population tahitienne semble émerger avec peine de plus d'un siècle de stagnation avec la chute démographique brutale du début du XIX^e siècle, et d'un processus de changement culturel, économique et religieux complet. Une nouvelle tradition alimentaire se met en place, où riz et produits à base de farine remplacent désormais plus qu'ils ne complètent les vivriers traditionnels, où le *punu pua'a toro* devient l'accompagnement carné à défaut de porc frais, où maquereau, sardine et saumon en boîte prennent la place du poisson qu'on ne trouve plus le temps de pêcher, hormis en fin de semaine.

D'une façon générale, les nouveaux modes de préparation alimentaires souffrent

d'un grand manque d'hygiène. L'allaitement des jeunes enfants est fait principalement à partir de lait concentré sucré, utilisé sans précaution quant aux doses et aux modes de conservation préconisés, cause d'une mortalité infantile importante chez les moins d'un an.

Les préparations culinaires traditionnelles sont toujours exécutées avec soin, car porteuses de sens et d'identité, mais avec des ajouts de produits importés sans réelle valeur ajoutée en matière nutritionnelle. Au contraire, la cuisson et la préparation défectueuses des aliments importés conduisent souvent à une déperdition importante de leur valeur nutritive. Les aliments occidentaux sont considérés comme « complets », se suffisant à eux-mêmes, ne nécessitant guère plus de préparation que de réchauffer ou cuire des aliments sans accommodement aucun.

Cet ensemble de faits nous conduit à penser que les Tahitiens, et les Polynésiens en général, ont vécu ce qu'on peut appeler une « gastro-anomie ». Exclu de la vie sociale, politique et économique, ayant perdu le sens de l'aliment traditionnel et de son rapport à la terre et à la mer, les valeurs anciennes cohabitent avec les nouvelles valeurs, et les grands festins communautaires se raréfient avec l'évolution de la symbolique alimentaire, l'individu se retrouve livré à lui-même, face à une offre alimentaire diversifiée sans plus de contrôle social, une « gastro-anomie » océanienne.

À la fin des années 1950, des rapports sur l'alimentation dans le Pacifique insulaire montrent que si tous les territoires du Pacifique importent des produits alimentaires, peu sont aussi dépendants à leur égard que la Polynésie française. La consommation des produits importés est corrélée au fait d'avoir un emploi salarié, ou fonction des ventes de coprah, de vanille ou de café. Le riz et le sucre importés, malgré des expériences passées de production locale, sont consommés par tous. Le pain est d'usage général. Sodas, chips, *snack* et *ice cream* présents dans tous les commerces dénotent la récente influence américaine. Ouvert à toutes les expériences, en grande partie salarié depuis le début du siècle, le Tahitien est désormais prêt à affronter l'expérience de la surconsommation moderne, délaissant de plus en plus la production au profit de la seule consommation.

La corne d'abondance du C.E.P.

D'un système d'exploitation colonial agricole et minière, la Polynésie française entre avec l'implantation du C.E.P. dans la modernité, dans l'ère de l'atome et d'une « prospérité inimaginable », phénomène amplifié par l'expansion

économique occidentale des années 1960. De quasiment crédeur vis-à-vis de l'extérieur et de la métropole, le nouveau Territoire d'Outre-Mer devient fortement débiteur : la consommation prévaut désormais sur la production.

Le salariat a attiré à Tahiti de nombreux résidents des îles éloignées, parmi les plus jeunes, leur permettant ainsi de fuir une vie quotidienne perçue comme ennuyeuse et monotone, et d'échapper aux contraintes imposées par le cadre de vie limité à la vie familiale et aux activités paroissiales. Il constitue aussi la possibilité de sortir d'une vie confinée à l'autosubsistance et l'espoir d'accéder à une autonomie financière, à la vie urbaine, aux sorties et aux objets de consommation. Le salariat qui se généralise et l'urbanisation croissante modifient alors les modes et rythmes de vie : d'un mode de vie encore largement marqué par les activités traditionnelles, les Tahitiens passent à un cadre de vie urbain, imposé par les contraintes et les rythmes du travail salarié, qui s'étend également aux occupations et aux loisirs, et à l'alimentation.

Les Tahitiens profitèrent de cette période de croissance économique pour satisfaire leurs besoins, y compris jusqu'à s'endetter lourdement. Mais cet effort d'équipement n'a bien souvent été possible que par une consommation quotidienne frugale. Ils se tournent désormais presque exclusivement vers les produits alimentaires importés : leur apport calorique représente la majeure partie de l'apport calorique total. L'autoconsommation ne s'observe désormais qu'en résidu de l'alimentation, faisant de plus en plus de l'individu un « consommateur pur ».

À l'aube du troisième millénaire, les habitudes de vie, en Polynésie et à Tahiti surtout, ont connu un changement profond. Le poids de la distribution alimentaire s'est renforcé avec l'installation de grandes surfaces commerciales, de type supermarché et hypermarché, créées au début des années 1980. Riz, *punu pua'a toro* et sardines ou maquereaux en conserve, poulet et veau surgelé, conserves de plats préparés, plats à emporter, café-pain-beurre, grignotage au long de la journée, composent aujourd'hui le quotidien alimentaire des Tahitiens. Est-ce à dire que le passage du mangeur « ancien », puis « traditionnel », a abouti aujourd'hui de façon définitive au « consommateur moderne » occidentalisé ?

L'espace alimentaire des Tahitiens s'est considérablement élargi depuis une quarantaine d'années avec la structuration et la modernisation de l'appareil de distribution. Les facilités offertes par ces nouveaux produits ont eu pour conséquence le délaissement progressif et la régression dans l'alimentation quotidienne de végétaux qui demandent une grande dépense de travail, soit pour leur culture (igname, *taro*), soit pour leur préparation (*'uru*).

Mais l'absence de variété relevée est d'abord due aux conditions économiques : dans toutes les enquêtes que nous avons menées depuis plus de dix ans en Polynésie française, le fait de se considérer comme Tahitien de souche est très fortement corrélé à des revenus bas pour le ménage. Nous avons toutefois montré qu'au-delà des aspects strictement économiques des spécificités fortes marquent le fait de se considérer comme « *Mā'ohi* », à revenu et à structure du ménage comparables. Un autre facteur que le strict facteur économique intervient donc pour expliquer cette relative monotonie de l'alimentation au quotidien, l'*habitus*, d'où l'importance du sentiment d'appartenance ethnique en Polynésie française comme facteur explicatif de comportements sociaux, et notamment alimentaires.

On peut observer également un phénomène qui ressort d'anciennes habitudes : l'irrégularité des prises alimentaires. Irrégularité d'abord dans la journée, les trois prises principales étant fortement déséquilibrées en volume. Le repas principal du jour, souvent le soir dans les ménages dont les adultes travaillent dans la journée, est ainsi bien plus copieux que les en-cas pris en début et milieu de journée. Irrégularité ensuite dans les prises entre la semaine et le week-end, car si les prises alimentaires principales en semaine se distinguent par la « monotonie » des aliments consommés, nous avons observé une forte différenciation en ce qui concerne les prises du dimanche et celle des jours fériés et festifs, beaucoup plus plantureuses.

Cette irrégularité des prises, en journée comme entre la semaine et le week-end, n'est pas sans rappeler l'irrégularité déjà relevée chez les anciens Tahitiens.

Malgré l'urbanisation majoritaire de la population, l'autoconsommation constitue toujours une source importante de l'alimentation pour les Tahitiens de souche. D'autant que si le prix des produits importés est resté stable, le prix des produits locaux a connu une nette augmentation depuis une trentaine d'années. Les taux d'autoconsommation sont d'autant plus importants que l'on s'éloigne de l'agglomération urbaine de Papeete mais restent relativement élevés y compris pour cette dernière zone. Il s'agit d'un signe fort d'une économie basée sur le réseau d'échanges inter-maisonnées, et concerne non seulement des produits « traditionnels » mais également des produits introduits par les Européens ou les Chinois et faisant partie désormais du régime alimentaire.

Dans les quartiers de Tahiti et Moorea enquêtés, le réseau de parenté est dense avec des enchevêtrements dus aux changements de résidence sur les abords du quartier et même au-delà de l'île pour devenir inter-insulaire, à la base des relations qui lient les maisonnées entre elles. Dans un bon nombre de cas,

l'unité de consommation n'est donc pas délimitée par les murs de la maison : la maisonnée ne correspond pas forcément au groupe domestique, et n'y est pas toujours englobée non plus. Un envoi de produits bruts depuis les îles éloignées fait ainsi l'objet d'une distribution aux autres membres de la fratrie et parfois aux « proches ». Ces dons reçus provenant des îles d'origine, grâce à des envois réguliers par bateau ou avion de glacières emplies d'aliments, sont revêtus d'une forte charge affective, « qualitative », qui n'a aucune mesure avec leur valeur strictement économique, réputés avoir un goût et une saveur différents des mêmes aliments obtenus par l'achat.

Les actions familiales entreprises en commun sont désormais moins fréquentes à Tahiti. Elles sont limitées aux fêtes annuelles, ou alors au repas familial du dimanche souvent encore autour d'un *ma'a tahiti*, qui permet ainsi de préserver et renforcer un lien social.

Au-delà des aliments qui le composent, respectant le marqueur gustatif culturel constitué par le lait de coco, et de son mode de préparation qui varie de plus en plus, et malgré un coût relatif des produits plus élevé que celui des produits importés, le *ma'a tahiti* est l'occasion de rassembler la famille, les amis proches ou l'ensemble de la communauté autour d'une abondance de nourritures, ceux pour qui se nourrir ensemble signifie autre chose qu'un simple acte biologique : un acte social fort. Si l'aliment de base de la nourriture quotidienne paraît ne pas toujours résister comme marqueur identitaire -le riz a remplacé depuis bien longtemps le *'uru* et le *taro*- en revanche la nourriture festive est vécue tout à la fois comme un rappel de la 'tradition', et comme 'espace' et 'temps' où s'affirment des identités. L'excès, propre au don, est alors de mise. Le repas du dimanche permet au-delà de la réunion de la famille « élargie » d'affirmer son appartenance culturelle. Manger du *ma'a tahiti*, c'est affirmer ses racines polynésiennes. La cuisson au four enterré ou *ahima'a* reste d'actualité à ces occasions dans quelques cas, même si la tendance dans les appartements modernes et les maisons sans beaucoup de terrain disponible est à passer de la cuisson au four à la cuisson à l'eau ou au four à gaz ou électrique. La cuisine calendaire du passé est ainsi considérée comme « la » cuisine traditionnelle, celle de l'abondance festive.

L'absence des interdits religieux sur la nourriture avec la christianisation de la société, les transferts financiers massifs depuis la métropole pendant les quarante dernières années qui ont plus bénéficié à la consommation qu'à l'investissement, et la disponibilité alimentaire dans les circuits de distribution

moderne, ont libéré les Tahitiens des anciennes contraintes. Aujourd'hui, les seules limites sont d'ordre monétaire, mais la politique de subvention des produits alimentaires de première nécessité mis en œuvre dans les années 1980 permet un approvisionnement en volume d'aliments industriels de masse.

Pour beaucoup des personnes rencontrées, et notamment dans les catégories sociales les plus démunies, bien manger, c'est manger tant qu'il y a à manger. Cette philosophie de la satisfaction du plaisir immédiat rappelle les remarques de P. Bourdieu sur l'hédonisme des classes populaires « qui porte à prendre au jour le jour les rares satisfactions ('les bons moments') du présent immédiat (...) seule philosophie concevable pour ceux qui, comme on dit, n'ont pas d'avenir et qui ont en tout cas peu de choses à attendre de l'avenir ». En effet, nous avons montré que les ménages qui déclaraient que « bien manger » était « manger beaucoup » se déclaraient *Mā'ohi*.

Le volume des aliments consommés constitue donc toujours un facteur très important, rejoignant par là les représentations polynésiennes traditionnelles. L'alimentation des Polynésiens, et des Tahitiens en particulier, est fortement calorique, et importante en volume lors du principal repas pris dans la journée en semaine, lors des copieux *ma'a tahiti* du dimanche, ou à l'occasion des repas pris à l'extérieur. L'accent est mis sur le volume et les nourritures lourdes au détriment de la forme, il faut se nourrir d'aliments « qui tiennent au corps et qui lui donnent de la force ».

On ne doit pas compter pendant le repas, et surtout pendant les repas de fête dont on n'évalue pas les quantités servies en fonction des convives, mais en fonction des restes nécessaires. On doit prévoir « plus ». Le trop n'est pas excès chez les Tahitiens, il est précaution. Il est aussi liberté, absence de contrôles, de contraintes et de restrictions en matière de nourriture, dans une vie jugée de plus en plus contraignante et facteur d'exclusion notamment économique.

À Tahiti, en matière alimentaire, bien manger signifie manger beaucoup et réciproquement : c'est le volume ingéré, ressentir la sensation de réplétion, l'impression physique de plaisir que procure la satiété d'un estomac bien rempli, qui guident le mode d'alimentation. La valorisation de la charge intestinale, la sensation de satiété rapidement obtenue et le sentiment de plénitude engendré au cours de la digestion, se retrouve aujourd'hui dans l'expression tahitienne *pa'ia* : le fait de s'éprouver comme totalement rempli de nourriture.

Nous avons montré que les très fortes corpulences étaient des signes de position sociale élevée chez les anciens Tahitiens. De nos jours, la culture polynésienne les valorise toujours. Être gros, avoir un ventre proéminent, *faere* ou

'*opu fetete*, n'est pas considéré comme négatif, mais comme « imposant ». La valorisation de la corpulence à Tahiti est un phénomène toujours persistant, malgré l'influence forte à travers les médias notamment télévisuels du modèle de la minceur corporelle.

Pour l'ensemble de la Polynésie française, des travaux menés en 1995 par la Direction de la Santé de Polynésie française établissaient la ration quotidienne moyenne à 3350 calories chez les femmes et 4400 calories chez les hommes, soit presque le double de la valeur moyenne métropolitaine. Dans une enquête réalisée en 2002, le taux moyen de prévalence de l'obésité était de 45% pour les femmes et 42% pour les hommes qui se définissent comme *Mā'ohi*. À titre de comparaison, le taux de prévalence de l'obésité en 2003 est de 11 % environ chez les adultes français, et de 27% aux États-Unis où l'obésité est vue depuis plusieurs années déjà comme un problème majeur de santé publique et d'un coût social très élevé.

Les études menées montrent de façon nette le caractère très marqué du profil de la personne en surpoids dans les Îles de la Société : l'indice de masse corporelle (I.M.C.) augmente avec l'âge et le sexe, et avec l'éloignement de l'agglomération de Papeete. L'I.M.C. est également lié de façon inversement proportionnelle au niveau d'études, à la catégorie socioprofessionnelle de la personne interrogée, et au revenu mensuel du ménage. Mais le critère qui entraîne la plus forte disparité entre les sous-groupes est le critère « sentiment d'appartenance communautaire » : l'I.M.C. moyen varie ainsi pour ses extrêmes de 23 (« Asiatique ») à 30 (« *Mā'ohi* ») en passant par 25 pour les « Européens » et 27 pour les « Demis² ». Selon la définition des degrés de corpulence définis par l'O.M.S., l'obésité à Tahiti concerne ainsi 43% des « *Mā'ohi* », 29% des « Demis », 17% des « Européens » et moins de 3% des « Asiatiques ».

Un autre facteur important qui favorise le développement de l'obésité, et qui vient renforcer les facteurs précédemment évoqués, est la dépense énergétique. Dans les Îles de la Société, le déclin de l'agriculture, activité qui demande un effort physique important, au profit des activités tertiaires, n'est certainement pas sans effet sur l'évolution de l'obésité, notamment auprès des catégories sociales les moins aisées. La couverture des besoins énergétiques (le rapport entre apport énergétique et besoin énergétique moyen défini par l'O.M.S.) est

² La moyenne métropolitaine est un I.M.C. de 25,0 pour les hommes et de 23,5 pour les femmes (Union Française des Industries de l'Habillement étude auprès de 11 562 personnes entre avril 2003 et avril 2005).

ainsi largement excessive : 62% de la population couvrent plus de 120% de leurs besoins énergétiques, et 39% plus de 150%.

L'évolution n'a pas préparé les individus à l'abondance, et notamment dans le Pacifique insulaire à cause de l'irrégularité de la disponibilité alimentaire. Au contraire, les humains sont sans doute munis de dispositifs de régulation biologique qui permettent la réserve d'énergie sous forme de graisse utilisable pendant les périodes de disette ou de pénurie.

Le processus de régulation biologique continue à fonctionner, y compris quand les besoins du corps sont largement couverts, en période d'abondance pléthorique « moderne », où la nourriture est plus régulièrement et facilement disponible, et les exigences de la psychologie individuelle et culturelle prenant le pas sur les exigences biologiques. Les taux de prévalence du diabète dans le Pacifique insulaire sont ainsi très importants, parmi les plus élevés au monde dans certaines îles. La Polynésie française se situe dans le groupe de tête avec un taux moyen de prévalence du diabète qui dépasse 20 %.

Alimentation excessive en volume, qualitativement déséquilibrée, valorisation toujours présente des corpulences fortes, et faible activité physique : tous les facteurs sont donc réunis pour exposer la Polynésie française, et les Tahitiens en particulier, à la surcharge pondérale excessive et aux risques de diabète. Des habitudes de consommation héritées du passé, -irrégularité dans les prises quotidiennes et hebdomadaires, suralimentation régulière, importance accordée aux graisses et aux sucres...-, exposent aujourd'hui particulièrement la population polynésienne à des pratiques aux conséquences néfastes pour la santé, et plus encore quand il s'agit de ménages nombreux aux revenus faibles. Des campagnes d'information et de prévention contre l'obésité et les maladies non transmissibles sont menées depuis une dizaine d'années par les services du Ministère local de la Santé, mais la prise de conscience est lente et leurs effets peu notables, surtout au regard de la pression publicitaire des industriels de l'agroalimentaire.

Face à ces campagnes, et au modèle corporel diffusé par les canaux de télévision ouverts sur l'extérieur, la perception du surpoids sévère et des risques liés à l'obésité et au diabète consécutifs aux modes d'alimentation commence à peine à apparaître parmi la population *Mā'ohi*. Les rations trop lipidiques, chargées en graisse, font l'objet d'une surveillance dans quelques cas, surtout de la part des malades avérés ou des plus jeunes générations. Une « vulgate médicale alimentaire » semble ainsi peu à peu se développer parmi la population tahitienne, et notamment féminine. Pour autant, il ne semble pas exister comme en métropole

de condamnation, sous des aspects moraux ou traditionnels, de la viande, du gras et du sucre, et le surpoids n'est pas considéré par les Polynésiens en général, et les Tahitiens en particulier, comme pathologique ou à risques, et stigmatisé en tant que tel comme dans le monde occidental.

En replaçant l'obésité en Polynésie française dans son contexte « écosystémique », on évite l'écueil d'une vision strictement culturaliste qui au mieux ferait de la suralimentation et de l'obésité un *pattern* propre aux Polynésiens, et au pire en rejeterait la responsabilité sur les individus en risquant la stigmatisation d'un groupe social donné, sans remettre en cause les inégalités socio-économiques ni se poser la question de la pertinence des interventions de santé publique. Et là où les différents acteurs qui influent sur la prise de décision ne voient que dysfonctionnement et maladies de surcharge, l'anthropologue verra un « brouillage » d'identité, le malaise des représentations sociales entre groupes sociaux, la crise de la perception de la place et du sens de l'aliment. La dimension socio-anthropologique de l'alimentation est ainsi essentielle pour comprendre en quoi d'autres facteurs que strictement nutritionnels peuvent être associés au développement de l'obésité. La prise en compte des facteurs socioculturels et environnementaux au sens large, c'est-à-dire intégrant des facteurs politiques (les intérêts variés et souvent convergents des différents acteurs, les modes d'organisation de la production et de la distribution des aliments) et économiques (les décisions prises localement en matière de taxation de certains produits, les statuts socio-économiques des différents groupes), et de leur évolution historique respective, s'avère primordiale.

Les comportements autour de la nourriture subsistent longtemps malgré les changements radicaux intervenus dans la vie sociale et économique. Ils sont donc susceptibles de jeter un éclairage assez particulier sur la culture d'un groupe donné. Au-delà du processus physique d'incorporation, l'homme en mangeant s'incorpore dans un système culturel, où les modes de production, d'échanges, de « cuisine » et de consommation sont culturellement déterminés. L'alimentation est ainsi un élément central de la construction des identités : les particularismes alimentaires sont parmi les derniers « marqueurs » à disparaître, et l'alimentation saisie dans son contexte culturel peut être utilisée comme un puissant symbole d'identité.

La découverte de régularités dans des configurations culturelles très différentes, comme en Afrique et en Polynésie, donne une nouvelle importance aux acquis des travaux sur l'économie traditionnelle et aux phénomènes de domination à l'œuvre pendant les périodes de contact interculturel. Les différentes stratégies

établies par les sociétés pour la satisfaction des besoins alimentaires prennent ainsi sens à la lumière des interactions entre la société et son environnement.

Christophe SERRA MALLOL



Étal d'un magasin dans les années 1960, le produit n'est pas à la portée du client. La Polynésie d'alors se développait selon son rythme, lentement, mais avec les moyens dont elle disposait.



Étal dans une grande surface de Tahiti aujourd'hui, le produit est à la portée de mains du client. Le Polynésien est, sans vraiment le désirer, rentré par l'arrivée du CEP dans une société de consommation à l'occidentale.



Clients à la terrasse d'un fast food, un modèle, parmi tant d'autres, de consommation lié à l'occidentalisation des habitants de la Polynésie française.

PALMARÈS 2009

■ POUR LE BACCALAURÉAT :

- Cécile MARSTEAU, meilleure note en Histoire-Géographie, en série ES, élève de Terminale ES au Lycée Gauguin, *prix AIR FRANCE*,
- Ryan CHAND, meilleure note en Histoire-Géographie, en série S, élève de Terminale S au Lycée Gauguin, *prix de l'Association*,
- Nina COUTEAT, meilleure note en Histoire-Géographie en série L, élève de Terminale L au Lycée de Papara, *prix de l'Association*,
- Bruno LAROCHE, meilleure note en Histoire-Géographie, en série STG, option Mercatique, élève en Terminale STG au Lycée d'Uturoa (Raïatea), *prix de l'Association*.

■ POUR LE DIPLÔME NATIONAL DU BREVET :

• Secteur Grand Papeete (agglomération),

Taiamani PEREZ, élève du collège Pomare IV, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
Steven PHAN TUONG LAN, élève du collège de Punaauia, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur de Tahiti-Moorea (hors-agglomération),

Tristan HERMEL, élève du collège de Pao Pao, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
Zenka TIHOPU, élève du collège de Papara, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Îles Sous-le-Vent,

Helena KRAEBER, élève du collège de Faaroa (Raïatea), 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*.

Lisa WEISS, élève du collège d'Uturoa (Raïatea), 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Australes,

Manon CHEVALIER, élève du collège de Rurutu, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
Farah DEEN, élève du collège de Rurutu, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Marquises,

Océane FERRAND, élève du collège de Taiohae (Nuku Hiva), 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,

Niihau HAGEL, élève du collège de Taiohae (Nuku Hiva), 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Tuamotu,

Hinatea FAATAUIRA, élève du collège de Hao, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,

Matira VAIRAA, élève du CETAD de Rangiroa, 2nd prix, *prix de l'Association*.

PALMARÈS 2010

■ POUR LE BACCALAURÉAT :

Baccalauréats généraux :

- Tiffany LAUX, meilleure note en Histoire-Géographie, en série S, élève de Terminale S au Lycée Gauguin, *prix AIR FRANCE*,
- Noémie JUDE, meilleure note en Histoire-Géographie, en série ES, élève de Terminale ES au Lycée Gauguin, *prix de l'Association*,
- Arthur BOTTO, meilleure note en Histoire-Géographie en série L, élève de Terminale L au Lycée Gauguin, *prix de l'Association*.

Baccalauréats technologiques (séries STG)

- Damien HALNAIS, meilleure note en Histoire-Géographie, en série STG, option Comptabilité-finances d'entreprise, élève en Terminale STG au Lycée Gauguin, *prix AIR FRANCE*.

■ POUR LE DIPLÔME NATIONAL DU BREVET :

• Secteur Grand Papeete (agglomération),

- Isabelle BARREAU, élève du collège Taaone, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Astrid MONTUCLARD, élève du collège La Mennais, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur de Tahiti-Moorea (hors-agglomération),

- Élisa GAVARD, élève du collège de Taravao, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Kahili FERAL, élève du collège Sacré-Cœur de Taravao, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Îles Sous-le-Vent,

- Manua HERITEAU, élève du collège de Bora-Bora, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Sophie KRAEBER, élève du collège d'Uturoa, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Australes,

- Erearii CHONG, élève du collège de Rurutu, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Jean-Baptiste CHONG, élève du collège de Rurutu, 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Marquises,

- Victorine AH SCHA, élève du collège de Taiohae (Nuku Hiva), 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Nadjma MOISSI, élève du collège d'Atuona (Hiva Oa), 2nd prix, *prix de l'Association*.

• Secteur des Tuamotu,

- Hirinei TEHAAMATAI, élève du collège de Rangiroa, 1^{er} prix, *prix Air Tahiti*,
- Tuahana MARTINEZ, élève du collège de Rangiroa, 2nd prix, *prix de l'Association*.

PALMARÈS 2011

■ POUR LE BACCALAURÉAT :

Baccalauréats généraux :

- Sean ELLACOTT, meilleure note en Histoire-Géographie, toutes séries, élève de Terminale S au Lycée des Îles Sous-le-Vent d'Uturoa (Raïatea), *prix AIR FRANCE*,
- Pauline SILLINGER, meilleure note en Histoire-Géographie, pour la série ES, élève au Lycée Gauguin, *prix de l'Association*,
- Tehani HOLMAN, meilleure note en Histoire-Géographie pour la série L'élève au Lycée des Îles Sous-le-Vent d'Uturoa (Raïatea), *prix de l'Association*.

Baccalauréats technologiques (séries STG)

- Manoarii LEGRAND, meilleure note en Histoire-Géographie, pour les séries STG, option Comptabilité et finance d'entreprise, élève au Lycée La Mennais, *prix de l'Association*.

■ POUR LE DIPLÔME NATIONAL DU BREVET :

• Secteur Grand Papeete (agglomération),

Léa PEIFFERT, élève du collège de Tipaerui, *prix Air Tahiti*.

• Secteur de Tahiti-Moorea (hors-agglomération),

Meilin CARLE, élève du collège Sacré-Cœur de Taravao, *prix de l'Association*.

• Secteur des Îles Sous-le-Vent,

Louis BRUERE, élève du collège d'Uturoa (Raïatea), *prix de l'Association*.

• Secteur des Australes,

Heimarama AIHO, élève du collège de Mataura (Tubuai), *prix Air Tahiti*.

• Secteur des Marquises,

Kiehiva PETERANO, élève du collège de Taiohae (Nuku Hiva), *prix de l'Association*.

• Secteur des Tuamotu,

Tevaiamanu TEIVAO, élève du collège de Rangiroa, *prix Air Tahiti*.

PALMARÈS 2012

■ POUR LE BACCALAURÉAT :

Baccalauréats généraux :

- Salomé MASURIER, meilleure note en Histoire-Géographie, toutes séries, élève au Lycée Gauguin, Terminale L, *prix AIR FRANCE*,
- Carole LIONET, meilleure note en Histoire-Géographie, pour la série ES, élève au Lycée La Mennais, *prix de l'Association*,
- Alix DUPIRE, meilleure note en Histoire-Géographie pour la série S, élève au Lycée La Mennais, *prix de l'Association*.

■ POUR LE DIPLÔME NATIONAL DU BREVET :

• Secteur Grand Papeete (agglomération),

Camille FOUGEROUSE, élève du collège La Mennais, *prix Air Tahiti*.

• Secteur de Tahiti-Moorea (hors-agglomération),

Marine ARRIGHI, élève du collège Sacré-Cœur de Taravao, *prix de l'Association*.

• Secteur des Îles Sous-le-Vent,

Orama NIGOU, élève du collège de Uturoa (Raiatea), *prix Air Tahiti*.

• Secteur des Australes,

Poehere TUPEA, élève du collège de Rurutu, *prix de l'Association*.

• Secteur des Marquises,

Gabriel COLOMBANI, élève du collège de Taiohae (Nuku Hiva), *prix Air Tahiti*.

• Secteur des Tuamotu,

Teononui TEIKIOTIU, élève du collège de Rangiroa, *prix de l'Association*.

Association des Historiens et Géographes de Polynésie française
- Te tahu'a Vana'a o te Vao -

• **Informations générales**

Siège social : Service des Archives de la Polynésie française,
Tipaerui - Papeete,
B.P. 50530 - Pirae
Tél. (président) 480 233
Courriel : dubois2000_us@yahoo.com
Compte Socredo n° 60146600074
Récipissé n° 91 - 1027 du jeudi 18 juin 1991
J.O. de la Polynésie française du 27 juin 1991 n° 26

Le 5 mai 2010, lors de son Assemblée générale ordinaire, l'Association des Historiens et Géographes de Polynésie française a réélu les membres de son Conseil d'Administration pour un mandat de 2 ans (2010-2012).

Conseil d'Administration

• **Membres du bureau**

Président :	Jean-Marie DUBOIS, retraité, École normale,
Vice-Présidents :	Yvette TOMMASINI, inspectrice d'Académie, IPR d'Histoire-Géographie, Élise PONS, collègue A-M Javouhey,
Secrétaire :	Marie-Noëlle FREMY, retraitée, collègue A.-M. Javouhey,
Secrétaire-adj. :	Annie BAERT, retraitée, lycée La Mennais,
Trésorière :	Christelle ROE, lycée Samuel Raapoto,
Trésorier-adj. :	Semir AL WARDI, UPF, Sciences politiques.

• **Autres membres du conseil d'administration**

Yves BABIN	président d'honneur, retraité, lycée Gauguin,
Michel BAILLEUL	retraité, collègue de Pao Pao (Moorea),
Aline HEITAA-ARCHIER	inspectrice de l'Éducation nationale, directrice de la DES,
Daniel LACROIX	professeur-ressources d'Histoire-Géographie, lycée Gauguin,
Michel LEXTREYT	inspecteur d'Académie, IPR honoraire d'Histoire-Géographie,
Annick LOMBARDINI	retraitée, collègue Pomare IV,
Pierre MORILLON	retraité, Archives de la Polynésie française,

Louise PELTZER
Lucienne TAURUA

UPF, langues et culture polynésiennes,
inspectrice de l'Éducation nationale, DEP.

(Partie à découper ou à photocopier)

**Association des Historiens et Géographes
de Polynésie française**

- Te Tahu'a Vana'a o te Vao -

Nom Prénom

Adresse

Tél. (B) (D) Portable

Courriel,

Activité

Montant de l'adhésion 2 000 Xpf/an Date

(paiement par chèque à l'ordre de l'Association)

À adresser à : A.H.G.P.F. BP 50 530 - 98 716 Pirae - Polynésie française

Réf. PI 2626-1011
ISBN 2-916454-60-8
Imprimé en 300 exemplaires
Tahiti Graphics Sarl - Octobre 2012
Dépot légal 3^e trimestre 2012
©MEJ-CRDP 2012

Les Chinois de Polynésie française

Entre permanence et transformation identitaire
l'Association Philanthropique Chinoise de Tahiti

"Ce travail est le résultat de deux années de recherche et de formation dans le cadre d'un master en anthropologie sociale et culturelle. Il vous est présenté dans son format d'origine et tente de s'adresser aussi bien aux néophytes qu'aux initiés du thème qu'il traite. Ainsi, il ne prétend pas être un ouvrage de chercheur mais d'un étudiant-chercheur. La nuance est mince mais importante car ce mémoire est perfectible dans tous ses aspects, autant au niveau méthodologique qu'au niveau du contenu. Il s'agit d'un état des recherches que j'ai pu effectuées entre 2003 et 2005, ainsi que des données recueillies à cette époque. Leurs résultats peuvent toujours être complétés ou contredits par de nouvelles informations, ils ne sont pas immuables. ..."

Mike TCHEN

Bulletins déjà parus :

- n° 1 : Fidji (épuisé),
- n° 2-3 : Marquises,
- n° 4 : Recherches historiques,
- n° 5 : Les Australes,
- n° 6 : Recherches géographiques,
- n° 7 : Les Tuamotu,
- n° 8 : Les E.F.O. et la Nouvelle-Calédonie dans la 1^{re} Guerre mondiale,
- n° 9 : Mémoire, Écoles et Colonisation,
- n° 10 : Géologie de la Polynésie française,
- n° 11 : Autour d'un ancêtre, le procureur A. A. Holozet



Ministère de l'Éducation
Centre de recherche
et de documentation pédagogiques
de la Polynésie française

Réf. PI2626-1011
ISBN 2-916454-60-8
Les Chinois de Polynésie française
Entre permanence et
transformation identitaire
Imprimé en 300 exemplaires
Tahiti Graphics Sarl
MEJ-CRDP 2012