

Les Chinois en Polynésie française. Configuration d'un champ des identifications

Anne-Christine Trémon
(EHESS – CECMC)

Il est d'usage courant de donner à sa thèse un titre générique en le faisant suivre d'un sous-titre qui dévoile le cas d'étude particulier dont celle-ci est l'objet. Nous avons procédé de manière inverse ¹, parce que sous son apparente neutralité monographique, le choix du titre fait aussitôt surgir les questionnements qui ont guidé nos recherches. Loin d'être évidente, la désignation du groupe étudié sous l'appellation « les Chinois en Polynésie française » pose le problème de l'identification contemporaine des personnes concernées, descendantes de Chinois qui ont immigré au début du XX^e siècle dans la colonie française. Nous examinerons terme à terme les composantes de l'intitulé, de manière à exposer dans toute sa complexité la problématique d'une telle étude.

« Les Chinois »

Pouvons-nous user du terme « Chinois » alors que la Polynésie française, cet ensemble d'archipels français du Pacifique Sud, ne compte plus désormais de résidents permanents qui soient de nationalité chinoise ? Ceux des habitants de la Polynésie qui se définissent actuellement comme Chinois sont les petits-fils et petites-filles, ou arrière-petits-fils et arrière-petites-filles des immigrants arrivés au cours de la période 1890-1930, soit en tant que travailleurs sur les plantations, soit en tant que commerçants. Si

¹ Anne-Christine Trémon, *Les Chinois en Polynésie française. Configuration d'un champ des identifications*, Thèse de 3^e cycle, Paris : EHESS-CECMC, 2005.

les *huaqiao* 华侨² de la première génération avaient pour dessein de retourner en Chine, cette perspective s'est éloignée dans les années 1930, avant d'être abandonnée après 1949. Or, leurs enfants nés dans la colonie française demeuraient chinois, en raison d'une législation en matière de nationalité bien plus restrictive dans les colonies qu'en Métropole, puisque le *jus soli* (droit du sol) n'y était pas appliqué. Ceci a contribué à la constitution d'une communauté distincte dont les membres étaient maintenus dans leur statut d'étrangers. Ainsi, en 1962, le territoire comptait 7 120 personnes d'origine chinoise, dont seulement 1 435 devenus citoyens français par naissance ou par acquisition. Ce n'est qu'en 1973 que les Chinois ont obtenu massivement la nationalité française, suivant une loi qui étendait l'application du droit du sol à l'Outre-mer français. Précisons que l'appellation « chinois » n'était pas la plus fréquemment employée par l'administration coloniale, laquelle usait systématiquement de la dénomination « asiatiques », dans la perspective « raciale » qui était la sienne. Le terme « chinois », plus politique, ne s'y est substitué qu'au cours des années 1930-1940, suivant les réclamations de la République de Chine auprès du Quai d'Orsay contre les discriminations dont était l'objet la communauté, et l'installation d'un consul chinois à Tahiti.

L'utilisation de cette appellation ne se justifie plus aujourd'hui que par son emploi récurrent dans la société que nous étudions, à la fois par les intéressés eux-mêmes, et par ceux qui catégorisent ainsi une partie de la population. À la fin du XIX^e siècle, les colons européens et les autochtones polynésiens désignèrent les nouveaux venus par l'appellation de « Chinois » et recevant le secours de l'éminent visiteur Paul Gauguin, résumèrent le problème que posait à leurs yeux l'immigration sous en la désignant comme « la question chinoise ». Les seconds « autochtonisèrent » le terme et les appelèrent *Tinito*, une appellation qui demeure courante aujourd'hui.

Quant aux intéressés, ils se désignent le plus souvent comme « chinois », la préférant à l'autre appellation possible, celle de « Hakka ». Parmi les quelques 5 000 immigrés en provenance de Chine, une écrasante majorité était en effet issue du groupe ethnolinguistique hakka, fortement présent dans la région de provenance, le Guangdong. Si leurs descendants sont conscients de la spécificité de la langue hakka que parlent leurs

² Résidents temporaires, ainsi désignés après la levée du ban sur l'émigration en 1893.

parents ou grands-parents, ils la rapportent moins à une ethnie chinoise particulière qu'à une spécificité polynésienne : la langue hakka est souvent présentée comme du « chinois-tahitien ». Aujourd'hui, rares sont les membres des troisième et quatrième générations qui parlent la langue hakka ; et leurs enfants tendent à apprendre le mandarin en « option langue étrangère » à partir du collège.

Pour le chercheur, le terme « Chinois » a le double mérite d'être équivoque, permettant donc d'entrer dans les variations de son usage sans pour autant proscrire les autres appellations qu'il s'agit plutôt de mettre en rapport avec ces variations. C'est là la tâche que doit assumer l'ethnologue : plutôt que d'instituer une règle d'usage (ce qui reviendrait à se borner à chercher les « traits » chinois ayant persisté en Polynésie française), il s'agit de décrire le système de variations de l'usage du terme, de « restituer au terme sa fonction d'identification relative, de repérage approximatif dans l'espace social »³. Ceci nous interdit de chercher à faire correspondre au cadre formé par le terme « chinois » une substance culturelle qui le remplirait et en justifierait ainsi, *a posteriori*, l'usage ethnologique.

De ce point de vue, les malentendus initiaux qui apparaissaient lorsque je me présentais en tant qu'ethnologue, et qu'il me fallait dissiper au cours des conversations qui suivaient, étaient en eux-mêmes révélateurs du rapport entretenu par ceux qui se disent « Chinois » à l'idée de « culture chinoise ». Lorsque je leur annonçais le sujet de mon étude – « les Chinois en Polynésie française » – la plupart de mes interlocuteurs réagissaient en me renvoyant vers les « intellectuels » de la communauté, affirmant qu'ils ne sauraient m'être d'aucun secours puisqu'ils ne connaissaient rien à la culture chinoise et ne maîtrisaient qu'à peine la langue. À l'inverse, ces « intellectuels », ou « entrepreneurs identitaires » étaient persuadés de pouvoir m'être très utiles : je fus ainsi invitée à quantité de repas gastronomiques et dégustations de thé, visites du temple ou expositions de collectionneurs d'art chinois, au cours desquels on me priait de bien vouloir prendre en note tel ou tel fait qui serait sans doute très important pour ma thèse puisque celle-ci, était-il assumé, portait sur « la culture chinoise ».

³ Jean Bazin, « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris : La Découverte, 1985, p. 94 et 112.

Ces mêmes personnes se méfiaient pourtant de mes intentions : ainsi, lors de mon premier terrain, je me retrouvais à déjeuner avec les membres de l'association « Wen Fa » (« civilisation », association de défense de l'identité culturelle chinoise en Polynésie) : l'un d'entre eux me dit en plaisantant que je venais sans doute vérifier s'ils mangeaient toujours avec des baguettes. Cette boutade était une allusion aux méthodes employées par les gendarmes chargés, en Polynésie, des demandes de naturalisation : dans le formulaire devant établir la conformité du candidat aux critères de détention de la culture française figurait une question sur les ustensiles culinaires. Pour progresser dans l'enquête et montrer que ma démarche était très éloignée de celle de la gendarmerie, il me fallait leur renvoyer la question : pourquoi cherchaient-ils à « entretenir » ou à « sauver », selon leurs propres mots, la culture chinoise ? Ces réactions contrastées en ce qui concerne la question de la « possession » ou non de la culture chinoise sont un des éléments clés permettant de saisir la différenciation des identités, et donc la structuration du champ des identifications (*cf. infra*).

« En Polynésie française »

Parmi les études menées sur les Chinois d'Outre-mer⁴, beaucoup ont été guidées par la recherche des facteurs de maintien des valeurs culturelles chinoises indépendamment du contexte. Des travaux tels que ceux de Francis Hsu et Hendrick Serrie se fixent ainsi pour objectif de dégager à travers les variations d'une communauté à l'autre, « les dénominateurs culturels qui identifient, partout, la culture chinoise »⁵. La présente étude se situe plutôt dans la lignée de celles qui ont placé l'accent sur les modifications de l'organisation sociale et familiale résultant de l'interaction avec la société d'accueil, mettant ainsi en lumière les facteurs de perpétuation des communautés chinoises en même temps que leurs changements internes⁶. Il s'agit d'envisager comment certains éléments

⁴ Cette expression ne se réfère pas à l'Outre-mer français, bien que la coïncidence soit heureuse, mais à l'ensemble des communautés chinoises ayant émigré en dehors du continent chinois, par delà les mers.

⁵ Francis L.K. Hsu et Hendrick Serrie (dir.), *The Overseas Chinese. Ethnicity in National Context*, Lanham, Md. : University Press of America, 1998, p. 1.

⁶ Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine life 1850-1898*, New Haven : Yale University Press, 1965 ; James W. Loewen, *Mississippi Chinese : Between Black and*

culturels interviennent dans la reproduction du groupe (en particulier pour ce qui a trait à la perpétuation des lignages), tout en repérant les changements intervenus dans le contexte de l'installation à l'Outre-mer (concernant notamment la place des femmes dans les familles).

Il est donc impossible de faire des « Chinois de Polynésie » une entité qui aurait dans son intégralité conservé les attributs de la culture chinoise en vertu des invariants culturels supposément partagés par les membres de « la diaspora chinoise ». Au cours des dernières décennies, les sciences sociales ont prêté une attention grandissante aux phénomènes diasporiques. L'applicabilité du terme « diaspora » aux communautés chinoises d'Outre-mer a récemment fait l'objet de vifs débats. Ainsi, Wang Gungwu la critique-t-il, au motif qu'elle sème le doute sur l'allégeance politique des Chinois d'Outre-mer à leurs pays d'accueil ⁷. Plus généralement, si les approches en terme de « diaspora » ont le mérite de souligner la nécessaire prise en compte du contexte global, et d'ôter son caractère d'évidence à l'idée qu'une identité est « naturellement » locale, de telles démarches se décrédibilisent lorsque leur refus de la « métaphysique de la sédentarité » ⁸ est assortie d'une apologie tout aussi idéologique de la déterritorialisation. Faut-il récuser toute reconnaissance d'une identité locale et territorialisée au motif que cela équivaldrait à une « incarcération spatiale » ⁹ ? Si, à Tahiti, certains individus d'origine chinoise se considèrent comme appartenant à une diaspora, ils ne sont pas des individus intrinsèquement diasporiques : ils ne s'identifient que par

White, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971 ; William G. Skinner, *Chinese society in Thailand, an Analytical History*, Ithaca : Cornell University Press, 1957 ; William G. Skinner, « Change and Persistence in Chinese Culture Overseas : A Comparison » et « Chinese Assimilation and Thai Politics » in John McAlister (dir.), *Southeast Asia, the Politics of national Integration*, New York : Random House, 1973 ; et plus récemment Ellen Oxfeld, *Blood, Sweat and Mahjong : Family and Enterprise in an Overseas Chinese Community*, Ithaca : Cornell University Press, 1993.

⁷ Wang Gungwu, « A single Chinese diaspora ? Some historical reflections » in Wang Guangwu et Annette Shun Wah (dir.), *Imagining the Chinese Diaspora : Two Australian Perspectives*, Canberra : Centre for the Study of the Chinese Diaspora, 1999, p. 1-17.

⁸ Liisa Malkki, « National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », in Akhil Gupta et James Ferguson (dir.), *Culture, Power Place : Explorations in Critical Anthropology*, Durham, N.C. : Duke University Press, 1997.

⁹ « Spatially incarcerated », expression empruntée à Arjun Appadurai, « Putting Hierarchy in Its Place », *Cultural Anthropology*, 3-1, 1988, p 36-49.

référence à la communauté dans laquelle ils sont nés, et surtout à la société locale et aux relations de celle-ci avec la métropole.

C'est ici que se noue un élément supplémentaire de la problématique, lequel appelle une analyse de l'oxymore « Polynésie française ». L'adjonction des deux termes « Polynésie » « française » a posé une alternative en ce qui concerne le devenir des Chinois qui a nourri les débats précédant l'attribution de la nationalité française. Devaient-ils devenir des Français alors que la Polynésie n'a jamais été totalement française, « française » n'étant qu'un qualificatif apposé à « Polynésie » ? Ou des Polynésiens alors que la société et la culture polynésienne ont été bouleversées par la colonisation puis par l'avènement du Centre d'Expérimentations du Pacifique (CEP) en 1962 ¹⁰ ?

Cette problématique serait relativement simple si ne venait s'y ajouter une complication supplémentaire : non seulement le terme même « Polynésie » est rejeté par ceux qui se réclament du « monde *ma'ohi* » (autochtone) mais ceux qui se présentent comme « polynésiens » assortissent souvent ce label d'une connotation nouvelle, renvoyant à une société multiculturelle. Cette concurrence onomastique doit être intégrée à la réflexion : le recours à l'une ou l'autre appellation renvoie à deux visions politiques nettement distinctes, puisque les adeptes du terme *ma'ohi* opposent le peuple autochtone à l'élite composée des Demis, des Chinois et des *Popa'a* (Blancs), alors que « Polynésie » est utilisée de manière préférentielle par cette élite dans la promotion d'une « société néo-polynésienne » multiculturelle et métisse ¹¹. C'est cette seconde position qu'adoptent les « entrepreneurs identitaires » chinois qui souhaitent demeurer chinois tout en étant de nationalité française, et résidant au sein d'une société multiculturelle, « polynésienne » plutôt que *ma'ohi*. Cette possibilité est celle que suggère le titre s'il est pris au degré zéro, sans problématisation, simple juxtaposition de noms propres : « Chinois en Polynésie française ». Elle n'est cependant qu'un

¹⁰ Suite à la décision prise par de Gaulle de transférer les essais nucléaires du Sahara aux atolls polynésiens, l'implantation du CEP a fortement augmenté la dépendance économique du territoire vis-à-vis de la métropole.

¹¹ Bruno Saura, « Approche du phénomène pluriethnique et pluriculturel en Polynésie française », *Bulletin de la société des études Océaniques*, 233, XI-10, 1985, p 1.

positionnement parmi d'autres dans le champ des identifications, et véhicule une vision de la société polynésienne qui est elle-même en jeu.

La société polynésienne a souvent été citée en exemple de *melting pot* réussi¹². Pourtant, au cours des dernières décennies, plusieurs auteurs ont remis en cause l'idée d'un « métissage culturel harmonieux ». Dans les années 1960, l'ouverture de l'aéroport international de Faa'a, le développement du tourisme, et l'implantation du CEP (Centre d'Expérimentations du Pacifique) en vue des tests nucléaires aurait marqué un changement radical : le passage subit d'une société coloniale somnolente, ayant une économie d'autosubsistance, agrémentée de quelques activités d'exportation (nacre, vanille, coprah, café), à la société de consommation et au salariat, aurait représenté un « séisme culturel et social, accentué par l'effet des migrations en provenance de la métropole, et des migrations internes des archipels vers Tahiti »¹³. Les analyses effectuées par Bernard Poirine, enseignant à l'université de Polynésie française, à partir des résultats du recensement de 1988 qui distingue trois principales « ethnies » – les « Polynésiens » qui forment 82,7% de la population ; les « Européens » (ou *Popa'a*) 11,9% et les « Asiatiques » 4,7% – révèlent des inégalités sociales extrêmement marquées entre les catégories dégagées par les recenseurs. Les inégalités socio-économiques s'inscriraient clairement suivant des lignes de fractures socio-ethniques : elles opposent la masse de la population « autochtone », défavorisée, à l'élite blanche et chinoise¹⁴.

Or, prendre pour argent comptant ces résultats statistiques serait problématique à plus d'un titre. Ils ne montrent qu'*a posteriori* comment les catégories raciales qu'ils naturalisent recoupent les inégalités socio-économiques, et écartent ainsi d'emblée l'hypothèse que les catégories ethniques puissent être alimentées par des facteurs socio-économiques. Nous avons, d'une part, en refusant d'établir un échantillon de population chinoise isolée en fonction de critères objectifs, délibérément procédé à

¹² M. Panoff, *Tahiti métisse*, Paris : Denoel, 1989, p. 14 et J.-P. Doumengue, « Unité et diversité, constantes et mutations des territoires français du Pacifique », *Acta Geographica*, 72, 1987.

¹³ Bernard Poirine, *Tahiti, du melting pot à l'explosion ?*, Paris : L'Harmattan, 1992, p. 11.

¹⁴ Marc Cizeron et Marianne Hienly, *Tahiti côté Montagne*, Tahiti : Haere Po No, 1983.

tâtons, en cherchant à repérer les facteurs favorisant l'expression d'une identité chinoise. D'autre part, il faut interroger la logique même qui motive la classification selon des critères « racialisés ». Ces statistiques sont le résultat d'une démarche racialisante en elle-même révélatrice de l'orientation du champ politique polynésien. Elles passent sous silence la logique de formation et d'entretien des frontières entre groupes ethniques. Notre démarche consiste, à l'opposé, à tenter d'expliquer cette logique, d'où la nécessaire mise en perspective qu'opère le sous-titre : « configuration d'un champ des identifications ».

« Configuration d'un champ des identifications »

Pour comprendre le processus de constitution d'une identité localisée parmi les descendants des immigrants chinois, il faut faire face à une question délicate, mais incontournable, celle du métissage. La formulation d'une identité locale est-elle le résultat des intermariages entre les nouveaux venus et la population indigène ? Il se trouve que ceux-ci sont extrêmement répandus en Polynésie française. S'il est couramment assumé que le métissage généralisé en Polynésie place celle-ci dans une situation unique au regard des autres colonies, suivant un raisonnement selon lequel en raison de cette généralisation, il n'y a pas de « question métisse », donc pas de racisme, nous questionnons ce lieu commun à travers l'exemple des unions entre Chinois et Polynésiennes. Déduire du métissage généralisé qu'il n'y a pas de racisme ne revient-il pas à confondre métissage « biologique » et métissage « culturel » ? Le racisme n'existerait que là où il n'y a pas de mélange « biologique ». Or il est courant, dans la société polynésienne, dans toutes les catégories sociales, de préciser systématiquement, à propos de tout individu, qu'il ou elle est « demi-ceci, demi-cela », « un quart-ceci trois-quart-cela » et ainsi de suite ; autrement dit, il y a recours généralisé à une catégorisation sociale des habitants de la Polynésie en termes de race.

Comment dès lors proposer une analyse anthropologique de ce phénomène sans en rester au constat que les unions entre Polynésiens et Chinois n'empêchent pas le maintien des catégorisations raciales, et partant, des frontières entre groupes ethniques ? En effet, les anthropologues ont depuis longtemps constaté que la séparation entre les groupes se maintient malgré le passage des individus de l'un à l'autre.

C'est à cette notion de « passage » que nous souhaitons prêter davantage d'attention, plus précisément, aux logiques présidant à l'affiliation des individus nés d'unions entre membres de groupes distincts. Ceci exige une analyse des systèmes de descendance et des règles de filiation, systèmes très différents chez les Polynésiens et les Chinois. Les notions de « métissage » et « d'identité métisse » sont donc comprises comme tension entre des processus contradictoires d'affiliation des individus et conflit d'appartenance résultant de cette tension.

De manière plus générale, nous devons souligner la diversification des identifications de ceux qui sont classés, par les recensements ou par le voisinage, comme chinois. La façon dont ils sont classés par leur entourage ne correspond pas nécessairement à la façon dont les individus se classent eux-mêmes. On trouve ainsi des membres d'associations chinoises, admis en tant que chinois, qui se présentent comme polynésiens, ou des commerçants des districts qui, considérés comme des *Tinito* par leurs clients, se définissent comme des Polynésiens, par contraste avec les autres membres de leur famille ou de la communauté chinoise de Papeete. Si beaucoup se présentent comme « locaux », on trouve une élite qui tente de cultiver, à l'opposé, une identité « cosmopolite ». Ces personnes, actives dans la communauté chinoise au sein des associations socioculturelles qui sont apparues dans les années 1970, se distinguent par la détention d'un capital culturel français dont ils font montre auprès de l'élite européenne « et demie ». Parallèlement, ces « cosmopolites » tentent d'acquérir un capital culturel chinois (par exemple, n'ayant guère appris la langue hakka de leurs parents, ils s'efforcent d'apprendre le mandarin), qui sert de support à l'affirmation d'une identité culturelle chinoise essentialisée, dont ils disent qu'elle est inscrite dans leurs gènes. Souvent proches du pouvoir politique local – soit du fait de leurs fonctions électives ou gouvernementales, soit en raison de leur puissance économique qui leur confère une influence non négligeable sur le cours des affaires –, ils soutiennent ainsi l'orientation multiethnique et multiculturelle qui a été donnée à la vie politique, économique et culturelle du territoire au cours des deux dernières décennies.

Nous employons le terme « identifications » de préférence à celui d'« identités », non seulement pour éviter toute réification de celles-ci mais aussi pour souligner que l'identification est prise de position des individus à l'intérieur du champ, prise de position qui simultanément organise la

structuration du champ et vise éventuellement à modifier le rapport des forces à l'intérieur de celui-ci. L'identification est ainsi le résultat, tout à la fois, des lignes de partage identitaires instaurées par les rapports globaux entre la métropole et la colonie, les rapports sociaux au sein de la société coloniale, et les positionnements subjectifs des individus. Nous sommes donc amenés à reconstituer la structuration du champ des identifications dans la société polynésienne au sens large. Nous avons montré comment l'identification en tant que membre – ou pas – du groupe chinois contribue à structurer le champ des identités de la société polynésienne dans son ensemble, en même temps que la structuration des identités au sein de ce groupe suit la logique auquel obéissent les processus d'identifications dans l'ensemble de la société.